

# TADDER

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

CİLT / VOL

**05**

SAYI / ISSUE

**2**

YIL / YEAR

**2021**

e-ISSN 2587-0882

# TADER

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

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

**SCOPE:** Religious Studies

**PERIOD:** Biannually

(30 April & 30 October)

**ONLINE PUBLICATION DATE:** 30 October  
2021

**PUBLICATION LANGUAGE:** Turkish

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı

(30 Nisan & 30 Ekim)

**E-YAYIN TARİHİ:** 30 Ekim 2021

**YAYIN DİLİ:** Türkçe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Yazıların içeriğinden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur.

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

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

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

## AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

TADER bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini

benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

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

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

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

## İNDEKS VE DİZİNLENME BİLGİLERİ

1. ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)
2. DOAJ (Kabul / Accepted: 2021)
3. EBSCO (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)
4. Index Copernicus International (ICI) (Kabul / Accepted: Nisan 2020)
5. ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)
6. Scholar Article Impact Journal Index (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)
7. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)
8. Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)
9. DRJI (Kabul / Accepted: 2018)
10. Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)
11. ASOS İNDEKX (Kabul / Accepted: 2017)
12. PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)

## İLETİŞİM

**Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya

Tel: 0543 403 54 86

karatasali5@gmail.com

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

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

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

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

**SAHİBİ ve BAŞ EDİTÖR**

**Doç. Dr. Ali KARATAŞ**

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

**SAYI EDİTÖRLERİ / ISSUE EDITORS**

**Research Assistant Soner AKSOY**

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

**Assoc. Prof. Ali KARATAŞ**

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

**FIELD EDITORS / ALAN EDİTÖRLERİ**

**Assoc. Prof. Murat KAYACAN**

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

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

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

**Research Assistant Sakin TAŞ**

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

**Lecturer Betül ÖZDİREK**

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

**Lecturer Dr. Bilal ATİK**

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

**LANGUAGE EDITORS / DİL EDİTÖRLERİ**

**Doç. Dr. Murat KAYACAN**

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



**Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAĞCI**

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

**Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL**

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Ankara, Turkey  
hadiye.unsal@asbu.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali BAĞIR**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Turkey  
malibagir@sakarya.edu.tr

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

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Turkey  
aysekarakaya@sakarya.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Turkey  
abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr

**Dr. Esra AKAY DAĞ**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Turkey  
esraakaydag@sakarya.edu.tr

**Arş. Gör. Halil İŞILAK**

Pamukkale University, Faculty of Theology  
Denizli, Turkey  
halililak@gmail.com

**Arş. Gör. Abdullah KARACA**

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Konya, Turkey  
akaraca@selcuk.edu.tr

**Yüksek Lisans Feyza ÇELİK**

Master's Degree Student, Istanbul University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,  
Department of Tafsir  
Istanbul, Turkey  
feyza.celik@ogr.iu.edu.tr

**PUBLISHING BOARD / YAYIN KURULU**

**Prof. Dr. Halil ALDEMİR**

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

**Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN**

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

**Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR**

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

**Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK**

Balıkesir University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir  
Balıkesir, Turkey  
yunusemre.gorduk@gmail.com

**Doç. Dr. Enver BAYRAM**

Tokat Osman Gazi University, Faculty of Islamic Sciences, Tafsir  
Tokat, Turkey  
enver.bayram@gop.edu.tr

**Doç. Dr. Osman ORUÇHAN**

Pamukkale University, Faculty of Divinity, Department of Hadith  
Pamukkale, Turkey  
omerbaskan@ibu.edu.tr

**Doç. Dr. Ömer BAŞKAN**

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

**Dr. Abdullah DEMİR**

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences  
Ankara, Turkey  
abdemir@ybu.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN**

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Faculty of Islamic Sciences, Tafsir  
Afyonkarahisar, Turkey  
ercansen@aku.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Mürsel ETHEM**

Pamukkale University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir  
Pamukkale, Turkey  
murselahiska@gmail.com

### EDİTÖRDEN

*Beşinci Yılımızı Tamamlamış Olarak Siz Değerli Okuyucularımızın Karşınızdayız*

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

Dergimizde tefsir, Kur’an ilimleri ve interdisipliner nitelikte Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak farklı dillerdeki çalışmaların yayınlanmasına özen gösterilmektedir. Buna göre bu sayıda uzman araştırmacılar tarafından farklı konularda, akademik düzeyde, ilmi bir titizlikle, sorun ve alana katkı odaklı kaleme alınan; ön değerlendirme ve hakem süreçlerini geçen biri İngilizce olmak üzere 17 makale, 1 vefyât ve 1 kitap değerlendirmesi türünde çok değerli çalışmalar siz kıymetli okuyuculara sunulmaktadır.

Her yeni sayıda daha iyiye ulaşmayı hedefleyen TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve yeri elde etmesi için çabalıyoruz. Bu bağlamda dergiye gönderilen çalışmaların şekil ve içerik açısından yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına, makalelerin hızlı bir şekilde süreçlerinin tamamlanmasına, uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına dikkat etmekteyiz. Editör kurulu olarak da dergimizin daha fazla uluslararası indexde taranması için gerekli girişimlerde bulunmaktayız. Bu çerçevede dergimizin uluslararası bir index olan EBSCO’da taranması için anlaşmaya varıldığını sizinle paylaşmak istiyoruz. ESBCO yetkililerinden dergimizi hangi indexte tarayacağına dair haber bekliyoruz. Web of Sciense için de gerekli müracaatlarımızı yaptık. Dolayısıyla TADER ailesi olarak dergimizin ulusal ve uluslararası düzeyde taranılabilirliğini, ulaşılabilirliğini ve yaygınlığını attırarak hak ettiği değeri elde etmesi için özveriyle çalışmaktayız. Bununla birlikte insanın olduğu her yerde hata ve eksikliklerin olabileceğinin de bilincindeyiz. Bu nedenle sizlerin eleştiri ve değerlendirmeleri her daim bizim için baş tacı olacaktır. Dergimizin çalışmalarında ekibimizi genişletmeyi ve buna bağlı olarak bizlere katkı vermek isteyenleri aramıza katmayı canı gönülden arzu ettik. Bu doğrutuda çalışmalarımızda daima ekip ruhuyla hareket etmeyi hedefledik.

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

### SAYI EDİTÖRLERİ

**ARŞ. GÖR. SONER AKSOY - Prof. DR. ALİ KARATAŞ**  
*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

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

**Volume: 5 Issue: 2 (Ekim / October 2021)**

**İÇİNDEKİLER / CONTENTS**

**TADER Journal of Tafsir Researches 5 / 2 (Ekim / October 2021)**

TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 5 / 2 (Ekim 2021)

Soner AKSOY - Ali KARATAŞ (Sayı editörleri)

**ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**

**1. Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi**

*Some Quotations of the Verses by the Prophet and Their Relations with Context*

Dr. Öğr. Üyesi Bayram DEMİRCİGİL

517-540

**2. Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsir Anlayışında İşari Mananın Yeri: Fetih Suresi Tefsiri Örneği**

*Place of Allusive (Ishari) Meaning in the Tafsir Understanding of Omer Nasuhi Bilmen: the Example of the Exegesis on the Chapter of al-Fath*

Doç. Dr. Şükrü MADEN

541-570

**3. İmam Mâturîdî ve Cessâs'ın Tefsirlerinde Hırsızlık Haddine Yaklaşımları**

*The Approach of Imam Maturidi and Cessas to Punishment of Theft in their Tafsir*

Doç. Dr. Gökhan ATMACA, Dr. Adnan HOYLADI

571-603

**4. Hz. Peygamber'in ve Vahyin Gönderiliş Gayesi Olarak Tezkiye**

*Tazkiye as One of the Purposes of Sending of the Prophet and the Qur'an*

Doç. Dr. Sami KILINÇLI

604-633

**5. Vahiy Esnasında Hissedilen Çınlama Sesi: Salsaletü'l-Ceres**

*The Ringing Sound Heard During Revelation: Salsalat al-jaras*

Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ

634-660

**6. Kur'an'ın Anlaşılmasında Odak Konu ve Kavram: Tevhid**

*Focus on Understanding the Qur'an Subject and Concept: Tawhid*

Arş. Gör. Nihat DEMİRKOL, Prof. Dr. Hasan YILMAZ

661-689

**7. Müstakil Mekki-Medenî Eserleri ve Müellifleri Üzerine Bir Literatür İncelemesi**

*A Literature Study on Independent Meccan-Madinan Works and Their Authors*

Arş. Gör. Ayşenur FİDAN

690-715

**8. İdrîs-i Bitlisi'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı**

*İdrîs-i Bitlisi's Attitude of Tahkîq (Analyzing) in His Hashiyah Anwâr al-Tanzîl*

Dr. Öğr. Üyesi Enes BÜYÜK

716-746

**9. Kur'ân'ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsîdî Tefsir Yöntemi**

*The Value of Interpreting The Qur'an in The Context of Its Purposes: The Purposely Tafseer (Exegesis) Method*

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERSÖZ

747-778

**10. Bir Belâgat Terimi Olarak Kur'ân'da Tenkît/Nükte**

*Tankîit/Nukta as a Term of Rhetoric in the Qur'an*

Dr. Sabğatullah TAYFUR

779-799

**11. İmtihan Olgusu Nasıl Okunmalıdır? -Bir Anla(t)ma Denemesi-**

*How Should the Case of the Divine Test Be Read? -An Essay on Understanding*

Arş. Gör. Dr. Güven AĞIRKAYA

800-827

**12. “Mennâ'un li'l-Hayr” Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur'ân'ın Türkçe Meallerinde Sebep Olduğu Çeviri Problemleri**

*The Translation Problems Caused by the Meaning Contractions in the Qur'an Translations in the Context of the Statement*

“Mannâ'un li'l-Khayr”

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali ÇALGAN

828-850

**13. Ebû Ali el-Cübbâî'yi Basralı Bir Müfessir Olarak Düşünmek: Kayıp Tefsirinin Dilbilimsel Açıdan İncelenmesi**

*Reconsidering Abû 'Alî al-Jubbâî as a Basran Exegete: Linguistic Analysis of His Lost Tafsîr*

Dr. Öğr. Görevlisi Kübra ÖZDEMİR KELEŞ

851-876

**14. Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbiîler: Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde**

*Basra the Neglected City in the School-Based Historiography of Tafsîr and Famous Exegetes of Tabî'ün from Basra: Abû al-*

*Âliya, al-Hasan al-Basrî, and Qatâda*

Arş. Gör. Dr. Ceyda GÜRMAN

877-902

**15. Keşşâf'ta Kelime Tahlillerinde Asıl Anlam Vurgusunun Manaya Etkisi***The Effect of Original Meaning Emphasis in Word Analysis in al-Kashshaf*

Doç. Dr. Necmettin ÇALIŞKAN

903-940

**16. Tefsir Geleneğinin Gökle Yerin İtaati ve Tesbihi Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme***An Assesment on the Interpretation of the Tafsir Tradition about Obedience and Glorification of the Sky and the Earth*

Dr. Öğr. Üyesi Nazife Vildan GÜLOĞLU

941-964

**17. Mā Malakat Aymān in the Context of Returning to the Ontological Understanding of Chastity***İnsanın Ontolojik İffet Anlayışına Dönüşü Bağlamında Mā Meleket Eymān*

Dr. Sevim GELGEÇ

965-1011

**VEFEYÂT / HOMAGE****18. Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman: Yollarımızın Tefsirde Birleştiği Kaderdaş***Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman: The Destiny Where Our Paths Converge in Tafsir*

Prof. Dr. Celal KIRCA

1012-1026

**BOOK REVIEWS / KİTAP DEĞERLENDİRMESİ****19. Yakup Bıyıkoglu. Cāhiliyyeden Kur'ân'a Ahlāk. Ankara: İlähiyât Yayınları, 1. Baskı, 2020, 228 s.***Yakup Bıyıkoglu. "Morality from Jahiliyyah to the Qur'an". Ankara: İlähiyât Yayınları, 1. Baskı, 2020, 228 s.*

Yüksek Lisans Öğrencisi Hatice BEKTAŞ

1027-1034

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**  
مجلة الدراسات التفسيرية  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>  
E-ISSN: 2587-0882  
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Hız. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi**  
*Some Quotations of the Verses by the Prophet and Their Relations with Context*

**Bayram DEMİRCİGİL**  
Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant professor, Sakarya University, Faculty of Islamic Sciences,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey  
bdemircigil@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-5614-8141>

**Makale Bilgisi – Article Information**  
**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article  
**Geliş Tarihi/Date Received:** 09/08/2021  
**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 12/10/2021  
**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

Atıf / Citation: Demircigil, Bayram. "Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 517-540.  
<https://doi.org/10.31121/tader.980567>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.  
**Copyright** © Published by The Journal of Tafsir Studies  
Sakarya/Turkey  
Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.



**Öz**

Tarih boyunca Müslümanlar gündelik hayatlarında Kur'an'dan iktibasta bulunmuşlardır. Günümüz Müslümanları açısından da durum farklı değildir. Bu uygulamaya ilk olarak Hz. Peygamber tarafından başvurulmuştur. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen kimi ayet iktibaslarında özellikle günümüzde üzerinde çokça durulan “bağlama riayet” ilkesiyle bağdaştırılması zor gözüken –sayıca az olsa da- bazı örneklerle karşılaşmaktadır. Bu tür rivayetlerin bağlama uygunluk prensibi devreye sokularak metin açısından problemli sayılması veya sahih addedilmemesi isabetli bir tutum gibi görünmemektedir. Bu durumda ayet iktibaslarının Kur'an'ın tefsir edilmesinden ayrı biçimde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu husus dikkate alınarak bağlama riayet açısından tefsir faaliyetiyle ayet iktibasları birbirinden ayrılmalıdır. Zira tefsirde ayet anlamlarının sahih biçimde tespitine çalışılırken iktibaslarda sadece ayetlerin içerdiği mesajlarla bir söz, düşünce ya da konu arasında doğrudan veya dolaylı olarak irtibat kurulmaktadır. Dolayısıyla iktibaslarda bağlamın gözetilmesi prensibinin sıkı bir denetim unsuru olarak vaz edilmemesi gerekmektedir. Aksi tutum hem Hz. Peygamber'den nakledilen kimi rivayetlerdeki bakış açısıyla örtüşmemekte hem de nüzul dönemi sonrasındaki toplumlar için ayetlerin işlevselliğinde sınırlamaya gidilmesi sonucunu doğurmaktadır. Diğer taraftan ayetlerin nüzul ortamında nasıl anlaşıldığının tayininde başvuru sebebi nüzul rivayetleri birbirinden farklı müteaddit anlatılar içermesi nedeniyle her durumda standart veriler sunmamaktadır. Bunun yanı sıra iç bağlamın tespitinde farklı yaklaşımların kaçınılmaz olması gibi hususlar bu konuda radikal bir tutumdan kaçınılması lehine bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Bu makalede Hz. Peygamber'den aktarılan ve ayetlerin bağlamı açısından izahı güç olan ayet iktibaslarından yola çıkılarak bu ölçütün anılan konuda katı bir şekilde uygulanmaması gerektiği savunulmuştur. Bu hususta temel alınması gereken asıl kıstasın ise ayet iktibaslarında Kur'an'ın bütünlüğünden uzaklaşmaması ve ayetlerin hiçbir durumda sahip oldukları anlam dünyasının dışına çıkılmaması ve muhtemel olmayan semantik bir içerikle istihdam edilmemesi olduğu ileri sürülmüştür. Çalışmada seçilen örnekler belli başlı hadis kaynaklarında yer alan ve tefsirlerde nakledilen rivayetlerden seçilmiştir. Bu hususta başka rivayetler de bulunmakla beraber makale sınırlarını aşmamak üzere konuyla ilgili temsil gücü yüksek olduğu düşünülen örnekler yer verilmiştir. Çalışma boyunca bu konuda hadis ve tefsir kaynakları taranmış, elde edilen malumat karşılaştırmalı olarak incelenerek analiz edilmiştir. Böylece bütüncül bir bakışın yakalanması hedeflenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Hz. Peygamber, Ayet İktibasları, Rivayet, Bağlam, Esbâb- nüzul.

**Abstract**

Muslims have been quoting the Qur'anic verses in their daily life throughout history. This situation is almost the same for modern Muslims as well. This practice firstly was implemented by the Prophet (pbuh) himself. Nevertheless, one of the basic rules in interpreting the Qur'an, which has been a centre of attention by modern researchers, is the observance of the context. However, the quotations made by the Prophet, even if such narratives are small in quantity, might not seem in agreement with this criterion. However, the attitude of considering them as problematic or unauthentic in terms of text by taking this principle into account does not seem an accurate judgment. Given this point, the quotations of verses should be dealt with differently from the Qur'anic interpretations. Consequently, the principle of observance the context is not supposed to be assigned as an element to control the process of quotations to guarantee accuracy as was the case with the exegesis of the Qur'an. It is because it is not intended in the quotations of the Qur'an to elucidate the verses or make them explicit. Rather, it means making correlations directly or indirectly between the messages existed in the Qur'anic verses and a word or thought or subject. According to some narrations, the attitude against this, does not comply with the approach adopted by the Prophet. Besides, it will restrict the functionality of the Qur'an for the subsequent generations which had not had a chance to live in the atmosphere of the Qur'anic revelation. Apart from that, the narratives with their multi versions will not always provide standard data to determine how the verses of the Qur'an be understood by the first generation. Likewise, it is inevitable to exist different viewpoints for determining the intratextual context of verses. So, it is supposed to bring about avoiding intolerant attitudes towards the quotations of verses.

In this article, we maintain by considering some quotations made by the Prophet that the observance of the context in a radical manner should not be sought in the quotations of the Qur'anic verses. We also argue that the norm we should follow in this regard is to observe the unity and wholeness of the Qur'an, neither exceeding the semantics of the Qur'an nor employing the phrases out of possible contents. We

chose certain narratives of quotations in this study from hadith and tafsir books by scanning them on the basis that they demonstrate our thesis more clearly, although there would be some other examples in the sources. Then we analyzed these examples by making comparisons. By doing so, we aimed at having a holistic approach to the subject.

**Keywords:** Exegesis, The Prophet, Quotations of Qur'anic Verses, Narrations, Context, Occasions of Revelations.

## **Giriş**

Sözü güçlendirmek veya etkili kılmak amacıyla başvuru olan bir yöntem olarak iktibas, konuşma sırasında ayet veya hadislere yer verilmesi demektir. Bu ifadelerin ayet ve hadis oldukları belirtilmez.<sup>1</sup> Kur'an'ın nâzil olmaya başlamasıyla birlikte ilk örneğini Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbenin sergilediği ayetlerden iktibasta bulunma uygulamasına takip eden dönemlerde de Müslümanlarca devam edilmiştir. Bu durumu Müslümanların duygu, düşünce ve yaşayışlarında Kur'an'ın belirleyici rolünün doğal bir sonucu olarak görmek gerekir. Zira bu uygulama ilim, kültür ve medeniyet gibi yaşamın birçok alanında Müslümanların birincil aslı kaynağı olan Kur'an'ın ihtiva ettiği hüküm, ilke ve mesajların fiilî alana taşınması çabasının bir ürünüdür. Hz. Peygamber'in bu uygulaması kaynaklarda çeşitli konulardaki açıklamalarına yer verilmesinin ardından “ثم قرأ رسول الله /Sonra... ayetini okudu” ifadeleriyle ya da bu tür açıklamalara yer verilmeden ayet metinleri Hz. Peygamber'in sözlerinin devamı olarak aktarılır.<sup>2</sup>

Genel anlamda Kur'an'ın anlaşılmasında anahtar kavramlardan biri olarak kabul edilen bağlam; siyak-sibak, münasebet gibi metin içi ve esbâb-ı nüzul gibi metin dışı karineler yardımıyla Kur'an'ın söz dizgesinde özellikle çok anlamlı (müşterek) ya da mücmel lafızlardan kastedilen anlamı, bir lafız ya da ibarenin hakiki anlamda mı yoksa mecazî anlamda mı kullanıldığını, âm bir lafzın umum ifade edip etmediğini belirlemede son derece önemlidir. Kısacası bu ilke, ayetlerde verilen mesajla alınan mesaj arasında mutabakatın sağlanması açısından önemli olup metnin dil yönünden analiziyle birlikte göz önünde bulundurulması gereken bir normdur. Zira herhangi bir ibarenin sadece dil açısından çözümlemesinin yapılması onun doğru anlaşılması ya da hatalı anlaşılmaması için yeterli değildir. Bunun için bağlam bilgisine ihtiyaç bulunmaktadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Abdurrahmân b. Hâsen Habenneke, *el-Belâğatü'l-Arabîyye* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996), 2/536. “Bu kelimeyle yakın anlamda kullanılan istihsâd “lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” anlamına gelir. Ayrıca bu anlamda ihticâc ve istidlâl kavramları da kullanılmaktadır.” Bk. İsmail Durmuş, “İstihsâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Temmuz 2021).

<sup>2</sup> Örneğin bk. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kıtabu'l-Muşannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 3/54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/329 (hadis no: 3300).

<sup>3</sup> Bağlam ve önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Doğan Aksan, *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2020), 94-99; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık*

Hayatın doğal akışında cereyan etmesine ve sistemli bir faaliyetin ürünü olmamasına rağmen ayetlerden iktibasta bulunulmasının dolaylı da olsa tefsir faaliyetinin kapsamına gireceğini söylemek mümkündür. Zira bir konu ya da olay üzerine herhangi bir ayetin/ayetlerin delil/şâhit olarak zikredilmesi aslında o ayetin/ayetlerin belli bir manaya hamledilmiş olması manasına gelir. Herhangi bir söz veya fiilin ardından ayet okunmasındaki sâik genellikle bir sözün ya da tutumun gerekçelendirilmesi, kuvvetlendirilmesi yahut daha etkili hâle getirilmesidir. Bu ise ayetin belli bir manayla irtibatlandırılması suretiyle gerçekleştirilmektedir. Buna mukabil işleyiş ve amaç açısından tefsir/tevil faaliyetiyle iktibas arasında şöyle bir farktan söz edilebilir: İlkinde Kur'an'ın herhangi bir ayeti öncelikle ayetin iç bütünlüğüne göre doğrudan odak noktası ve açıklama çabasına konu iken diğerinde ayetin ilgili kimsece tercih edilen manası herhangi bir tutum ya da değerlendirmenin gerekçelendirilmesi ya da desteklenmesi amacıyla hizmet etmektedir. Bu, özellikle ayetin söz ya da eylemi tasdik ya da teyit edeceği düşünülen kısmı iktibas edildiğinde böyledir. Bu durumda bazen iktibasların ilgili ayetin iç bütünlüğünden daha çok Kur'an'ın iç bütünlüğüyle uyumlu oluşu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımda merkeze alınan husus, ayetlerin tefsir edilmesinden ziyade söz, davranış ve olaylarla irtibatlandırılmasından ibarettir. Böyle bir uygulamada ise zaman zaman ayetlerin bağlamıyla uyum konusunda esnek tutumlarla karşılaşılabilir.

Hal böyleyken Kur'an yorumlarında bağlam konusundaki kimi çalışmalarda bunun Kur'an tefsirinde gözetilmesi gereken bir ilke olmasıyla gündelik hayatta ayetlerden iktibas edilmesi arasında bir ayrıma gidilmediği gözlenmektedir. Konuya böyle yaklaşılması, pratik hayatla irtibatlandırılmaya çalışılan ayetin/ayetlerin, içinde yer aldığı konu bütünlüğüyle sınırlandırılması ve bu konunun kesinlikle dışına çıkılmaması anlamına gelir. Radikal bir çizgide sürdürülmesi hâlinde bu tutumun ayetlerden Kur'an'ın bütüncül anlamıyla uyumlu mesajların çıkarılmasına muhalif bir tavra müncer olacağı açıktır. Kuşkusuz Kur'an ayetlerindeki kimi lafızların müphem, mücmel ve çok anlamlı yapısının onu zaman zaman çeşitli manipülasyon ve suistimallere açık hâle getirdiği bir gerçektir. Tarih boyunca bu durumun pek çok örneğine tanık olunmuştur. Söz gelimi Hz. Ali'nin (ö. 40/661) İbn Abbas'ı (ö. 68/687-88) Hâricilerle görüşmek üzere görevlendirdiğinde “*Git ve onlarla tartış, ancak Kur'an'dan delil gösterme. Çünkü Kur'an çok anlamlıdır. Sen onlarla sünnetten delil getirerek tartış. Böylece ellerinde hiçbir delilleri kalmasın.*”<sup>4</sup> şeklindeki tavsiyesinde Kur'an'ın sözünü ettiğimiz niteliğinin vurgulandığı görülür. Hz. Ali'ye atfedilen bu ifadelerin aynı zamanda

---

*Sorunu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 253-301; Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 25-64.

<sup>4</sup> Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Şa'lebe, *et-Tesârîf li tefsîri'l-Kur'ân mimmeştebebet esmâubû ve tesarrâfet meânib* (Tunus: eş-Şeriketu't-Tünisiyye li't-Tevzî', 1979), 28; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddin es-Suyûtî, *el-İtkân, el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etu'l-Mışriyye, 1394/1974 ), 2/145.

Kur'an'daki lafız ve ibarelerin anlam vecihlerinden sadece birinin mutlaklaştırılıp diğer anlam ihtimallerinin devre dışı bırakılması olarak özetlenebilecek Kur'an okuma biçimlerine yönelik bir eleştiriyi de zımnen içerdiği söylenebilir.<sup>5</sup> Doğrusu naslara yönelik yaklaşımlarla ilgili eleştiri konusu olan tutumlar tarih boyunca Hâricilik'teki Kur'an algısıyla sınırlı değildir. Bu meyanda Bâtınîler'in yanı sıra bilimsel tefsir yanlıları, siyasî erk ve mezhebi kimliğinin etkisiyle ayetlerden tamamen sübjektif çıkarımlarda bulunan Kur'an yorumcularının<sup>6</sup> da eleştirilerden payını aldığı bilinmektedir. Günümüzde de bu hususta söz gelimi cami mihraplarının üzerine **كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا** **زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ** /Zekeriya mabede her girdiğinde ifadesinin<sup>7</sup> yazılması, bazı selefi örgütlerce **فَأَقْتُلُوا** **الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ** /Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün ayetinin<sup>8</sup> işlenen cinayetlere gerekçe olarak takdim edilmesi, **هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** /Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? ifadesine<sup>9</sup> eğitim-öğretimin önemine vurgu yapmada başvurulması gibi tenkit mevzuu olan pek çok olumsuz örnekle karşılaşmaktadır.<sup>10</sup>

Kuşkusuz haklı bir gerekçeye dayanan bu tenkitler temelde Kur'an'ın nüzul çağındaki anlamlarından uzaklaşılması; tarihi, kültürel ve iç bağlamları gözetilmeden tevil edilmeye çalışılması noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu itibarla, günümüzde üzerinde en fazla durulan konular arasında Kur'an yorumlarında siyak-sibakın ve Kur'an'ın bütünlüğünün gözetilmesi hususu yer almaktadır.<sup>11</sup> Kur'an'ın tevilinde ortaya çıkan olumsuz örnekler dikkate alındığında bu tür çabaların yorumda sahihlik, güven ve istikrarın yanı sıra belli bir ölçüde de olsa nesnellüğün sağlanması amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır.

Bu durum muvacehesinde gerek ülkemizde gerekse yurt dışında Kur'an yorumlarında bağlam konusuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>12</sup> Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in ayet iktibaslarında bağlam başlığını taşıyan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla be-

<sup>5</sup> Tarih boyunca bu hususta ne yazık ki pek çok olumsuz örnekle karşılaşmıştır.

<sup>6</sup> Bu husustaki ayrıntılı açıklama ve örnekler için bk. Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset - Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 155-261.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân 3/37.

<sup>8</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>9</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>10</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 67-158.

<sup>11</sup> Bu hususta bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2009), 43-56; Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 13-16.

<sup>12</sup> Bu eserlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâsetin Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996); Abdühakim b. Abdullah el-Kâsım, *Delaletü's-siyâkı'l-Kur'âni ve eserubâ fi't-tefsir* (Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2022); Necmettin Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014); Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016); Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), Muhammed İsa Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi, Referansları ve Sınırları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018); Osman Güman, *Fıkah Usûlü Literatüründe Siyak* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013).

raber konuyu Hz. Peygamber'in tefsirinde bağlam kapsamında incelemeleri açısından Nihat Uzun, Fatih Tiyek ve Mehmet Kurt tarafından yapılan çalışmaları burada anmamız uygun olacaktır. Nihat Uzun'un makalesinde konu İbn Âşûr'un (1879-1973) tefsirindeki dokuzuncu mukaddimede yer alan örnekler üzerinden incelenmiştir. Bu çalışmada Hz. Peygamber ve sahâbeden rivayetle aktarılan ayet iktibaslarıyla tefsir rivayetleri arasında herhangi bir ayırım gözetilmemiş ve Hz. Peygamber'den aktarılan bağlam dışı açıklamalarla ilgili rivayetlerin metin açısından kuşkulu olduğu, sahâbeden aynı nitelikteki rivayetlerle ilgili ise bunların bir kısmının gayr-ı sahih bir kısmının da sahâbenin kendi içtihatları olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>13</sup> Fatih Tiyek tarafından hazırlanan makalede Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn dönemlerinin ayetlerin yer aldığı bağlamın tespiti açısından önemi vurgulanmış, ancak anılan dönemlerdeki tefsir faaliyetinde bağlam dışı açıklamaların bulunup bulunmadığına değinilmemiştir.<sup>14</sup> Mehmet Kurt'un makalesinde ise Hz. Peygamber ve sahabenin ayetleri bağlam dışı kullandıklarına dair bazı örnekler üzerinde durulmuş, belli başlı kaynaklardan istifadeyle bu örneklerde bağlam dışı kullanımların olduğu ortaya konulmuştur. Ne var ki bu çalışmada ilgili ayet ve rivayetler çerçevesinde tarih boyunca müfessirlerin serdettikleri açıklamalara yeteri kadar yer verilmemiş, bu rivayet ve açıklamaların nasıl değerlendirileceği konusu üzerinde pek durulmamıştır.<sup>15</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ayetlerden iktibasını konu edinen müstakil ve ayrıntılı bir araştırmaya gereksinim bulunmaktadır. Bu konudaki bir çalışmanın önemi bağlam bilgisine yapılan bunca vurgunun Hz. Peygamber'e nispet edilen ayet iktibaslarında tam bir karşılığının olup olmadığının bilinmesine duyulan ihtiyaçla ilgilidir. İlâveten, Kur'an tefsirinde sonraki nesiller için öncü ve rehber konumunda bulunan Hz. Peygamber'in Kur'an'dan iktibaslarını konu edinen rivayetlerden yola çıkılarak ayetlerden iktibasta bulunma hususunda birtakım sınırlar tespit edilip edilemeyeceği konusunun değerlendirilmesi gerekmektedir.

Açıkçası Hz. Peygamber'den nakledilen ayet iktibaslarıyla ilgili rivayetlerin büyük kısmında bağlama uygunluk açısından herhangi bir olumsuzluk göze çarpmamaktadır. Buna karşın kimi iktibaslarda anılan şartın sağlanmadığını düşündürebilecek türden bir durum ortaya çıkmaktadır. Kimi araştırmacılarca Hz. Peygamber'den nakledilen bu tür rivayetlerin sayıca az olduğu dile getirilmekte ve bu rivayetler senet açısından sorunsuz olsalar da metin açısından problemlilik addedilerek mesele çözülmeye çalışılmaktadır.<sup>16</sup> Konuyla ilgili rivayetlere yönelik bu tür bir yaklaşımın

---

<sup>13</sup> Nihat Uzun, "Hz. Peygamber'in Tefsirinde Bağlam Meselesi" *Bilimname*, XXII, 2012/1, 152-155; a. mlf. *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 78-82.

<sup>14</sup> Bk. Fatih Tiyek, "İlk Dönem Tefsir Faaliyetlerinin Bağlamsal Açıdan Değerlendirilmesi" *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2014).

<sup>15</sup> Bk. Mehmet Kurt, "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (8) (2021), 378-389.

<sup>16</sup> Örneğin bk. Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*, 81.



arkasında elbette Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında bağlamın gözetilmesinin tavizsiz bir ilke olarak benimsenmesinin yattığı anlaşılmaktadır. Bu durumda ayetlerin sağlıklı biçimde anlaşılmasında bağlam bilgisine her durumda bu denli belirleyici bir rol yüklenmesinin ne derece doğru olup olmadığının da tartışılması gerekmektedir. Dolayısıyla biz bu makalemizde kaynaklarda Hiz. Peygamber'e nispet edilen sınırlı sayıdaki ayet iktibaslarından bağlam dışı görülebilecek -az sayıda da olsa- bazı örnekler bulunduğunu ve bu durumun tabii olduğunu savunacak, buna dayanarak bağlamın gözetilmesi ilkesinin Kur'an ayetlerinden iktibaslarda ne derece uygulanabilir olduğunu belli başlı örnekler üzerinden sorgulamaya çalışacağız. Konuyla ilgili elbette başka rivayetler de bulunmakla beraber meseleyi daha net biçimde ortaya koyabilmemize imkân sağlayacak örneklerin seçilmesine çalışılmıştır.

### **1. Hiz. Peygamber'in Bağlam Dışı Gözükten Ayet İktibaslarından Bazı Örneklerin İncelenmesi**

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.), davet ve tebliğ misyonunun gereği olarak ashâbına çeşitli konularda açıklamalarda bulunurken zaman zaman sözlerini teyit sadedinde muhtelif ayetleri okuduğu kaydedilir. Bunların önemli bir kısmında ilgili hadislerde dile getirilen konularla ayetlerin içerdiği mesaj arasında mutabakat olduğu müşahede edilmektedir.<sup>17</sup> Buna karşın Hiz. Peygamber'den nakledilen kimi rivayetlerde farklı bir durumla karşılaşmaktadır. Bu rivayetlerde ayetlerin yer aldığı bağlamın dışına çıkıldığı, bir başka ifadeyle özel bir sebebe binaen nâzil olan bir ayetteki mesajın genele teşmil edildiği, belli bir konuyla ilgili ifadelerin umuma hamledildiği izlenimi uyanmaktadır. Bu durumla ilgili şu örneklere yer verebiliriz:

#### **1.1. Müşrikler Hakkında İnen Ayetin Mümin Hakkında Kullanılması**

<sup>17</sup> Bu hususta şu örnekleri kaydedebiliriz: Ukbe b. Âmir'den rivayet edildiğine göre Hiz. Peygamber "İsyana dalmasına rağmen, Allah'ın kendisine istediği şeyleri verdiğini görürsen bil ki bu bir istidrâctır." buyurdu. Ardından *فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ* / Kendilerine verilen öğütleri unutup terkedince biz de onlara her şeyin kapısını ardına kadar açtık... (el-En`âm 5/44) ayetini okudu. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/547, hadis no: 17311. Taberî de ayetin teviliyle ilgili aynı rivayeti zikretmiş ve ayette anılan kimselerin peygamberlerinin dilinden kendilerine gönderilen emirlere uymamaları sonucunda Allah'ın istidrâc kabilinden onları refah ve bolluğa kavuşturduğunu söylemiştir. Ebû Ca`fer et-Taberî, *Cami`u'l-beyân an te`vili âyi'l-Qur`ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Heccr, 2001), 9/245-249. Hiz. Peygamber'den nakledilen ayet istişhâtlarından bu özelliğe sahip başka rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin, Rasûlullah (sav) "Mü'minin ferasetinden sakının" buyurduktan sonra *إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَكِّلِينَ* / Hiç şüphesiz bunda işaretten anlayınlar için nice dersler vardır. (el-Hicr 15/75) ayetini okuduğu (Tirmizî, *Tefsîr*, 16) rivayetiyle Hiz. Peygamber'in "Allah buyuruyor ki: Salih kullarıma hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin aklına hayaline gelmeyen nimetler hazırladım." ifadelerinden sonra "Bunun Allah'ın kitabından tasdik edici delili *فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* / Yapmakta oldukları sâlih amellere karşılık hiç kimse kendilerine göz aydınlığı olacak hangi nimetlerin gizlendiğini bilemez. (es-Secde 32/17) ayetini okumasında da (Buḥârî, "Bed'ül-halk" 6, hadis no: 3244) benzeri bir durumla karşılaşılır.

Rivayete göre bir gün Hz. Peygamber sabah namazı vakti Hz. Ali ile kızı Fâtıma'nın kapısını çalar ve "Haydi! Namaz kılmayacak mısınız?" diye seslenir. Bunun üzerine Hz. Ali "Yâ Rasûlallâh! Nefislerimiz Allah'ın elindedir. Bizi kaldırmayı dilerse kaldırır" şeklinde mukabelede bulunca Hz. Peygamber onun bu sözüne cevap vermez. Sadece ellerini uyluklarına vurarak وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا / İnsan tartışmaya her şeyden daha düşkündür.<sup>18</sup> ayetini okur.<sup>19</sup>

Hemen ifade etmeliyiz ki وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا / Andolsun ki biz bu Kur'an'da her türlü misali insanlara tekrar tekrar anlattık. Buna karşın insan tartışmaya her şeyden daha düşkündür. ayetinin ikinci kısmını oluşturan bu ifadenin Allah hakkında tartışmaya giren bir kâfir ya da Übey b. Hâlef ve Nağr b. Hâriş gibi Müşriklerin elebaşları hakkında indiği bildirilmektedir.<sup>20</sup> Bu ayetin siyaki olan وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأُولَىٰ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا . وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنزِلُوا هُزُوعًا / Kendilerine doğru yolu gösteren rehber gelmesine rağmen insanları iman edip rablerinden bağışlanma dilemekten alıkoyan şey öncekilerin başlarına gelenlerin onların da başına gelmesini ya da azabın karşılıklarına dikilmesini beklemelerinden başka bir şey değildir. Oysa biz peygamberleri ancak hem müjdeci hem de uyarıcı olarak göndeririz. O kâfirler ise asılsız iddialarla hakikati çürütmek ve ayetlerimizle alay etmek için tartışıp dururlar.<sup>21</sup> ayetlerinde ise kâfirlerden söz edilmektedir.

Müfessirlerden وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ifadesinin tevili sadedinde bağlamsal unsurlardan sebep-i nüzul rivayetini, siyak-sibaki ve ayetler arası münasebeti temel alarak ayeti hususî bir manada değerlendirenler olduğu gibi bu rivayetlerin yerine ayetin zâhirini esas alarak meseleyi umuma hamledenler de bulunmaktadır.

<sup>18</sup> el-Kehf 18/54.

<sup>19</sup> Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahmân el-A`zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 1/590; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/13 (Hadis no: 571); Buḥārî, "Teheccüd" 5 (hadis no: 1127); Müslim, "Şalâtu'l-müsâfirîn" 28 (hadis no: 775). Hz. Peygamber'in aynı ayeti iktibas ettiği bildirilen başka rivayetler de bulunmaktadır. Bunlardan birine göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ailesinden bir kimseyi namaza kaldırmak istemesi üzerine o yatmaya devam ettiği gibi "Biz ancak namaz kılmamız takdir edilmişse kılarız" şeklinde karşılık verince anılan ayeti okumuştur. Yine bir başka rivayette Hz. Peygamber'in mescide geldiği ve orada uyuyan birisini ayağıyla dürterek uyandırmak istediği, o kimsenin de "Biz ancak takdir edilmişse böyle namaz kılarız" diye cevap vermesi üzerine Hz. Peygamber'in mezkur ayeti okuduğu rivayet edilmektedir. Bk. Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Şa'lebe, *Tefsîr*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/193. Yukarıdaki rivayetle bu rivayet birlikte değerlendirildiğinde aynı ayetin iktibas edilmesine yol açan olayın müteaddit defalar cereyan ettiğinden söz edilebilir. Kaynaklarda bu rivayetin sıhhatiyle ilgili ise herhangi bir olumsuz bir mütalaaya rastlanmamıştır.

<sup>20</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 1/193; Ebû İshâk İbrâhim b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 37296; Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 6/178; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basit* (Riyad; İmâdetu'l-Baḥsi'l-İlmî, 1430), 14/57.

<sup>21</sup> el-Kehf 15/55-56.



Müfessirlerden Taberî (öl. 310/923) ve Zeccâc'ın (öl. 311/923) bu ayette kâfirlerin kastedildiği yaklaşımını sergilemeleri onların bu hususta nüzul sebebiyle ayetler arasındaki münasebete dayalı bağlamdan hareket ettiklerini göstermektedir. Taberî'ye göre bu ayet, kendilerine hakikat uzun uzadıya anlatılmasına rağmen kâfir ve müşriklerin inanmamakta direndikleri ve bu hususta sürekli tartışmaya girme çabası içinde olduklarının vurgulanması bağlamında nâzil olmuştur.<sup>22</sup>

Taberî ve Zeccâc'ın ayete bu şekilde bağlamsal yaklaşımlarına karşın çok sayıda müfessire göre bu ayet genel bir ifade olup, mü'min kâfir ayırt etmeden tüm insanlığı kapsar. Bu görüşü benimseyen müfessirlerden bir kısmı bu yaklaşıma lafzın salt zâhirinden hareketle ulaşmışlardır. Bu âlimlerden Mâtürîdî (öl. 333/944), görünüşe göre ayetin yer aldığı tarihsel bağlamı geri plana itmiş, bunun yerine doğrudan ayetteki *el-insân* lafzı üzerine odaklanmak suretiyle bu kelimenin manasını umuma hamletmiş; insanın meleklere ve cinlere göre cedel ve münazaraya daha yakın olduğu, bu nedenle kendisine pek çok mucize ve delil gönderilmesine ihtiyaç duyulduğu biçiminde açıklamalar yapmıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin bu ayetten dinde münazara ve tartışma yapılabileceği sonucunu çıkarmasına bakılırsa ayette insanla ilgili olumsuz bir nitelikten söz edilmediği kanaatinde olduğu anlaşılır.<sup>23</sup> Bu ayetin zâhirini esas alma hususunda Mâtürîdî ile aynı çizgide buluşan İbn Aţıyye (öl. 541/1147), Ebü Hıyyân (öl. 754/1344), Ebü Zeyd eş-Şeâlibî (öl. 875/1471), Şevkânî (öl. 1250/1834), Âlûsî (öl. 1270/1854) ve Sıddîk Hân'ın (öl. 1307/1890) ondan farklı olarak bu hususta Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasındaki diyalogun anlatıldığı yukarıda anılan hadisin etkisiyle böyle bir sonuca ulaştıkları görülür.<sup>24</sup> İlgili hadiste anlatılan olay her ne kadar ayetin bağlam çerçevesi dışında gözükse de olayın kahramanlarından birisi Hz. Peygamber olunca ayetin muhtevasının kâfir/müşrik kimselerle sınırlandırılması çok sayıda müfessir tarafından uygun görülmemiştir. Zira böyle bir yaklaşım sonucunda ilgili rivayete göre ayetin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali ile ilişkilendirilmesinin problemlili addedilmesi sorununu ortaya çıkaracağı düşünülmüş olmalıdır. Bu problemi bertaraf üzere ayeti ilgili hadis eşliğinde okuyan ve umum ifade ettiği kanaatini benimseyen müfessirlerden Âlûsî bu yaklaşımına rağmen ortada hâlen bir problem olduğunu söy-

<sup>22</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 15/299; Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an*, 3/296.

<sup>23</sup> Ebü Manşür Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Eblî's-sünne*, thk. Mecdî Baslüm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/185.

<sup>24</sup> İbn Aţıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/524; Ebü Hıyyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *el-Bahru'l-muhîţ fi't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/193; Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed eş-Şeâlibî, *el-Cevâbiru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali Muavvîd, Âdil Ahmed Abdulmevcüd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418), 3/532; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Dimaşk: Dâru İbn Keşir, 1418), 3/349; Şihâbuddin Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdalbârî Aţıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415, 8/283; Muhammed Şıddîk Hân, *Fethu'l-beyân fi mekâşıdî'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Aşriyye, 1415), 8/70.

lemekten imtina etmemiştir. Hadisin sıhhati konusunda herhangi bir kuşku bulunmadığını dile getiren Ālūsī'ye göre Nevevî'nin (öl. 676/1277) izahı da meseleyi çözmeye yetmemiştir.<sup>25</sup> Nevevî'nin Hz. Peygamber'in Ali hakkında bu ayeti okumasını onun kendisine hemen cevap yetiştirilmesine ve söylediği sözlere şaşırmasına bağlaması ya da mazeretini kabul ettiği ve kınamada bulunmadığı şeklinde açıklaması<sup>26</sup> Ālūsī tarafından ikna edici bulunmamıştır. Buna göre, Ālūsī'nin cevap bulmakta zorlandığı hususun Hz. Ali gibi fazilet ve takvasıyla bilinen bir sahabe hakkında Hz. Peygamber'in bu ayeti nasıl okuduğu sorusu olduğu söylenebilir.<sup>27</sup>

Öte yandan Beğavî (öl. 516/1122), Hâzin (öl. 741/1341), İbn Āşūr ve Şinķī (1907-1974) gibi müfessirler ise ayetin sebab-i nüzülü ve iç bütünlüğü gibi bağlamsal açıklamaları dikkate almakla beraber lafzın umuma hamledilmesini gerekli görmüşlerdir.<sup>28</sup> Onların bu noktada usul-i fıkhıta önemli tartışma konularından biri olan, tefsir ilminde de uygulama alanı bulan "İtibar sebebin hususîliğine değil, lafzın umumîliğinedir" ilkesinden<sup>29</sup> hareket ettikleri anlaşılmaktadır.

Bu müfessirlerden söz konusu ayet bağlamında bu ilkeyi açıkça vurgulayan âlim Şinķī olmuştur. Şinķī ayetin siyakından burada kastedilen kimselerin kâfirler olduğunun anlaşıldığını, Kur'an'ın zâhiri ve mezkur sebab-i nüzul rivayetinin bunu ifade ettiğini, ancak bu durumun anılan ilkeye binaen ayetin umumileştirilmesine engel teşkil etmeyeceğini dile getirmiştir.<sup>30</sup> Ancak onun burada kullandığı Kur'an'ın zâhiri ifadesi ilk grupta yer alan müfessirler gibi lafzın zâhirini esas aldığı anlamına gelmemektedir. Bu husustaki açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla o, bununla aslında ayetin siyakını yani içinde yer aldığı anlam bütünlüğünü kastetmiştir. Buna rağmen "İtibar sebebin hususîliğine değil, lafzın umumîliğinedir" ilkesine binaen bağlamı aşan bir değerlendirmede bulunmada herhangi bir sakınca görmemiştir.

Öte yandan *وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدًّا* ayetini umuma hamleden müfessirlerden İbn Āşūr, ayetteki anlatımın özel bir sebep ve karineye binaen gelen umumî bir ifadeye benzediğini, sonraki

<sup>25</sup> Ālūsī, *Rūhu'l-meânî*, 8/283.

<sup>26</sup> Ebū Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahibi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 6/65.

<sup>27</sup> Bu rivayetle ilgili değerlendirmelerde erken dönem âlimlerinin de benzer kaygılardan hareket ettikleri görülmektedir. Bu âlimlerden Ebū Ca'fer et-Taḥâvî'ye (ö. 321/933) göre, bu diyalogta Rasûlullah'ın söz konusu ayeti iktibas etmesi onun durumdan memnuniyetsizliğini değil, aksine onu takdir ettiğini gösterir. Bk. Ebū Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Taḥâvî, *Şerhu müşkili'l-aşar*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1415/1994), 12/221.

<sup>28</sup> Ebū Muhammed b. Mes'ûd el-Beğavî, *Mealimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. (Beyrut: Dâru Taybe, 1417/1997), 5/181; `Alâuddîn `Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/168.

<sup>29</sup> Ömer Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında "İtibar Sebebin Hususîliğine Değil, Lafzın Umumîliğinedir" İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), XV.

<sup>30</sup> Bk. Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinķî, *Advâu'l-beyân fî idâhi'l-Kur'ani bi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3/302.

çağlarda gelecek olan tüm insanlığı kapsadığını dile getirmiştir. Ayette söz konusu edilen cedelin de batıl yollarla yürütülen bir tartışma cinsinden olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre ayette özel anlamda kâfirler kastedilmiş olsa da genel anlamda tüm insanlardan söz edilmiştir. Çünkü İbn Âşûr'a göre kâfirlerle ilgili açıklama bu ayetin siyakında gelen *وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ* ayetinde yer almıştır. Böylece Zeccâc'a göre *وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا* ayetinin, devamında gelen *وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ* ayetinden hareketle özel olarak (husus) kâfirlerle ilişkili olduğuna delil getirilmesine karşın, aynı ayeti İbn Âşûr, *وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا* ayetinde kastedilen kimselerin kâfirler olmadığına delil gösterir. Çünkü ona göre *وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا* ayeti *وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ* ayetine bir giriş ve hazırlık mahiyeti taşır. İbn Âşûr'u ayetin teviliyle ilgili böyle bir değerlendirmeye iten sebeplerin başında Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasındaki konuşmanın geçtiği hadise merkezi bir rol biçmesi ve cedel ve münazaranın insana has bir özellik olduğu biçimindeki genel kabule dayanması olduğu söylenebilir.<sup>31</sup>

Böylece görülmektedir ki ayetle ilgili temelde iki ayrı yaklaşım ortaya çıkmıştır: Ayetin bağlamını esas alan Taberi ve Zeccâc'ın yaklaşımı ile mezkur hadisin de desteğiyle ayeti zâhiri anlamıyla okuyan diğer müfessirlerin yaklaşımı. Burada vurgulamak gerekir ki Taberi ile Zeccâc'ın ayeti daha hususî anlamda değerlendirmeleri ayetin umuma teşmil edilmesine karşı çıktıklarını göstermeyebilir. Çünkü onlar bu açıklamalarıyla ayetin nüzul ortamındaki anlamını tespit etme çabası sergilemişler, ancak ayetin sonraki çağlarda gelen kimseler açısından ne ifade ettiği konusuna değinmemişlerdir. Açıkçası ayetin özel bir sebebe binaen gelmesi onun insanda var olan sürekli kendini haklı çıkarma ve bunun için tartışmaya girmekten kaçınmama gibi benmerkezci tutuma işaret etmiş olmasına engel değildir. Nitekim çok sayıda müfessirin anılan sebab-i nüzul rivayetini gündeme getirmeksizin ayette mevzu bahis olan insan hakkındaki bu değer hükmünü genelleştirdikleri ve konuyu kâfir/müşrik kimselerle sınırlamadıkları müşahede edilmektedir.<sup>32</sup> Râğıb el-İsfahânî de ilgili ayet bağlamında tartışma ve münazaranın nâdir durumlar dışında insanın ayrılmaz bir niteliği olduğunu vurgulamıştır.<sup>33</sup>

Aslına bakılırsa, sebab-i nüzul rivayetiyle sınırlamaksızın ayette genel anlamda insana has bir karakteristik özellikten bahsedilmiş olması akla aykırı gelmemektedir. Hz. Peygamber'le Hz. Ali arasında geçtiği bildirilen mezkur olayda Rasûlullah'ın, damadı Ali'nin tartışma üslubuna ben-

<sup>31</sup> Muḥammed et-Ṭâhir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-temwîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 15/347-348.

<sup>32</sup> Mesela bk. Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf an ḥakâiki ğavâmiḍi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vucûbi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/729; İbn Aṭıyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 3/524.

<sup>33</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Şafvân Adnân ed- Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 730.

zer sözleri üzerine “İnsan tartışmaya her şeyden daha düşkündür.” ayetini okuması ayetin hükmünün kâfir/müşrik insanla sınırlı olmadığı kanaatini taşıdığını gösterir. Zira hangi inanca mensup olursa olsun genel olarak insan ortak özelliklere ve zaaflara sahiptir. Bu nedenle ayetten böyle bir çıkarımda bulunulmasında bir sakınca olmasa gerektir. Şu halde bu örnekte Hz. Peygamber’in ayetle istişhâdda bulunduğunda bağlamın dışına çıktığından söz edilebilse bile bunun makbul olmayan bir değerlendirme biçimi olduğu iddia edilemez. Zira Hz. Peygamber’in ayetlere yaklaşımının bağlayıcı olduğu izahtan varestedir. Ayrıca ayetin iç bağlamıyla ilgili de her zaman sabit ve standart bir sonuca ulaşılmasının mümkün olmadığı dikkate alındığında ayetin umuma hamledilmesinin haklılığı güç kazanır. Arz ettiğimiz üzere aynı ayetin iç bütünlüğüyle ilgili Zeccâc tarafından serdedilen yaklaşım ile İbn Âşûr tarafından sergilenen bakış açısının birbirinden farklı olması bu değerlendirmemizi haklı kılmaktadır.

## 1.2. İfk Hadisesi Hakkındaki İfadenin Başka Konuda Kullanılması

Rivayette şöyle anlatılır: Birisi yeğeninini içki içtiğini söyleyerek onu Abdullah b. Mes`ud’a getirir. İbn Mes`ud da söz arasında İslam’da ilk had uygulamasının hırsızlık yapan bir kadının elinin kesilerek gerçekleştirildiğini anlatır. Bunu duyan Rasûlullah’ın yüzünün rengi atar ve *وَلْيَعْفُوا... / ...Affetsinler ve bağışlasınlar. Allah’ın kendilerini bağışlamasını istemezler mi? Şüpheli yok ki Allah bağışlaması bol, merhameti sonsuz olandır.*<sup>34</sup> ayetini okur.<sup>35</sup>

Bilindiği gibi bu ayet İfk hadisesinde Hz. Âişe’ye yönelik iftira kampanyasına adı karışanlardan biri olan Mişâh b. Üşâşe’ye (ö. 34/654) bu davranışından dolayı Hz. Ebû Bekir’in kızgınlıkla daha önce yapageldiği yardımı keseceğine dair yemin etmesi üzerine iner ve ayette varlıklı mü’minlerin akraba ve yoksullara infakta bulunmayacaklarına dair yemin etmemeleri, hata ve kusurlarından dolayı onları bağışlamaları tavsiye edilir.<sup>36</sup>

Bu rivayete göre ayetin hangi bağlamda indiği gayet açıktır. Ancak ayetin bağlamına odaklanıldığında burada iki mesele ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi, aslen belli bir olaydan söz eden bu ayetin sonraki zamanlarda başkaları için delil olup olmayacağı, ikincisi ise ayetin içinden bir cümle ya da bölümden istişhâd ve iktibasta bulunulmasının uygun addedilip edilmeyeceği konusudur.

<sup>34</sup> en-Nûr 24/22.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/245 (hadis no: 3711). Bu rivayetin sıhhati konusunda kaynaklarda herhangi bir olumsuz görüşe yer verilmemiştir.

<sup>36</sup> Buḥārî, “Tefsîr” 24/6; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/223; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, 4/36.

Öncelikle vurgulamamız gerekir ki belli bir olay üzerine inen bir ayetin o olay ya da olayın failleriyle sınırlı olduğuna dair bir delil olmadıkça ayetin hüküm ya da mesajının genel olduğuna hükmedilmesi gerekir. Tarih boyunca âlimlerce konuya bu şekilde yaklaşılmıştır. Söz gelimi Mâtürîdî, mezkur ayet bağlamında sebep-i nüzul rivayetini kaydettikten sonra ayetin her ne kadar Hiz. Ebû Bekir hakkında inse de benzer durumda olan herkesi kapsamına aldığı bildirmiştir. Ona göre Kur'an herhangi bir kişi ya da olay hakkında inse de aynı nitelikte başka kişi ve olaylar bu hükümde ortaktır.<sup>37</sup> Binaenaleyh, burada bağlamın gözetilmediği gerekçesiyle Hiz. Peygamber'in ayetten iktibasta bulunmasının uygun olmadığı söylenemez. Zira her ne kadar bağlam dışı olsa da ayetin ilgili kısmının sadece nüzul sebebiyle ilgili konuda değil başka konularda da işlevsel kılınabileceği açıktır.

İkinci mesele ayetin bütününe değil de bir kısmının ayetteki konunun dışında iktibas edilmesinin Kur'an'ı bağlam dışı yorumlama anlamına gelip gelmeyeceğidir. Anılan olayda Hiz. Peygamber'in İfk hadisesi bağlamında inen ayetin iftira günahını işleyen bir kimsenin affedilip bağışlanması tavsiyesini içeren kısmını yine içki içme günahını işleyen bir kimsenin bağışlanmasının tavsiye edilmesi bağlamında iktibas edilmesinin Kur'an'ın genel yaklaşımına uygun olduğu açıktır. Bu durumda herhangi bir ayetin ya da ayet pasajının ya da cümlesinin iktibas edilmesinin uygun olup olmadığı hususunda o ayetin lafzî çerçevesiyle, vermek istediği mesajla ve Kur'an'ın bütünlüğüyle mutabık olması şeklindeki ilke kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır. Bu durumun aksine ayetten iktibasta bulunabilmesi ayetin bağlamıyla sınırlı hâle getirildiği takdirde bu, öncelikle nebevî uygulamaya aykırı bir durum ortaya çıkaracaktır. İkinci olarak da ayetlerin hayatla iç içeliği ve işlevselliğine set çekilmiş olacaktır.

### **1.3. Hakiki Anlamda Kullanılan İfadenin Mecaza Hamledilmesi**

Rivayete göre Hiz. Peygamber evine gelen bir kadının kim olduğunu sorduğunda bu kimsenin Ümmü Hâlid Bintü'l-Esved b. Abdi Yağûs olduğu söylenir. Bunun üzerine Hiz. Peygamber *der. 38* *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ*

Bu ifadenin *يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ* kısmının, yer aldığı ayetlerin tamamında gerçek anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>39</sup> Bu ayetlerde Allah, ölü tabiattan ya da nutfeden bitkileri ve diğer can-

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/536.

<sup>38</sup> Ebû Bekir b. Ebû Âşım eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-meşânî*, thk. Bâsim Fayşal Ahmed (Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991), 6/141; Ebu'l-Kasım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 25/95. Rivayetin sihhati konusunda herhangi bir olumsuz görüşe rastlanmamıştır.

<sup>39</sup> Âli İmrân 3/27; el-En`âm 6/95; el-A`râf 7/57; Yûnus 10/31; er-Rûm 30/19.

lıları yaratmasını kudretinin bir nişanesi ve öldükten sonra dirilişin delili olarak sunmaktadır.<sup>40</sup> Ayetlerin siyak sibakının gösterdiği mana budur. Anılan rivayette ise diri (el-ḥay) ile mü'min, ölü (el-meyyit) ile de kâfir kastedilerek ifadeye mecazî bir anlam yüklendiği gözlenir. Bu açıklama ayrıca Hz. Ömer (ö. 23/644), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) ve Hasan-ı Başrî'den (ö. 110/728) tefsir rivayeti olarak nakledilmektedir.<sup>41</sup> Tefsirlerde ise genelde bağlama uygun olan mana üzerinde durulmakla beraber söz konusu mecazî manaya da yer verilir.<sup>42</sup> Ancak Mâtürîdî'nin dünyaya gelen birisinin bülüğa erene kadar Müslüman ya da kâfir olmakla tavsif edilemeyeceği gerekçesiyle ayetin mecaza hamledilmesine karşı çıktığı görülür.<sup>43</sup> Ne var ki bu itirazın yerinde olduğu söylenemez. Çünkü bu yorumda dirinin mü'min, ölünün de kâfir olarak adlandırılması sorumluluk çağından önce değil, mükellef sayıldığı dönem dikkate alınarak yapılmış olan bir tavsiften ibarettir.<sup>44</sup> Kur'an'da Hz. Nûh'un kavmi hakkındaki şikayetini Allah'a arz ederken kullandığı **إِنَّكَ إِن تَذَرُهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا** / *Eğer sen onları bırakırsan kullarını yoldan çıkarırlar. Üstelik âsi ve kâfir nesiller dünyaya getirirler.*<sup>45</sup> şeklindeki yakarışında da bu görülür. Diğer taraftan Kur'an'da el-mevtâ (ölüler) kelimesiyle kâfirlerin kastedildiği, böylece kelimenin mecaza hamledildiği örnekler de bulunmaktadır.<sup>46</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ayet iktibasına konu olan ibare her ne kadar yer aldığı ayet bütünlüğünde mecaza hamledilmeyip hakiki anlamda kullanılmış olsa da başka ayetlerde bu kullanımın karşılığının bulunduğu görülmektedir. Bu da söz konusu yaklaşımın gayr-i makbul adedilmesine engeldir.

#### 1.4. Yeniden Yaratılışla İlgili Ayetin Kıyamet ve Haşir Sahneleriyle İlişkilendirilmesi

Rivayette şöyle anlatılır: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: Sizler mutlaka yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak haşır olunacaksınız. Bu sözlerin ardından Rasûlullah şu ayeti okudu: **كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ** / *Biz ilkin onu nasıl yaratmışsak yeniden dirilteceğiz. Bu üzerimize*

<sup>40</sup> Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*, 68.

<sup>41</sup> Ali b. Ca'd el-Bağdâdî, *Müsnedu İbni'l-Ca'd*, thk. Âmir Aḥmed Ḥayder (Beirut: Müessesetu Nâdir 1410/1990), 469; Ebu'l-Hasen `Ali b. Muḥammed el-Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-ıyün*, thk. es-Seyyid İbn Abdî'l-maḥşud (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/304.

<sup>42</sup> Örneğin bk. Ṭaberî, *Cami' u'l-beyan*, 5/310-311; Ebû Ca'fer en-Neḥḥâs, *Meâni'l-Ḳur'an*, thk. Muḥammed Ali es-Şabûnî (Mekke: y.y., 1409), 5/250.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlat*, 8/259.

<sup>44</sup> Bu anlatım biçimi belâgat ilminde mecâz-ı mürsel başlığı altında bir şeyin gelecekteki hâliyle anılması anlamında "bi'tibâri'levl", "bi'tibâri mâ seyekûn" gibi ifadelerle tanımlanır. Bk. Muḥammed b. Arafe ed-Desûkî, *Haşiyetu'd-Desûkî `ala Muḥtaşari'l-Meâni li Sa'di'd-Dîn et-Teftazânî*, thk. Abülḥamîd Hindâvî (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 4/47; Abdurrahmân b. Ḥasen Ḥabenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye* (Dimaşq: Dâru'l-Ḳalem, 1416/1996), 2/280 ; Ali Bulut, *Belâgat Meânî, Beyân, Bedî`* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 200.

<sup>45</sup> Nûḥ 71/27.

<sup>46</sup> Bk. el-En`âm 6/36; en-Neml 27/80; er-Rûm 30/52.



*aldığımız bir vaattir. Biz bunu elbette yapacağız.*<sup>47</sup> Kıyamet günü elbise giydirilecek ilk kişi İbrâhîm'dir. Şüphesiz ashabımdan bazı kimseler sol tarafa doğru götürülecekler. Ben de 'ashahım, ashabım!' dediğimde Allah bana "Sen onların arasından ayrıldığından beri onlar ökçelerinin üzerine geri döndüler. Ben de bunun üzerine Allah'ın salih kulunun (Hz. İsa'nın) söylediği şeyi söylerim: "Ben onların aralarında iken ne yaptıklarını görüyordum. Sen benim canımı aldıktan sonra ise onların ne yapıp ettiklerini gören sendin. Eğer onlara azap edeceksen onlar senin kulların, onları bağışlasan da şüphesiz büyük ve hikmetli olan sensin."<sup>48</sup>

Bu rivayete ilgili yapılan bir değerlendirmede Hz. Peygamber'in okuduğu bildirilen bu ayeti bağlam dışında kullandığı ileri sürülmüştür. Rivayetin muhtelif versiyonlarında "Sonra Rasûlullah şu ayeti okudu", "şöyle dedi" gibi ifadeler yer alıp bazılarında doğrudan ayetin zikredilmesine dayanılarak ayetin rivayete sonradan dercedilmiş olduğu ihtimali gündeme getirilmiştir. Yine anılan rivayette ashabın irtidat etmekle itham edilerek toptan mahkum edildiği iddia edilmiş, böylece bu rivayetin siyasi kamplaşmaların ürünü olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>49</sup>

Bu mülahazalarla ilgili şunları söyleyebiliriz: Anılan rivayetin kimi varyantlarında "Sonra Rasûlullah şu ayeti okudu", "şöyle dedi" gibi ifadelerin, kimisinde de doğrudan ayetin zikredilmesinin bu ayetin oraya sonradan eklendiğine delil kabul edilmesi mümkün değildir. Bu durumun aksine aralarında herhangi bir çelişki bulunmamasına binaen rivayetin farklı tariklerinin birbirini desteklediğinden bile söz edilebilir. Zira rivayette "Sonra Rasûlullah şu ayeti okudu" denmesiyle "şöyle dedi" ifadesinin kullanılması arasında sonuç itibarıyla bir fark olmasa gerektir. Zira her iki ifadenin ardından ayet zikredilmiştir. Bu ifadelerin hiçbirisinin kullanılmayıp Rasûlullah'ın sözlerinin devamı olarak doğrudan ayetin zikredilmesi de rivayete ilgili herhangi bir zaaf olduğunu göstermez. Çünkü dillendirilen metnin ayet olduğu açıktır. Esasen ayet iktibaslarında uygulama da bu şekilde olmaktadır. Ayet iktibaslarında söz arasında ayet metinlerinin ayet oldukları belirtilmeksinin alıntılı olduğu görülmektedir. Bu durum sahâbeden bu yana tarih boyunca başvurulan bir yöntem olmuştur.<sup>50</sup> Anılan iddiaya göre bu rivayette ashabın, en azından konuşma esnada orada hazır bulunanların Hz. Peygamber'den sonra irtidat etmekte olduğunun kastedildiğinden bahisle rivayetin olumsuz bir değerlendirmeye tâbi tutulmasına gelince bu yaklaşımın mesnetten yoksun olduğu

<sup>47</sup> el-Enbiyâ 21/104.

<sup>48</sup> Buḥārî, "Eḥdîşü'l-enbiyâ", 10 (hadis no: 3350); "Rikâk", 45 (hadis no: 6526). Tirmizî'de bu hadisin hasen ve sahih olduğu kaydedilmiştir. Bk. Tirmizî, "Kıyâme" 3. Dârimî'nin *Sünen*'ini tahkik eden Hüseyin Selim Esed de bu rivayetin senedinin sahih olduğunu dile getirmiştir. Bk. Ebû Muḥammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), 3/1847.

<sup>49</sup> Bk. Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*, 65-66.

<sup>50</sup> Bu hususta pek çok örnek için bk. Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muḥammed eš-Şeâlibî, *el-İktibâs mine'l-Kur'ani'l-kerim*, thk. İbtisâm Merhûn es-Şaffâr (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1412/1992), I, 199-205.



görülmektedir. Zira rivayette kullanılan ashâb tabirinin daha sonra hadis ilminde terimleştiği içerikle kullanıldığı kesin olarak söylenemez. Hadisteki bu ifade Hz. Peygamber zamanında Müslüman olan ancak daha sonra dinden çıkan kimseler olarak da anlaşılabilir. Nitekim Suyûfî ve Kaştallânî bu kimselerin Hz. Ebû Bekir döneminde dinden çıkan kimseler olduklarını söylemişlerdir.<sup>51</sup> Kaldı ki rivayetin farklı tariklerinde irtidat edecekleri bildirilen kimseler hakkında “bi ricâlin min ümmetî” (ümmetimden kimseler), “ünâsen min ashâbî” (ashabımdan bazı kimseler), “bi ricâlin min aşhâbî” (ashâbımdan bazı kimseler)<sup>52</sup> ifadelerinin kullanılması konuşma esnasında orada hazır bulunanlara yönelik bir ima taşıdığını kanıtlamaz.

Bu rivayette Hz. Peygamber’in “*Sizler mutlaka yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak haşır olacaksınız.*” şeklindeki ifadelerinin ardından insanoglunun ilk olarak dünyada yaratıldığını bildiren **كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ** ayetini okumasının bağlama uygun olup olmadığı meselesine gelince esasen burada üzerinde durulması gereken husus böyle bir değerlendirme biçiminde durum bağlamının dikkate alınmamış olmasıdır.<sup>53</sup> Çünkü burada söz konusu olan, ayetin tefsirinin yapıldığı ve ait olduğu tarihsel vasata göre anlamının ortaya konulduğu bir ortam değildir. Rivayette anlatıldığına göre burada yapılan sadece dile getirilen açıklamayla uyumlu bir ayetin zikredilmesinden ibarettir. Şu halde burada konuyu ilgili hadisin yer aldığı durumu hesaba katarak değerlendirmek gerekmektedir. Öte yandan bu açıklama her ne kadar ayetin bağlamını bütünüyle ortaya koymasa bile ondan bağımsız da değildir. Kıyamet gününde insanların yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak haşır edileceğinin söylenmesi onların yeniden diriltileceği inancını da içerir. Hadiste betimlenen haşır sahnesinin yeniden diriltilemeyle birlikte başlayacak bir süreç olması itibarıyla **كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ** ifadesinde belirtilen diriltmenin çıplak, yalın ayak ve sünnetsiz olarak gerçekleşeceği şeklindeki açıklamalar da<sup>54</sup> bu durumu teyit etmektedir.

Taberî’ye göre bu rivayet, ayetin insanların dünyada ilk olarak yaratıldıkları gibi kıyamet gününde de yeniden yaratılacakları manasına geldiği yönündeki değerlendirmenin doğru olduğunu gösterir.<sup>55</sup> İbn Aţıyye de ayetin anlam ihtimallerinden biri olarak insanlığın dünyaya ilk olarak çıplak, yalın ayak ve sünnetsiz geldiği gibi kıyamet gününde de aynı şekilde yaratılacak olmasından

<sup>51</sup> Celâluddin es-Suyûfî, *et-Tevşih şerhu’l-Cami’i’s-şahih*, thk. Rıdvan Câmî` Rıdvan (Riyad: Mektebetu’r-Rüsd, 1419/1998), 5/2224; Ahmed b. Muhammed el-Kaştallânî, *İrşadu’s-sarı li şerhi Şahihî’l-Buhârî* (Mısır; el-Matbaatu’l-emiriyeti’l-Kübrâ, 1323), 5/418.

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/9 (hadis no: 2096); Buhârî, “Ehâdisü’l-enbiyâ”, 10 (hadis no: 3350); “Rikâk”, 45 (hadis no: 6526); Müslim, “Cennet”, 14.

<sup>53</sup> Durum bağlamıyla ilgili çeşitli örnekler için bk. Aksan, *Anlambilim*, 96-97.

<sup>54</sup> Bk. Ebu’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsiru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu’n-Neyl (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî el-Ĥadîşe, 1410/1989), 475; Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 16/427.

<sup>55</sup> Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 10/147.

söz etmiş ve anılan hadisin bu tefsiri desteklediğini dile getirmiştir.<sup>56</sup> Bu yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda ise anılan hadisin ayetin bağlamına aykırı olması şöyle dursun, onu açığa kavuşturmada destekleyici bir unsur hâline geldiği anlaşılmaktadır.

Buradan hareketle Kur'an'ın tefsir edilmesiyle, onun herhangi bir söz, düşünce ya da eylemin gerekçelendirilmesi ya da desteklenmesinde iktibas edilmesi arasında fark gözetilmesinin gerekli oluşu ortaya çıkmaktadır. İlkinde bağlama riayet önemli bir ilke olarak kabul edilirken diğerinde bağlamla mutabakat şartı yerine bağlamla çelişmeme yeterli bir şart olarak kabul edilmelidir.<sup>57</sup> Çünkü bir ayetin tefsir edilmesindeki durum bağlamı ile o ayetten iktibasta bulunulduğu vasat ve amaç birbirinden farklıdır. Bu itibarla anılan ayet iktibasının bağlama aykırı olduğundan söz edilmesi yerine bu tür mülahazaların ilgili hadisin bağlamını dikkate almaktan kaynaklandığını söylemekte bir sakınca olmasa gerektir.

### **1.5. Ehl-i Kitab Hakkındaki Ayetin Müslümanlar Hakkında Kullanılması**

Rivayette şöyle anlatılır: Kinde kabilesinden İmrū'l-Ḳays b. Ābis adında bir kimse Hadramevli biriyle<sup>58</sup> bir arazi konusunda anlaşmazlığa düşerek Rasūlullah'a başvururlar. Rasūlullah Hadramevli olanın haklılığına delil getirmesine, İmrū'l-Ḳays'ın da yemin etmesine hükmeder. Elinde hiçbir delil olmayan Hadramevli "Yâ Rasūlallah! Eğer ona yemin etme imkânı verirsen Allah'a yemin olsun ki (veya Kâbe'nin Rabbi'ne yemin olsun ki) arazim elden gidecek. Bunun üzerine Allah'ın Rasūlü "Kim kardeşinin malına el koymak için yalan yere yemin ederse Allah'a kavuştuğunda O'nu kendisine karşı öfkeli bir hâlde bulur." buyurur. Recā b. Ḥayve dedi ki: Rasūlullah ardından *إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* / Allah'a verdikleri sözleri ve yeminlerini az bir bedelle değiştirenlerin ahirette hiçbir nasipleri olmayacaktır. Üstelik Allah onlarla konuşmayacak, kıyamet günü yüzlerine bakmayacak ve onları arındırmayacaktır. Onları acıklı bir azap beklemektedir<sup>59</sup> ayetini okudu.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> İbn Aṭṭıyye, *el-Muḥarraru'l-veciz*, 4/102.

<sup>57</sup> Mantık terimleriyle ifade edecek olursak bunlardan ilki aynılık, diğeri ise çelişmezlik ilkesiyle karşılanabilir. Bilgi için bk. Necip Taylan, *Mantık -Tarihçesi-Problemleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1988), 105-107.

<sup>58</sup> Bu olayın ayrıca Eş`aş b. Ḳays adlı şahabi ile bir Yahudi arasında geçtiği de bildirilmektedir. Bk. Ebū Uşmān Saīd b. Maşşūr, *et-Tefsir min Süneni Saīd b. Maşşūr*, thk. Sa`d b. Abdullah (b.y.: Dāru's-Şumay`i, 1417/1997), 3/1053.

<sup>59</sup> Āl-i İmrān 3/77.

<sup>60</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 29/254 (hadis no: 17716). Buḥārî'de geçen benzer bir rivayette bu tartışmanın Eş`aş b. Ḳays ile bir başka kişi arasında bir su kuyusu hakkındaki anlaşmazlık üzerine yaşandığı anlatılır. Buḥārî, "Aḥkām", 30 (hadis no: 7183). Bu rivayetin sıhhati konusunda kaynaklarda herhangi bir olumsuz değerlendirmeye rastlanmamıştır.

Bu rivayetin benzeri, ayetin sebab-i nüzulü bağlamında da zikredilmiştir.<sup>61</sup> Buḥārî’de yer alan diğer bir rivayette ise şöyle anlatılmıştır: “Bir kişi yemin ederek bir malı ögüyor, bir Müslümanı kandırmak için o mala hiç kimsenin vermediği parayı ödediğini söylüyordu. Bunun üzerine İNَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا” ayeti indi<sup>62</sup>

Buna göre ayet, genel olarak yalan yere yemin edenleri kıyamet günü nasıl bir akıbetin beklediğinden bahsetmiş olmaktadır. Ancak bu ayetin sebab-i nüzulü bağlamında başka rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birine göre ayet Tevrat’ta Yahudiler’e Hz. Peygamber’in vasıfları anlatılmasına ve ona tâbi olmaları emredilmesine rağmen onların kitaplarında bunu halktan gizlemeleri, karşılığında az bir dünyalık menfaate razı olmaları üzerine indirilmiştir.<sup>63</sup> Bu bağlamda yine Hasan-ı Başrî ve İkrime’den bu ayetin, kendi elleriyle yazdıklarının Allah’tan olduğuna yemin eden bir grup Yahudi din adamı hakkında indiği rivayeti de bu rivayeti desteklemektedir.<sup>64</sup>

Buna göre ilk gruptaki rivayetler dikkate alındığında ayette Allah’a verilen sözle (بِعَهْدِ اللَّهِ) yalan yere yeminden kaçınmak suretiyle O’na itaat etmenin ve isyandan uzak durmanın gerekli olduğundan, ikinci gruptaki rivayetlere göre ise ayette Allah’ın Tevrat’ta Hz. Peygamber’e tâbi olmalarını emretmesi ve bunu halktan gizlememeleri, Yahudi hahamlarının bu hususta kendi uydurdukları bir bilgiyi Allah’a izafe etmemeleri ve yalan yere yemin etmemeleri gerektiğinden bahsedilmiş olmaktadır.

Çok sayıda müfessirin bu rivayetler arasında tercihte bulunmadığı ve ayetin manasını her iki rivayete göre açıklamakla yetindikleri gözlenmektedir. Buna karşın müfessirlerden Muḳātil, Ṭaberî, Zemaḥşerî, Ebū Ḥayyān, İbn Keşîr ve Şevkānî’nin bu ikinci rivayeti esas aldığı görülmektedir. Bu müfessirlerden Ebū Ḥayyān’a göre zâhire bakıldığında bu ayetin Ehl-i Kitâb hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ayetin siyak-sibakı bunu göstermektedir. Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr’un da benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Râzî ise her iki rivayeti de bir noktada cem ederek ayetin bu anlamların hepsine hamledilmesinin uygun olacağını ifade etmektedir. Çünkü ona göre İNَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ibaresinin kapsamına Allah’ın emrettiği, hakkında delil bulunan hususlar, peygamberden alınan sözler ve kişilerin kendilerini ilzâm ettiği her türlü mükellefiyet girmektedir. Çünkü bunların hepsi yerine getirilmesi gereken sorumluluklardandır.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Saïd b. Manşûr, *et-Tefsîr min Süneni Saïd b. Manşûr*, 3/1053-1054; Buḥārî, “Şehādât”, 18.

<sup>62</sup> Buḥārî, “Büyü”, 27.

<sup>63</sup> Ṭaberî, *Câmi`u'l-beyân*, 3/65.

<sup>64</sup> Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur`ân*, 2/300; Vâhîdî, *Esbâbu'n-nüszûl*, 112.

<sup>65</sup> Muḳātil, *Tefsîr*, 1/285; Ṭaberî, *Câmi`u'l-beyân*, 3/65; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/376; Ebū Ḥayyān, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/225; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur`âni'l-ażîm*, 2/62; Şevkānî, *Fethu'l-kadir*, 1/405.

Bütün bu açıklamalar dikkate alındığında ayette Yahudiler'in Hz. Peygamber'e karşı tutumlarının mı, Tevrat'ı tahrif etmelerinin mi yoksa insanların birbiriyle arazi, su kuyusu ya da alacak konusunda anlaşmazlığa düşüp yalan yere yemin etmelerinin mi söz konusu edildiği hususunun tartışmalı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu da ayetin spesifik anlamda hâricî bağlamının tespitini güçleştirmektedir. Söz gelimi bu rivayetlerden ayetin Yahudiler'in Tevrat'a ya da Hz. Peygamber'e karşı tutumları hakkında indiği rivayetler dikkate alındığında Hz. Peygamber'in anılan ayeti okuması bağlam dışı kabul edilebilecektir. Oysa meseleye bu şekilde bakmak yerine Hz. Peygamber'in ayeti olayla ilgili olarak iktibas ettiği hususu göz önünde bulundurularak, Râzî'nin de isabetle dile getirdiği gibi, ayetin bu manaların hepsini içine aldığı kabul edildiğinde sorunun çözümlüne yaklaşılmış olacaktır.

### **Sonuç**

Hız. Peygamber döneminden itibaren ayetlerle iktibas uygulamasına zaman zaman bir söz yahut eylemin haklılığını kanıtlama veya doğrulunu teyit etme amacıyla başvurulmuştur. Ne var ki bu hususta bazı durumlarda Kur'an'ın genel mesajıyla bağdaşmayacak söz ve tutumlara meşruiyet devşirmede de aynı yolun izlendiği müşahede edilmektedir. Bu da Kur'an'a yaklaşımda suistimalere kapı aralamıştır. Bu nedenle ayetin anlaşılmasında bağlamın gözetilmesinin bir anlama ilkesi olarak vaz edildiği müşahede edilmektedir. Ancak bu ilkenin katı ve tavizsiz biçimde uygulanmasının da beraberinde Hz. Peygamber'den nakledilen kimi ayet iktibaslarının bağlam dışı yorumlar başlığı altında gündem dışına itilmesi gibi bir mahzuru beraberinde getireceği açıktır. Zira belli bir şahıs, konu ya da olay üzerine inen ayetin sadece o konuyla sınırlandırılması ve başka bir konuyla irtibatlandırılmayacağını iddia edilmesi o ayetlerdeki pasajlarda yer alan genel geçer değer hükümlerinin de dikkate alınmaması demektir. Bunun ise Kur'an'a yaklaşımla ilgili sağlıklı bir tutum olmadığı açıktır.

Günümüzde haklı bir gerekçeyle de olsa ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında bağlama riayet vurgusunun Hz. Peygamber'den nakledilen kimi ayet iktibaslarıyla bağdaşmadığı müşahede edilmektedir. Bu durumun ayetlere bakışla ilgili sonraki dönemlerde etkili olan bir Kur'an tasavvurundan kaynaklandığı söylenebilir. Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında Müslümanlar'ın gündelik hayatlarında anahtar bir role sahip olan Kur'an'ın sadece ayet/sûre bütünlüğü içinde ele alınmasının yanı sıra ayetlerin aslı anlamları dışında tâlî anlam katmanları da gündeme getirilmiştir. Ayet bölümlerinin konu bütünlüğünden uzak biçimde yani bağlamından kopuk olarak ele alındığı izlenimi uyandıran açıklamalara rastlanmaktadır. Ancak günümüz Müslümanları için referans olma niteliğini hâiz nüzul asrındaki bu anlayışın bir sorun teşkil edeceği sanılmamalıdır. Zira her ne

kadar bu rivayetlerden bir kısmı ilgili ayet bütünlüğündeki bağlamın dışında olsa da Kur'an'ın iç bütünlüğüyle uyumludur. Ayrıca bu açıklamalarda ayetlerdeki lafızlara o dönemde kullanılmayan anlam içeriklerinin yüklenmesi gibi bir durum söz konusu olmamıştır. Esasında Kur'an yorumlarında bağlamın gözetilmesi ilkesinin hizmet etmesi gereken amaçlardan biri bu olmalıdır. Bu kriter gözetildiğinde ayet iktibaslarında manipülasyonların ve her dileyenin dilediği gibi ayetleri alıntılamanın önüne geçilebilecektir. Buna mukabil, böyle bir kapı açılması hâlinde ayet iktibasında bulunacak kişilerin bunu suistimal etmeleri elbette hâlâ mümkündür. Ancak aynı sorunun ayet iktibaslarında bağlamın gözetilmesi ilkesinin bir denetim unsuru olarak vaz edilmesi hâlinde de söz konusu olabileceği unutulmamalıdır. Dolayısıyla aksine bir karine olmadıkça bir lafzın umuma hamledilmesinde yorumun sıhhati açısından bir problem gözükmemektedir. Bu itibarla, Hz. Peygamberden nakledilen ve günümüze intikal eden ayet iktibaslarıyla ilgili sahih rivayetlerin bağlam dışı olduğu gerekçesiyle devre dışı bırakılmaması gerekmektedir. Nitekim tarih boyunca müfessirlerin yaklaşımları da genellikle bu doğrultuda olmuştur. Ayrıca ayetlerin dış bağlamı ve nüzul ortamının tespitinin her zaman kolay olmaması ve bu hususta genel geçer ve tek yönlü bir rivayet malzemesinin bulunmaması, belli ayetler hakkında birbirinden farklı bir hayli rivayetle karşılaşılrken çoğu ayet hakkında elimizde herhangi bir rivayet olmaması ayetlere bağlamsal yaklaşımda daha ihtiyatlı bir tutumun benimsenmesi gerektiğini teyit etmektedir.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Bayram DEMİRCİGİL

**Finansman / Funding:**

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

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaüt, Âdil Mürşid vd. 45 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2020.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2009.
- Âlûsî, Şihâbuddin Maḥmûd b. Abdillâh. *Râḥu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-aẓîm ve's-seb'î'l-meşânî*. Thk. Ali Abdalbârî Açıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Bağdâdî, Ali b. Ca'd b. Ubeyd. *Müsnedu İbni'l-Ca'd*. Thk. Âmir Ahmed Ḥayder. Beyrut: Müessesetu Nâdir 1410/1990.
- Beğavî, Ebû Muḥammed b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Muḥammed Abdullah en-Nemir vd. 8 cilt. Beyrut: Dâru Ṭaybe, 1417/1997.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâil. *el-Câmi`u'l-müsnedu's-Şaḥîḥ*. Thk. Muḥammed Zühayr b. Nâşır. 9 cilt. b.y.: Dâru Ṭavkı'n-Necât, 1422.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî, Beyân, Bedî`*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Dârimî, Ebû Muḥammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünenu'd-Dârimî*, thk. Ḥüseyin Selim Esed. 4 cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Desûkî, Muḥammed b. Arafe. *Ḥaşiyyetu'd-Desûkî alâ Muḥtaşari'l-Meânî li Sa'dî'd-Dîn et-Teftazânî*. Thk. Abülhamîd Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Temmuz 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istishad--arap-dili>
- Ebû Ḥayyân, Muḥammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsir*. Thk. Sıdkî Muḥammed Cemil. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Güman, Osman. *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyak*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Ḥabenneke, Abdurrahmân b. Ḥasen. *el-Belâgatü'l-'Arabîyye*. Dimaşk: Dâru'l-Ḳalem, 1416/1996.

- Hâzin, Alâuddîn `Ali b. Muḥammed. *Lübbābu't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl*. Thk. Muhammed Ali Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Abdullah el-Ḳāsım, Abdühakīm. *Delâletu's-siyākı'l-Ḳur'ânî ve eseruhâ fi't-tefsîr*. Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2022.
- İbn Âşür, Muḥammed et-Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye, 1984.
- İbn Aṭıyye, Ebū Muḥammed Abdülḥak b. Ğâlib. *el-Muḥarraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitabi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muḥammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Sa'lebe. Yahyâ b. Sellâm. *et-Tesârif li tefsiri'l-Ḳur'ân mimmeştebehet esmâuhû ve tesarrafet me'ânih*. Tunus: eş-Şeriketu't-Tünisiyye li't-Tevzî', 1979.
- İbn Ebî Sa'lebe, Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîr*. Thk. Hind Şelebî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebū Bekir Abdullah b. Muḥammed. *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-eḥâdisi ve'l-âsâr*. Thk. Kemâl Yūsuf el-Ḥüt. 7 cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-azîm*. Thk. Sâmi Muḥammed Selâme. 8 cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, 1420/1999.
- Kara, Ömer. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında "İtibar Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmîliğinedir" İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kurt, Mehmet. "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (8) (2021), 373-392.
- Ḳaşallânî, Aḥmed b. Muḥammed. *el-İrşâdu's-sarî li şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. 10 cilt. Mısır; el-Maṭbaatu'l-Emîriyyeti'l-Kübrâ, 1323.
- Mâturidî, Ebū Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Ḥasen Ali b. Muḥammed. *en-Nüketu ve'l-nyûn*. Thk. es-Seyyid İbn Abdi'l-maḳşûd. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muḳâtil, Ebu'l-Ḥasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Maḥmûd Şehḥâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.



- Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Muḥammed Abdüsselâm Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîşe, 1410/1989.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Şahîhu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adli ilâ Rasûlillâh şallallâhu aleyhi ve sellem*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'-Arabî, ts.
- Neḥḥâs, Ebü Ca`fer. *Meâni'l-Kur'an*. Thk. Muḥammed Ali es-Şâbûnî. 6 cilt. Mekke: y.y., 1409.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Şabibi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muḥammed. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnân ed- Dâvudî. Dimâşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Sa`lebî, Aḥmed b. Muḥammed. *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Ebü Muḥammed b. Âşûr. 33 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.
- Şeâlibî, Ebü Manşûr Abdülmelik b. Muḥammed. *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-kerim*. Thk. İbtisâm Merhûn es-Şaffâr. 2 cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1412/1992.
- Şeâlibî, Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Muḥammed. *el-Cevâbiru'l-Hisân fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Muḥammed Ali Muavviḍ, Âdil Aḥmed Abdulmevcûd. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Saîd b. Manşûr, Ebü Uşmân. *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Manşûr*. Thk. Sa`d b Abdullah. 5 cilt. b.y.: Dâru's-Şumay`î, 1417/1997.
- San`ânî, Ebü Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Muşannef*. Thk. Habîburrahmân el-A`zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Şiddîk Ḥân, Muḥammed. *Fethu'l-beyân fî mekâşidi'l-Kur'an*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Aşriyye, 1415.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muḥammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mışriyye, 1394/1974.
- Suyûtî, Celâluddin. *et-Tevşîh şerhu'l-Câmi`i's-Şahîh*. Thk. Rıdvan Câmî` Rıdvan. 9 cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüsd, 1419/1998.
- Şevkânî, Muḥammed b. Ali b. Muḥammed. *Fethu'l-kadir*. Dimâşk: Dâru İbn Keşîr, 1418.

- Şeybānī, Ebū Bekir b. Ebū Āşım. *el-Āḥād ve'l-meşānī*. Thk. Bāsım Fayşal Aḥmed. 6 cilt. Riyad: Dāru'r-Rāye, 1411/1991.
- Şinkīfī, Muḥammedu'l-Emīn b. Muḥammed el-Muḥtār. *Advān'l-beyān fī idāḥi'l-Ḳur'ānī bi'l-Ḳur'an*. 9 cilt. Beyrut: Dāru'l-Fıkr, 1415/1995.
- Tıyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlaman Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Tıyek, Fatih. "İlk Dönem Tefsir Faaliyetlerinin Bağlamsal Açıdan Değerlendirilmesi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(2014), 151-182.
- Ṭaberānī, Ebu'l-Ḳāsım Süleymān b. Aḥmed. *el-Mu`cemu'l-Kebīr*. 25 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. baskı, ts.
- Ṭaberī, Ebū Ca`fer Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi`u'l-beyān an te'vli āyi'l-Ḳur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuḥsin et-Türkī. 26 cilt. Kahire: Hecr, 2001.
- Ṭahāvī, Ebū Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḥu müşkili'l-āsar*. Thk. Şuayb el-Arnaūt. 16 cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risāle, 1415/1994.
- Taylan, Necip. *Mantak - Tarihçesi - Problemleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1988.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset - Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Uzun, Nihat. *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Uzun, Nihat. "Hz. Peygamber'in Tefsirinde Bağlam Meselesi". *Bilimname*, XXII, 2012/1, 129-157.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyâkım Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Vāḥidī, Ebu'l-Ḥasen Ali b. Aḥmed. *et-Tefsiru'l-basıt*. 25 cilt. Riyad; İmādetu'l-Baḥsi'l-İlmī, 1430.
- Vāḥidī, Ebu'l-Ḥasen Ali b. Aḥmed. *Esbābu'n-nüzūl*. Thk. İşām b. Abdulmuḥsin el-Ḥumeydān. Demmām: Dāru'l-İslāḥ, 1412/1992.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi, Referansları ve Sınırları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Zeccāc, Ebū İshāk İbrāhım b. es-Sırrī. *Meānī'l-Ḳur'an ve i'rābub*. Thk. Abdulcelīl Abduḥ Şelebī. 5 cilt. Beyrut: Ālemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemaḥşerī, Ebu'l-Ḳāsım Maḥmūd b. Ömer. *el-Keşşāf an ḥakāikı gavāmidı't-tenzıl ve 'uyūnı'l-eḳāvil fī vucūbi't-te'vıl*. 4 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kitābī'l-Arabī, 1407.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)**

**Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsir Anlayışında İşari Mananın Yeri:**

**Fetih Suresi Tefsiri Örneği**

*Place of Allusive (Ishari) Meaning in the Tafsir Understanding of Omer Nasuhi Bilmen: the Example of the Exegesis on the Chapter of al-Fath*

**Şükrü MADEN**

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Associate professor, Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Karabuk, Turkey  
sukrumaden@karabuk.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-7165-6299>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 16/07/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/09/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Maden, Şükrü. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsir Anlayışında İşari Mananın Yeri: Fetih Suresi Tefsiri Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 541-570.

<https://doi.org/10.31121/tader.972237>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

**Öz**

Bürokrasideki görevleri ve telif ettiği eserleriyle Cumhuriyet döneminde toplumun dinî eğitim ve öğretiminde etkili olmuş bir âlim olan Ömer Nasuhi Bilmen, hem tefsir usulü ve tarihi hem de bizzat Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili hacimli çalışmalar kaleme almıştır. Bu makale, Bilmen'in tefsirciliğine dair araştırmalarda yeteri kadar incelenmediğini düşündüğümüz müstakil Fetih sûresi tefsirini ve özellikle de bu eserdeki işârî/tasavvufî yorumları ele almaktadır. Bilmen, sekiz ciltlik tam tefsirini yazarken okuyucu olarak genel halk kitlesini hedeflemiş ve her bir sûreyi özlü bilgilerle tefsir etmiştir. Onun İstanbul'un 500. fetih yıldönümü münasebetiyle kaleme aldığı müstakil Fetih sûresi tefsiri ise gerek muhtevası ve gerekse değerlendirmeleri itibarıyla daha ilmi ve daha mufassal bir çalışmadır. Bilmen bu eserinde Fetih sûresinin her bir âyetini sarîh anlamları bakımından tefsir ettikten sonra ayrıca "Mânâ-i Tasavvufî: İşârât-ı Kur'âniye" başlığı altında işârî açıdan da yorumlamıştır. Bilmen, tefsirinin bu kısımlarında itibâr yöntemini kullanarak âyetlerin zâhir anlamları ile tasavvufî manaları arasında münasebetler kurmuştur. Örneğin fiziki düşmanla cihad - nefisle mücadele, bir beldenin fethi - kalbin açılması, fiziki düşmanla savaşın sonunda elde edilen ganimet - nefisle mücadele sonunda tasavvufî makam kat etme gibi benzetmeler yaparak işârî çıkarımlar yapmıştır. Bununla birlikte Bilmen'in âyetlerin sarîh anlamları ile tasavvufî manaları arasında bir derece farkı gözetmediği, ikinci tür yorumlar için tefsir yerine "te'vil", "mana" ya da "işâret" tabirlerini kullanma eğiliminde olduğu görülmektedir. Zira Bilmen, Kur'ân'ın tasavvufî yorumlarını hakikî bir tefsir olarak görmekten ziyade, bu tür manaları âyetlerin ihtiva ettiği işâret ve letâif cümlesinden addetmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İşari Tefsir, Tasavvuf, Fetih Suresi, Ömer Nasuhi Bilmen, Cihad, Nefis.

**Abstract**

With his bureaucratic duties and the edited books, Omer Nasuhi Bilmen, an influential scholar in religious education during the Republican period, wrote voluminous works both on the methodology and history of exegesis (*tafsir*) and the Qur'anic exegesis. This article deals with his separate exegetical work on the Chapter of *al-Fath*, which is less studied, and the allusive/sufistic interpretations of that work in particular. Having targeted the larger society in general as the audience in his eight-volume exegesis on the entire Qur'an, Bilmen interprets each chapter concisely. His exegesis on the Chapter of *al-Fath*, which he wrote on the 500th anniversary of the conquest of Istanbul, may be considered more scholarly and detailed work both with regard to the content and the evaluations. In the mentioned work, he first provides an explicit interpretation of each verse of the Chapter of *al-Fath*, then he presents his allusive comments under the title of '*Ma'nâ Tasavvufî: İşârat al-Qur'âniyya*' (Sufistic Meaning: Qur'anic Allusions). In these sections, by using the method of *i'tibâr* (consideration), Bilmen makes analogies between the explicit meaning of the verses and their sufistic meaning. For example, he draws allusive inferences on such concepts as jihâd against the enemy and struggle with the self (*nafsi*), the conquest of land and the opening of the heart, the booty obtained at the end of the war with the enemy and the sufi rank gained at the end of the struggle with the self. However, it can also be seen that Bilmen takes the grade difference between the explicit meanings of the verses and their sufistic meanings into account, and he has a tendency of using the terms of *ta'vil* (explanation), *ma'nâ* (meaning) or *ishâra* (allusion) instead of *tafsir* (interpretation). That is because Bilmen does not regard sufistic interpretations of the Qur'an as an actual exegesis and deems such meanings among allusions and subtleties which the verses contain.

**Keywords:** Allusive *Tafsir*, Sufism, the Chapter of *al-Fath*, Omer Nasuhi Bilmen, Jihâd, Self (*Nafsi*).

**Giriş**

Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971)<sup>1</sup> Osmanlı son dönem ve Cumhuriyet döneminin mümtaz âlimlerinden biridir. Gerek İstanbul müftüsü, Diyanet İşleri Başkanı, öğretmen, öğretim görevlisi

<sup>1</sup> Ömer Nasuhi Bilmen 1883 yılında Erzurum'da doğmuştur. İlk tahsilini memleketinde almış, 1908 yılında İstanbul'a gelerek ilim tahsiline burada devam etmiştir. Fatih dersiamlarından Tokatlı Şakir Efendi'den 1912 yılında icazet almıştır. Aynı yıl ruûs imtihanını kazanarak Fatih dersiami olmuştur. Bu sırada Medresetü'l-Kudât'a da devam ederek orayı da 1913'te birincilikle bitirmiştir. Bilmen, Osmanlı son dönem medreselerinde ve çeşitli kurumlarında müderrislik başta olmak üzere çeşitli kademelerde görevler yapmış, Cumhuriyet döneminde de Darüşşafaka Lisesi, İstanbul İmam Hatip Okulu ve Yüksek İslâm Enstitüsü'nde dersler vermiştir. 1943'te İstanbul müftülü-

olarak yaptığı vazifeleri ve gerekse fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, felsefe, ahlâk ve edebiyat alanlarındaki eserleri ile özellikle Cumhuriyet döneminde toplumun uzun yıllar ihmal edilen dinî eğitim ve öğretimiyle ilgili ihtiyacının giderilmesinde önemli bir boşluğu doldurmuştur.<sup>2</sup> Hukukçuluğu ile meşhur olan Bilmen, tefsir ilminin hem tarihi hem nazariyatı hem de pratiğine yönelik çalışmalarıyla aynı zamanda Cumhuriyet döneminin önemli bir müfessiridir. Bilmen'in tefsirciliğini inceleyen tez,<sup>3</sup> makale ve bildiri<sup>4</sup> formunda akademik çalışmalar bulunmakla beraber, bu araştırmalarda Bilmen'in 8 ciltlik tam tefsirine<sup>5</sup> odaklanılmış, onun müstakil Fetih sûresi tefsiri<sup>6</sup> ve bu eserdeki işârî yorumları konu edinilmemiştir.<sup>7</sup> Berberoğlu'nun Bilmen'in tasavvufî görüşlerini incelemeyi amaçlayan tez çalışması da bu Fetih sûresi tefsirini kapsamına dahil etmemiş, diğer eserlerinde yer

---

güne getirilmiştir. 30 Haziran 1960 tarihinde de Diyanet İşleri Başkanı olmuş, ancak bir yılını doldurmadan 6 Nisan 1961'de emekliye ayrılmıştır. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Bilmen, 12 Ekim 1971'de İstanbul'da vefat etmiştir. Bilmen geriye İslâm hukuku, fıkıh, meâl, tefsir, tefsir tarihi, hadis, kelâm, ahlâk, roman ve şiir gibi çeşitli alanlarda çok sayıda eser bırakmıştır. *Beyânülbak*, *Sırât-ı Müstakîm/ Sebülürreşâd*, *İ'tisâm*, *Selâmet* ve *Hayrül-Kelâm* gibi dergi ve mecmualarda makaleler, *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'nde çeşitli maddeler, gazetelerde yazılar kaleme almıştır. (Bilmen ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı Eserleri Anılar* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975), 13-59; Rahmi Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilmen-omer-nasuhi> (07.07.2021); Bektaş Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsiri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 30-69; Ayhan Işık, "İstanbul'un İkinci Müftüsü Ömer Nasûhî Bilmen (1883-1971)", *Ağa Kapısından Şeybülislâmîliğe: İstanbul Müftülüğü*, ed. Ayhan Işık - Kâmil Büyüker (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 173-183; [https://katalog.idp.org.tr/arama?author\\_name=%22%C3%B6mer+nasuhi%22&order\\_by=match](https://katalog.idp.org.tr/arama?author_name=%22%C3%B6mer+nasuhi%22&order_by=match) (27.06.2021).)

<sup>2</sup> Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilmen-omer-nasuhi> (07.07.2021).

<sup>3</sup> Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsiri*; Cemal Arbaç, *Ömer Nasuhi Bilmen Tefsiri'nde Yahudi ve Hıristiyanlara Bakış* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Hasan Ramî Kara, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahkâm Ayetleriyle İlgili Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Ahmet Yazıcı, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Yâkût Hâşimî, *el-Müfessirü't-Türkî 'Ömer Naşûhî Bilmen ve Menbecubû fî Tefsirihî Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Me'ânihi'l-Âliye bi'l-Luğati't-Türkiyye* (Katar: Câmîatiü Katar Külliyyetü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>4</sup> Şükrü Arslan, "Bilmen Tefsiri'nin Tefsir Literatüründeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 7-17; Ali Eroğlu, "Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre İdeal Bir Tefsir Nasıl Olmalıdır?", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1/153-157; Ömer Dumlu, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsiri Halk İçin mi Yazıldı?", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1/159-168; Orhan Atalay, "Ömer Nasûhî Bilmen'in Tefsiri'nde İçtimâi Boyut", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1/169-180; Muammer Cengil, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde Psikolojik Çözümlemeler, Yusuf Suresi Örneği", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1/181-195; Serkan Yaşar, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirindeki Tarih ve Siyer Bilgilerinin Değerlendirilmesi", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1/295-301; Ömer Dumlu, "Tefsir Tarihi Yazıcılığı Açısından Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eseri Üzerine", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 137-154; Melikşah Sezen, "Ömer Nasuhi Bilmen ve Tefsiri", *Aylık Dergisi* 16/184 (2020), 20-22.

<sup>5</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964-1966.)

<sup>6</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri İtilâ-i İslâm ve İstanbul'un Tarihi ve Fetih* (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1953).

<sup>7</sup> Sadece Günay ve Hâşimî bu eseri kısaca tanıtırken Bilmen'in "mana-i tasavvufî" başlığı ile Kur'ân'a aykırı olmayan kısa açıklamalar yaptığını belirtmişlerdir. (Bk. Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsiri*, 41; Hâşimî, *el-Müfessirü't-Türkî 'Ömer Naşûhî Bilmen ve Menbecubû*, 37-38.)

alan tasavvufla ilişkilendirilebilecek ifadelerini incelemiştir.<sup>8</sup> Bilmen söz konusu Fetih sûresi tefsirinde her bir âyeti önce zâhir anlamı itibariyle tefsir ettikten sonra “Mânâ-i Tasavvufî: İşârât-ı Kur’âniyye”<sup>9</sup> başlığı altında birer ikişer paragraflar halinde bir de işârî açıdan yorumlamıştır. Bu ise eserde işârî yorumların hatırı sayılır bir yekûna ulaşmasını sağlamıştır. Bu yönüyle Bilmen’in daha önceden konu edinilmeyen bu yönüne dair bir inceleme, onun tefsir anlayışına dair tespitlerin derinleştirilmesine katkı sağlayacaktır.

Çalışmada öncelikle Bilmen’in Fetih sûresi tefsiri hakkında bilgi verilecektir. Bilmen’in bu tefsiri ilk defa akademik bir çalışmaya konu edildiği için eserin öne çıkan hususiyetleri üzerinde biraz daha detaylı durulacak, örneklemeler yapılacaktır. Ardından hem bu eseri hem de tefsir usulüne dair değerlendirmeler içeren *Büyük Tefsir Tarihi*<sup>10</sup> adlı çalışması bağlamında Bilmen’in işârî tefsir konusundaki yaklaşımına dair tespitler paylaşılacaktır. Daha sonra Bilmen’in müstakil Fetih sûresi tefsirindeki işârî yorumlarını nasıl bir yöntem ile ortaya koyduğu analiz edilecektir. Çalışmanın geri kalan kısmında da müfessirin Fetih sûresinin toplam 29 âyetinden hangi tasavvufî manaları tespit ettiği muhteva birlikleri açısından özet olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. Ömer Nasuhi Bilmen’in Fetih Sûresi Tefsiri

Ömer Nasuhi Bilmen’in tefsir alanında dört eseri bulunmaktadır. Bunlar vaazlarının derlenmesinden oluşan *Nesâyih-i Kur’âniyye*’si,<sup>11</sup> tefsir usulü ve tarihine dair 2 ciltlik çalışması *Büyük Tefsir Tarihi: Usul-i Tefsir ve Tabakatü’l-Müfessirin*’i,<sup>12</sup> Kur’ân’ın tam tefsirini içeren 8 ciltlik *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* adlı eseri<sup>13</sup> ve bu çalışmada konu edinilen müstakil Fetih sûresi tefsiridir.

Bilmen’in Fetih sûresi tefsiri, İstanbul Müftüsü iken 1953 yılında kaleme aldığı *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri İ’tilâ-i İslâm ve İstanbul’un Tarihçesi ve Fethi* adlı eserin ilk kısmını oluşturmaktadır.<sup>14</sup> İstanbul’un 500. Fetih yıldönümü münasebetiyle kaleme alınan bu eser üç kısımdan ibarettir: Birinci kısımda Fetih sûresinin mufassal bir Türkçe tefsiri yer almaktadır.<sup>15</sup> İkinci kısımda bir mukaddime ve yedi mebhas halinde İslâmiyet, Yahudilik, Hristiyanlık, Brahmanizm, Budizm, Kon-

<sup>8</sup> Şerife Berberoğlu, *Ömer Nasuhi Bilmen ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011). Bununla birlikte Berberoroğlu’nun çalışmasının Bilmen’in diğer eserlerindeki azımsanmayacak miktara ulaşan tasavvufî içeriğin varlığını ortaya koyduğunu belirtmek gerekir.

<sup>9</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 27-28.

<sup>10</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü’l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008).

<sup>11</sup> İstanbul, 1928.

<sup>12</sup> Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1955-1960.

<sup>13</sup> İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964-1966.

<sup>14</sup> İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1953.

<sup>15</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri İ’tilâ-i İslâm ve İstanbul’un Tarihçesi ve Fethi* (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1953), 3-163.



füçyanizm ve Zerdüştlük hakkında bilgi verilip İslâmiyet'in diğer dinlere karşı üstünlüğü üzerinde durulmuştur.<sup>16</sup> Üçüncü kısımda ise İstanbul muhasaralarına, fethine ve Sultan Fatih'in terceme-i hâli hakkında malumat verilmiş, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İstanbul'un fethi konusundaki müjdesi-ne Türk milletinin nâiliyetinin büyük bir şükran vesilesi olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>17</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen söz konusu Fetih sûresi tefsirini, Kur'ân'ın tamamını kapsayan büyük tefsirinden yaklaşık 10-11 yıl daha önce kaleme almıştır. Bilmen'in iki tefsiri kıyas edildiğinde bu Fetih sûresi tefsirinin -her ne kadar tek bir sure üzerine yazılmış olsa da- diğer tam tefsirine göre pek çok açıdan daha vasıflı olduğu dikkat çeker. Zira onun tam tefsirinde sûreler daha öz açıklamalarla tefsir edilirken<sup>18</sup> müstakil Fetih sûresi tefsiri genel okur kitlesi yanında ilim ehline de hitap etmekte, aşağıda bahsedilecek olan hususiyetleri ile müfessirin tefsir alanındaki yüksek ilmi gücünü daha açık bir şekilde yansıtmaktadır.<sup>19</sup> Kanaatimizce iki tefsir arasındaki bariz seviye farkı hem müfessirin bilinçli tercihi hem de şartlardan kaynaklanıyor olmalıdır: Müstakil Fetih sûresi tefsirinde Bilmen'in tefsir alanındaki bütün maharetini sergilemeye çalıştığı açık bir şekilde görülmektedir. Bilmen Kur'ân'ın tamamını kapsayan tam tefsirini ise halk için<sup>20</sup> daha özlü bir üslup ve muhteva ile kaleme almıştır. Diğer taraftan Bilmen tam tefsirini yazdığında 80'li yaşlarındadır ve Kur'ân'ın tamamına yönelik daha yorucu<sup>21</sup> bir tefsir faaliyeti yürütmüştür. Eğer bu tam tefsirini de müstakil Fetih sûresi tefsirindeki üslup ve yöntem üzerine kaleme alsaydı muhtemelen şu an elimizde 30 cilde bâliğ bir tefsir olacaktı.

Aşağıda müfessirin müstakil Fetih sûresi tefsirinin öne çıkan özellikleri özetlenmeye çalışılacaktır:<sup>22</sup>

1. Tefsir bir mukaddime ile başlamaktadır. Burada Kur'ân-ı Kerîm'in ulvî mahiyeti, sûrenin isimlendirilmesi, sebep-i nüzûlü ve Hudeybiye seferi hakkında özlü bilgiler verilmiştir.<sup>23</sup>
2. Âyetlerin tefsirine geçilmeden önce her bir âyetin Türkçe meâli zikredilmiştir. Âyetler bazen birkaçı beraber bazen de teker teker tercüme ve tefsir edilmiştir.

<sup>16</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 165-273.

<sup>17</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 277-337.

<sup>18</sup> Örneğin Bilmen'in bu müstakil Fetih sûresi tefsiri onun Kur'ân'ın tamamını kapsayan tefsirinin Fetih sûresiyle ilgili kısmından 4 kat daha geniştir.

<sup>19</sup> Ayrıca bk. Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsîri*, 42.

<sup>20</sup> Bu husustaki bir değerlendirme için bk. Dumlu, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsiri Halk İçin mi Yazıldı?", 1/161-167.

<sup>21</sup> Nitekim Ömer Nasuhi Bilmen'in oğlu Ahmet Selim Bilmen, babasının bu tefsiri kaleme aldığı beş yıl boyunca 6 saatten fazla uyumadığını ifade etmiştir. Bk. Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı Eserleri Anılar*, 55.

<sup>22</sup> Günay da Bilmen'in tefsiri üzerine yaptığı yüksek lisans tezinde müfessirin eserlerinden bahsederken bu müstakil Fetih sûresi tefsiri hakkında birtakım tanıtıcı bilgiler vermiş, tefsirden bazı pasajları ıktibas etmiştir. Krş. Günay, *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsîri*, 40-42.

<sup>23</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 3-8.

3. Tefsirde sûrenin âyetleri arasındaki tenasüb özellikle belirtilmiştir. Müfessir bir âyetin tefsirini tamamlayıp diğerine geçerken iki âyet arasındaki bağı dikkatle kurmuştur. Bu husus hemen her âyetin tefsirinde görülmektedir. Örneğin Bilmen'e göre sûrenin bedevîlerin; Hz. Peygamber ve mü'minlerin umre için çıktıkları yolculuktan geri dönemeyeceklerini zannettiklerini anlatan 12. âyeti, 11. âyette bahsedildiği üzere Hudeybiye seferine malları ve aileleri ile ilgilenmek zorunda oldukları için katılmadıklarını beyan eden bedevîlerin bu geri kalışlarının gerçek sebebini anlatmaktadır. Yani bedevîlerin yaptıkları her şeyden haberdar olan Yüce Allah onların içlerinde sakladıkları asıl gayelerini bu âyet ile izah etmiştir. Bedevîler, aslında mü'minlerin düşmanlarına mağlup olacaklarını zannederek, kendileri de böyle bir tehlikeye düşmemek için onlara katılmamışlardır. Bedevîlerin öne sürdükleri gerekçe ise asılsız bir bahaneden ibarettir.<sup>24</sup>
4. Âyetlerde geçen bazı kelimelerin lügat ve varsa ıstılah anlamları hakkında bilgi verilmiştir.<sup>25</sup> Örneğin Bilmen, sûrenin ilk âyetinin tefsirinde "Feth" kelimesinin lügatte açmak, ıstılahta ise bir beldeyi harple veya harpsiz olarak ele geçirmek olduğunu ifade etmiştir. Bilmen yine fetih kelimesinin kapıyı açmak, düğümü çözmek, gamı gidermek, müşkül bir meseleyi halletmek örneklerinde olduğu gibi maddî veya manevî şeyler için de kullanıldığını belirtmiştir.<sup>26</sup>
5. Bilmen görüşlerini başka âyet-i celîleler,<sup>27</sup> hadisler,<sup>28</sup> sahâbe ve tâbiîn kavilleriyle<sup>29</sup> desteklemiştir. Örneğin Bilmen sûrenin son âyetindeki "أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ" ifadesinin tefsirinde ashâb-ı kiramın kafirlere karşı sert, kendi aralarında dindaşlarına karşı pek merhametli olduklarını ifade ettikten sonra Kur'an'dan yine yakın anlama sahip "أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ" "أَعَزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ"<sup>30</sup> kavlini zikretmiştir.<sup>31</sup> Bilmen göklerin ve yerin ordularının Allah'ın tasarrufunda olduğunu ifade eden âyetin<sup>32</sup> tefsirinde ise "نُصِرْتُ بِالصَّبَاِ وَأُهْلِكْتُ عَادٌ بِالدَّبُورِ"<sup>33</sup> hadisine yer vererek sabâ rüzgârının Resûlullah için bir rahmet ordusu, debûr rüzgârının da

<sup>24</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 62-63.

<sup>25</sup> Bk. Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 5, 6, 10, 13-14, 20, 24, 26, 29, 36, 52, 60-61, 67, 76, 84, 103-104, 112, 117, 133-134, 152.

<sup>26</sup> Bk. Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 10.

<sup>27</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 16, 22, 31, 50, 52, 55, 74, 76, 78, 120, 151.

<sup>28</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 8, 21, 30, 44, 45, 65, 132, 133, 134, 136, 137.

<sup>29</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 99-100.

<sup>30</sup> el-Mâide 5/54.

<sup>31</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 151.

<sup>32</sup> el-Fetih 49/7.

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Kusay Muhibbüddîn el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-selefiyye, 1400), "İstiskâ", 26.



Âd kavmi için bir azap ordusu vazifesi gördüğünü belirtmiştir.<sup>34</sup> Bilmen, sûrenin 21. âyetinin tefsirinde de bazı sahabe ve tâbiînin görüşlerinden istifade etmiştir. İlgili âyette Allah'ın mü'minlere henüz ele geçirmediikleri ganimetler vadettiği belirtilmektedir. Bilmen, sahâbeden İbn Abbâs (öl. 68/688),<sup>35</sup> tâbiînden de Mücahid (öl. 103/721), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve İbn Ebî Leylâ'nın (öl. 83/702) buradaki ganimetler ile müslümanların fethedecekleri Rum ve Fars beldeleri ile kıyamete kadar fethedecekleri diğer memleketlerin kastedildiğini söylediklerini nakletmiştir.<sup>36</sup>

6. Bazı âyetlerin hususî nüzûl sebebinden bahsedilmiştir.<sup>37</sup> Örneğin Resûlullah Beytullâh'ı ziyaret ettiklerini ve burada tıraş olduklarını rüyasında görmüş ve bunu ashâbına anlatmıştı. Ashâb da sevinç ile birbirini tebrik etmişti. Ancak Hudeybiye anlaşması yapılarak geri dönmüş, o sene Kâbe'yi ziyaret mümkün olmamıştı. Üzgün olan sahâbîler, Hz. Peygamber'e gelerek rüyasının niye gerçekleşmediğini sormuşlar ve sûrenin 27. âyeti de bu soru üzerine nâzil olmuştur. Âyette ise Allah'ın, Resûlünün rüyasını sadık kıldığı, Allah dilerse emniyet içinde saçlarını tıraş edip kısaltarak hiçbir endişe duymadan Mekke'ye girecekleri bildirilmiştir.<sup>38</sup>
7. Cenab-ı Hakk'ın muradına dair müfessirlerin farklı görüşleri olması durumunda bunlar tâdât edilmiştir. Bilmen bu görüşlerden hangisini tercih ettiğini veya kendi görüşünün ne olduğunu genellikle açıkça belirtmiştir.<sup>39</sup> Örneğin, sûrenin 16. âyetinde Hudeybiye seferinden geri kalan bedevîlerin ileride "cengâver bir kavim" (قَوْمٌ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ) ile cihada davet olunacakları ifade edilir. Bilmen âyette bahsi geçen zorlu kavim ile kimlerin kastedildiği konusunda farklı görüşler olduğunu belirtir ve bunları sıralar: i) Bedevîler Resûlullah döneminde kuvvetli bir kavim ile cihada davet olunmamıştır. Bunlar Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde savaşılan Müseylimetü'l-Kezzâb'ın kabilesi Hanîfeoğulları, Yermük savaşındaki Romalılar ve Kadisiye harbindeki İranlılardır. ii) Âyette bahsedilen kavmi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemleriyle ilişkilendirmek doğru değildir. Çünkü bedevîler zorlu Mute ve Tebük seferlerine de iştirak etmişlerdir. Bu kavmin kim olduğu belirsizdir. İslâm'ın kuvvetleneceğine işaret olması için o kavim böyle müphem ifade edilmiştir. iii) Bu davet Resûlullah hayattayken olmuştur. Zira Hayber'de ve Mekke'nin fethinde bedevîler

<sup>34</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 44.

<sup>35</sup> Çalışma içinde yer verilen müelliflerin vefat tarihlerinde büyük oranda *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'sinden yararlanılmıştır.

<sup>36</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 99-100.

<sup>37</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 35, 58, 133.

<sup>38</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 127, 133.

<sup>39</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 11-17, 37-38, 42-43, 53-55, 80-83, 98-100, 120, 129-130.

yer almışlardır. Nitekim Huneyn muharebesine de Hudeybiye'ye katılmayan Müzeyne, Cüheyne, Gıfar ve Eşca gibi kabileler iştirak etmişlerdir. Bilmen tercihinin son görüşten yana kullanmıştır.<sup>40</sup>

8. Âyetlerin tefsirleri yer yer uzun bahisler altında dilbilim, siyer, fıkıh, hadis, kelim, felsefe ve ilmü'n-nefs gibi dinî ve aklî ilimlerin verileri ile desteklenmiştir.<sup>41</sup> Örneğin sûrenin ilk âyetindeki “feth-i mübîn”den kastın Hudeybiye anlaşması olduğuna dair görüş, bu anlaşmanın müslümanlara ileriki süreçte ne gibi kazanımlar doğurduğuna dair İslam tarihi verilerinden yararlanılarak izah edilmiştir.<sup>42</sup> Yine sûrenin 4. âyeti bağlamında imanın artıp artmayacağı meselesi kelim ilmi dairesinde değerlendirilmiştir.<sup>43</sup> Rüyanın mahiyetinden bahsedilirken de felsefe ve psikoloji ilimlerine müracaat edildiği görülmektedir.<sup>44</sup>
9. Bilmen âyetin maksadını kuvvetli bir delil olmadıkça umumî olarak kabul etmiştir.<sup>45</sup> Örneğin, sûrenin ilk âyetindeki “fetahnâ” fiilinin nesnesi yani neyin fethedildiği âyette zikredilmediği için müjdelenen bu fethin, muayyen bir fetih olmayıp cihanşümul bir fütuhât silsilesinin kastedildiğini ifade etmiştir.<sup>46</sup>
10. Bilmen âyetlerdeki nüktelerin tespitine ayrı bir özen göstermiştir. Nitekim bu hususun tefsirin en fazla öne çıkan yönlerinden biri olduğu söylenebilir.<sup>47</sup> Örneğin ona göre sûrenin ilk âyetinde “إِنَّا فَتَحْنَا” nazmında “ben” yerine “biz” denilmesinin hikmeti adet değil, azamettir. Müjdelenen fetihlerin genişliğine ve önemine işaret olup belâgat gereği böyle buyrulmuştur.<sup>48</sup> Bilmen, sûrenin 2. âyetinde belirtildiği üzere Feth-i mübîn'in Hz. Peygamber'in mağfîretine sebep olmasındaki hikmetin ise Resûlullah'ın emr-i ilâhî dairesinde hareket etmesi, düşmanların nice eziyetlerine katlanması, büyük bir mücahedeyle atılarak hakkı ilâ uğruna büyük gayret sarf etmesi olduğunu ifade etmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca ona göre bu âyette Resûlullah'a zâhiren günah isnad edilmesinde bir nükte bulunmaktadır. O da peygamberlerin uluhiyet niteliklerini taşımadıklarına, beşeriyet ve kulluk ile muttasıf oldukla-

<sup>40</sup> Bk. Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 80-83.

<sup>41</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 11-12, 30, 53-55, 64-65, 93-94, 121-125, 133-137, 138-142.

<sup>42</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 11-12.

<sup>43</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 30.

<sup>44</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 133-137.

<sup>45</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 17, 42, 53-55.

<sup>46</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 17.

<sup>47</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 17-18, 18-19, 20, 23, 37, 40, 41, 43-44, 115, 128-129.

<sup>48</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 17-18.

<sup>49</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 20.

rına işaretten ibarettir. Çünkü günahattan bizzat münezzehe olmak uluhiyete mahsustur. Peygamberlerin masumiyeti zâtî değil, Allah'ın inâyet ve siyânetinin bir neticesidir.<sup>50</sup>

11. Eserde âyetlerin dil ve belâgat özelliklerine dair doğrudan açıklamalar oldukça sınırlıdır.<sup>51</sup> Örneğin sûrenin 15. âyetinde belirtildiği üzere Resûlullah ve Hudeybiye'de bulunan mü'minler Hayber'in fethi için sefere çıkacaktı. Hudeybiye'ye davet edildikleri halde katılmayanlar, ganimet elde edeceklerini kuvvetle muhtemel gördükleri için bu defa Hayber gazvesine katılmak istediler. Âyette onların bu savaşa katılmayacakları “قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا” ifadesi ile belirtilmiştir. Bilmen bu ifadenin “Bize ittibâ etmeyiniz” anlamında bir nehy (yasaklama) olduğunu, ancak “mübâlâğa” için nefiy (olumsuzlama) suretinde îrâd buyurulduğunu ifade etmiştir.<sup>52</sup>
12. Bilmen bazı açıklamalarında Kur'ân'ın icâzına vurgu yapmıştır.<sup>53</sup> Örneğin Bilmen'e göre Fetih sûresinde müjdelenen fetihlerin gelecek süreçte bir bir gerçekleşmesi Kur'ân'ın mucizevi bir kitap olduğunun göstergesidir.<sup>54</sup>
13. Bilmen, tefsirinde sık sık âyetlerden mü'minlere yönelik dersler çıkarmıştır.<sup>55</sup> Örneğin, sûrede feth-i mübîn'in mağfîretine vesile olduğu ifade edildiği halde Resûlullah'ın Hudeybiye'den sonra ibadet ve taate daha fazla düşkün hale gelmesinden kulun Allah'ın ne kadar çok nimetine mazhar olursa o kadar çok hamd ve şükretmesi, ibadet ve taatte bulunması gerektiği dersi çıkarılmıştır.<sup>56</sup>
14. Bilmen'in âyetlerin anlaşılması noktasında ilk anda zihinlerde işkâle yol açabilecek meseleleri ve tarihî açıdan bazı ihtilâflı mevzuları ayrıntılı bir şekilde izah ettiği görülmektedir.<sup>57</sup> Örneğin peygamberler ismet sahibi oldukları halde sûrede Resûlullah'ın geçmiş ve gelecek günahlarının affedilmiş olduğunun belirtilmesi sebebiyle Bilmen, bu günahın mahiyetinin ne olduğu konusuna özel bir bölüm açarak zihinlerde oluşacak soruları birkaç açıdan cevaplamıştır: i) Hz. Peygamber'in ezelden ebede günahattan korunmuş olduğunu beyan içindir. ii) Resûlullah'ın zaten mağfur ve masum olduğunun herkesçe bilinip tezahür etmesi içindir. iii) Hz. Peygamber'e isnad edilen günah, onun ümmetinden sadır olacak günahlardan kinayedir. Zira Resûlullah, ümmetine çok düşküdü. Onlardan bir günah sadır oldu-

<sup>50</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 23.

<sup>51</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 18-19, 24, 75.

<sup>52</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 75.

<sup>53</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 27, 48, 100.

<sup>54</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 27, 100.

<sup>55</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 20-21, 33, 37, 56, 59, 60, 70-71, 86.

<sup>56</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 20-21.

<sup>57</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 21-23, 25-26, 130-133, 142-143.

ğunda kendisi çok kederlenir, o günahın affi için Allah'a yalvarırdı. Yüce Allah bu âyetle ümmetinin mağfirete nail olacağını Resûlüne müjdelemiştir. iv) Burada kastedilen günah, Allah'a karşı hakikî bir isyan değil, daha evlâ olanın terk edilmesidir. Bedir gazvesinde esirlerin salıverilmesi, Tebük seferinde bazı kimselerin ordudan ayrılmasına izin verilmesi gibi zelle türünden şeylerdir. v) Peygamberlerin uluhiyet vasıflarını taşımadıklarını, beşeriyet ve kulluk vasıfları ile muttasıf olduklarına işaret içindir. Zira peygamberlerin günahlarından masumiyeti zâtî değildir, Allah'ın inâyeti ve koruması iledir.<sup>58</sup> Bilmen vuzuha kavuşturulması gereken bazı tarihî noktalara da temas etmiştir. Örneğin bazı tefsirlerde Allah'ın, Hz. Peygamber'i rüyası konusunda doğruladığından bahseden “لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ ...”<sup>59</sup> âyetinin Hudeybiye'den geri dönülmek zorunda kalınca münafıkların “Rüya ne oldu?” diye alaycı söylemleri üzerine nâzil olduğu ifade edilmiştir. Bu bilgidен Hudeybiye'de münafıkların da olduğu sonucu çıkmaktadır. Bilmen ise Hudeybiye seferine gerçekten münafıkların da iştirak edip etmedikleri meselesini soruşturmuştur. Özetle ifade edilecek olursa bu hususta Bilmen eğer Hudeybiye'de münafıklar da bulunsaydı, Rıdvân Bey'atı'na onların da katılmış olacaklarını ve dolayısıyla rızâ-i ilâhî ile onların da müjdeleneceklerini belirtir. Ancak ona göre münafıkların Allah'ın rızasına mazhar olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla münafıklar Hudeybiye yolculuğuna katılmamışlardır.<sup>60</sup>

15. Bilmen, âyetlerin tefsirlerini tamamladıktan sonra “Mânâ-i Tasavvufî/İşârât-ı Kur'âniye” başlığını açarak ilgili âyetten tespit ettiği işârî anlamları özlü olarak zikretmiştir. Bunu istisnasız sûrenin bütün âyetleri için yapmıştır. Bununla birlikte tefsirin geneli ile kıyaslandığında bu tasavvufî yorumların hem daha az bir yer işgal etmeleri hem de müfessirin verdiği önem açısından asıl olarak görülmeyip mevcut tefsir bilgilerine bir katkı kabilinden sunulduğu söylenebilir. Nitekim Bilmen de tasavvufî yorumlarını ilk defa kullandığı yerde şu notu düşmüştür: “*Âyat-ı Kur'aniye'den asıl murad elfaz-ı mübarekesinin kavaid-i lisaniye ve edebiye itibarile ifade ettiği manalardan ibarettir. Bunlar esastır. Mana-i tasavvufî ise bu elfaz-ı şerifenin ihtiva ettiği işaret ve letaif cümlesindedir. Esas manaya muhalif olan tasavvufî manalar ise bâttir.*”<sup>61</sup> Bu yönüyle Bilmen'in Fetih sûresi tefsirini tasavvufî yorumlar içermekle birlikte, daha ziyade beyânî te'vile yönelik açıklamaların hâkim olduğu bir eser olarak nitelemek isabetli olacaktır. Bir başka ifadeyle Bilmen tasavvufî yorumlarını âyetlerin zâhir anlamlarına alternatif

<sup>58</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 21-23.

<sup>59</sup> el-Fetih 48/27.

<sup>60</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 130-133.

<sup>61</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 27.

olarak sunmamaktadır. Nitekim işârî tefsir literatürü de böyle bir iddia ile ortaya çıkmış değildir.

16. Bilmen'e göre Kur'ân'daki tekrarlar belli bir maksada yöneliktir. İnsanların dikkatlerini ilgili meseleye çekerler, birbirlerini tekit ederler. Hatta ilk nazarda tekrar gibi görünen bazı âyetler; yanındaki âyetlere, nüzûl sebebine ve içerdiği bazı kelimelere bağlı olarak başka bir hakikati de bildirebilirler.<sup>62</sup> Örneğin Bilmen, göklerin ve yeryüzünün ordularının Allah'ın olduğunu ifade eden “وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” ifadesinin sûrenin hem 4. hem de 7. âyetinde mükerreren yer almasını bu minvalde yorumlamıştır. Ona göre bu ifade ilk olarak bazı kabilelerin Hudeybiye yolculuğuna iştirak etmeyerek Resûlullah'ın teklifini reddetmesi üzerine Hz. Peygamber'i teselli etmek için gelmiştir. Allah'ın, Resûlüne nusret etmek için nice ordularının olduğu bildirilmiştir. İfadenin ikinci kullanılışı ise müşrik ve münafıkları tehdit bağlamında zikredilmiştir. Bilmen ilgili âyetin sonunda Allah'ın “azîz” olduğunun belirtilmesini de bu yorum için bir karine olarak değerlendirmiştir. Dolayısı ile Bilmen'e göre ifadenin ilk kullanılışı rahmet ordularını, ikincisi ise azap ordularını mutazamındır.<sup>63</sup>

17. Bilmen sûrenin 10. âyetindeki “يَدُ اللَّهِ” ifadesini te'vil ederek, buradaki 'yed' (el) kelimesini Allah'ın kudreti, hıfz u himayesi ve hakimiyeti olarak yorumlamıştır ki bu, onun müteşâbihlerin te'vil edilebileceği kanaatinde olduğunu gösterir.<sup>64</sup>

18. Fetih sûresi, açık hükümler ifade eden âyetler içermemektir. Bundan dolayı Bilmen'in fikhî görüşleri eserde gayet azdır. Bunların birinde Bilmen, eğer Hz. Peygamber ve ashâb-ı kirâm zorla Mekke'ye girseler idi o sırada Mekke'de bulunan hicrete imkân bulamamış mü'minleri bilmeden öldürebilecekleri, bundan dolayı da büyük bir vicdan azabına (مَعْرَةٌ) maruz kalacaklarından bahseden 25. âyetin tefsirinde; “مَعْرَةٌ” ifadesinin günah ve kefaretle ilgili tefsir edilmesinin Hanefî mezhebinin görüşüne uygun düşmediğini belirtmiştir. Zira ona göre böyle bir durum olduğunda bu kimselerin dâruharpte öldürülmüş olmaları ve durumlarının mücahitler tarafından bilinmemesi sebebiyle onları öldüren mü'minler günah ve kefaretle sorumlu tutulmazlar.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 43-45, 66.

<sup>63</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 43-45.

<sup>64</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 55.

<sup>65</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 113.

19. Müfessir eserinde âyetlerin tefsiri yanında Bey‘atü’r-rıdvân’ın<sup>66</sup> yapıldığı ağacın durumu, Hudeybiye anlaşmasının içeriği, Hudeybiye’de münafıkların olup olmadığı, rüyanın mahiyeti ve kısımları, Mekke’nin Fethi, Mekke’nin savaşıla mı yoksa barış yoluyla mı fethedildiği, Hz. Peygamber’in yüksek kıymeti, mucizeleri ve ashâb-ı kirâmın fazileti gibi hususlarda yer yer bahisler açarak açıklamalar yapmıştır.<sup>67</sup>
20. Bilmen’in üslubu günümüze göre kısmen ağdalı olsa da tefsirde sanatlarla süslü, edebî, selis bir dil kullanılmış,<sup>68</sup> eser Türkçe,<sup>69</sup> Farsça<sup>70</sup> (müfessir, Farsça beyitlerin tercümesini de zikretmektedir) ve Arapça<sup>71</sup> şiirler ile tezyin edilmiştir.
21. Bilmen’in Fetih sûresi tefsirini kaleme alırken zengin bir literatüre dayandığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece tefsir olarak 30’dan fazla eserden iktibasta bulunulmuştur. Bilmen’in en çok yararlandığı tefsirler Ebû Hayyân’ın (öl. 745/1344) *el-Baḥru’l-muḥîṭî*,<sup>72</sup> Taberî’nin (öl. 310/923) *Câmi’u’l-beyân*,<sup>73</sup> Fahreddin er-Râzî’nin (öl. 606/1210), *Mefâtîḥu’l-ğayb*,<sup>74</sup> Kurtubî’nin (öl. 671/1273) *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Ḳur’ân*,<sup>75</sup> Molla Gürânî’nin (öl. 893/1488) *Ġâyetü’l-emânî*,<sup>76</sup> Ebussuûd Efendi’nin (öl. 982/1574) *İrşâdü’l-‘aklî’s-selâm*,<sup>77</sup> İsmail Hakkı Bursevî’nin (öl. 1137/1725) *Ruḥu’l-beyân*,<sup>78</sup> Âlûsî’nin (öl. 1270/1854) *Rûḥu’l-me‘ânî*<sup>79</sup> ve Sıddık Han’ın (öl. 1307/1890) *Fethu’l-beyân*’dır.<sup>80</sup> Bunların

<sup>66</sup> Hicretin 6. yılında Hz. Peygamber ashâbıyla birlikte umre yapmak için Mekke’ye doğru yolculuğa çıkmış, ancak onların şehre girişine izin vermeyen müşrikler, Resûlullah’ın kendileri ile görüşmek için gönderdiği Hz. Osman’ı da hapsedmişlerdir. Ancak bu haber, mü’minlere Hz. Osman’ın şehit edildiği şeklinde ulaştıncı Hz. Peygamber bir ağacın altında ashâbından müşriklerle savaşmak üzere biat almıştır. Ashâb-ı kirâmın Resûlullah’a olan bu bağlıklarını haber alan müşrikler, Hz. Osman’ı serbest bırakarak anlaşma yapmak istemişlerdir. Neticede iki taraf arasında Hudeybiye anlaşması yapılmıştır. Hz. Peygamber ashâbıyla birlikte Medine’ye dönerken yolda Fetih sûresi nâzil olmuştur. Sürenin 18. âyetinde ağacın altında Hz. Peygamber’e biat eden mü’minlerden Allah’ın razı olduğu bildirilmiştir. Bundan dolayı söz konusu biat “Bey‘atü’r-rıdvân” olarak anılmıştır. (Vâkîdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1404/1984), 2/602-604; İbn Hişâm, *es-Sîratü’n-Nebevîyye*, thk. Mustafa es-Seka – İbrâhîm el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şiblî (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1981), 2/308-322; Mustafa Fayda, “Bey‘atür-rıdvân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyaturredvan> [07.07.2021].)

<sup>67</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 92-93, 121, 130-133, 133-137, 138-143, 146-148, 155-156, 156-162.

<sup>68</sup> Örneğin bk. Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 3-4, 48-49, 155-156.

<sup>69</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 37, 41, 46, 50, 60, 64, 70, 71, 72, 101, 107, 156.

<sup>70</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 5, 21, 32, 33, 45, 53, 56.

<sup>71</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 94.

<sup>72</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 32, 37, 40, 81, 85, 90, 99.

<sup>73</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 61, 81, 92, 99, 130.

<sup>74</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 62, 82, 98, 99.

<sup>75</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 32, 99, 112, 121, 145.

<sup>76</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 61, 103, 132, 152.

<sup>77</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 40, 61, 98, 130.

<sup>78</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 29, 45, 94, 100, 112.

<sup>79</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 30, 37, 38, 40, 91, 103.

<sup>80</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 61, 93, 114, 142.



yanında Bilmen; Cessâs'ın (öl. 370/980) *Ah-kâmü'l-Kur'an*,<sup>81</sup> Ebü'l-Leys'in (öl. 373/983) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerîm*,<sup>82</sup> Râgıb el-İsfehânî'nin (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*,<sup>83</sup> Zemahşeri'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*,<sup>84</sup> İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) *el-Muharreru'l-vecîz*,<sup>85</sup> Beyzâvî'nin (öl. 691/1292) *Envâru't-tenzîl*,<sup>86</sup> Neseffî'nin (öl. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*,<sup>87</sup> Neysâbüri'nin (öl. 730/1329) *Garâibü'l-Kur'an*,<sup>88</sup> Hâzin'in (öl. 741/1341) *Lübâbü't-te'vîl*,<sup>89</sup> Tîbî'nin (öl. 743/1343) *Fütûhu'l-ğayb (Hâşiyetü'l-Keşşâf)*,<sup>90</sup> İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*,<sup>91</sup> Alilyü'l-Mehâimî'nin (öl. 835/1432) *Tebşîru'r-rahmân*,<sup>92</sup> Bikâî'nin (öl. 885/1480) *Nazmü'd-düer*,<sup>93</sup> Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *ed-Dürri'l-mensûr*<sup>94</sup> ve *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*,<sup>95</sup> Nahcuvânî'nin (öl. 920/1514) *el-Fevâtihu'l-ilâbiyye*,<sup>96</sup> Hatîb eş-Şîrbînî'nin (öl. 977/1570) *es-Sirâcü'l-Münîr*,<sup>97</sup> Emir Padişah'ın (öl. 987/1579) *Tefsîru sûreti'l-Feth*,<sup>98</sup> Sadreddinzâde Şîrvânî'nin (öl. 1036/1627) *Tefsîru sûreti'l-Feth*,<sup>99</sup> Allâmek Bosnevî'nin (öl. 1046/1637) *Tefsîru sûreti'l-Feth*,<sup>100</sup> İsmâil Konevî'nin (öl. 1195/1781) *Hâşije 'alâ Envâri't-tenzîl*<sup>101</sup> ve Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr*<sup>102</sup> adlı tefsirlerine de müracaat etmiştir.

<sup>81</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 80.

<sup>82</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 75.

<sup>83</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 76, 152.

<sup>84</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 69.

<sup>85</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 103.

<sup>86</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 16, 61.

<sup>87</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 29.

<sup>88</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 92, 121.

<sup>89</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 5.

<sup>90</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 152.

<sup>91</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 112, 137.

<sup>92</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 45, 50.

<sup>93</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 151.

<sup>94</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 21, 27.

<sup>95</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 133.

<sup>96</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 152,

<sup>97</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 14, 67.

<sup>98</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 18, 38, 53.

<sup>99</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 25, 91.

<sup>100</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 25.

<sup>101</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 40.

<sup>102</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 114.



## 2. Bilmen'in Tasavvufî Tefsir Konusundaki Yaklaşımı

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* isimli eserine müfessirler hakkında tabakât bilgisi vermeden önce Kur'ân-ı Kerîm ve tefsir usulüyle ilgili kavramsal, tarihî ve metodik açıklamalar içeren üç bölüm eklemiştir.<sup>103</sup> Bilmen'in tasavvufî tefsir hakkındaki en net ve derli toplu açıklamalarını bu kısımda bulmak mümkündür. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Bilmen Kur'ân ve tasavvuf ilişkisini mümkün görmekte ve bu ilişkiyi birkaç açıdan açıklamaktadır. Bunlardan biri Kur'ân'ın manalarının tüketilememesi, acâib ve letâifinin nihayet bulmamasıyla ilgilidir. Ona göre Kur'ân'ın latif ve mu'cizevî kelimelerindeki bu hakikatler ümmetin âriflerine açılabilir.<sup>104</sup> Yine Bilmen'in ilm-i mevhibe hakkındaki açıklamalarını da Kur'ân ve tasavvuf ilişkisiyle ilişkilendirmek mümkündür. Bilmen Kur'ân'ı tefsir için bilinmesi gereken ilimlerden birinin ilm-i mevhibe olduğunu belirtmiştir. Bu ilmin Allah'ın ihsan buyurduğu bir hâssa olduğuna dikkat çeken Bilmen; güzel amel, zühd ve takva ile kimi mü'minlerin ruhlarının bazı manevî bilgilere muttali olabileceğini ifade etmiştir.<sup>105</sup> Bilmen'e göre Kur'ân ve tasavvuf arasındaki münasebetin bir başka yönü ise tasavvufun en başat kaynağının Kur'ân-ı Kerîm olmasıdır. Tasavvufun nefis tezkiyesi ve manevî kurbîyet gibi hususlarla ilgilenen bir ilim olduğunu belirten Bilmen, Kur'ân-ı Kerîm'in fenâ, bekâ, kabz, bast, zâhir ve bâtin gibi tasavvufî tabir ve ıstılahları ihtiva etmesi hasebiyle tasavvufa kaynaklık ettiğini belirtmiştir.<sup>106</sup> Bilmen'e göre Kur'ân, aynı zamanda tasavvufun mi'yârı (ölçüt, kriter, kıstas)dır. Tasavvufî söz ve te'villerin meşruluğu ancak Kur'ân'a uygun olması ile mümkündür.<sup>107</sup>

Bilmen'e göre tasavvufî tefsirler, tefsir literatürü içinde takip ettikleri usul ve serdettikleri bilgi ve mütalaaalar açısından ayrı bir yöntem (meslek) takip eden eserler olarak nitelenebilir.<sup>108</sup> Bu tür tefsir için "tefsîr-i işârî" tabirinin kullanıldığını ifade eden<sup>109</sup> Bilmen, tam bir ıstılahî tanım vermemekle birlikte Kur'ân'a dair tasavvufî açıklamaların âriflerin ve sülûk erbabının kalplerine açılan kudsî bilgi ve işaretler olduğunu,<sup>110</sup> tasavvuf ehlinin Kur'ân'ın içerdiği lâhûtî hakikatleri, bazı gizli manevî işaret ve letâifi çıkarmak için himmet gösterdiklerini ve böylece mü'minlerin ruhlarını yüceltmeye çalıştıklarını ifade etmiştir.<sup>111</sup>

<sup>103</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/9-161.

<sup>104</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/182, 186.

<sup>105</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/138.

<sup>106</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/56-57.

<sup>107</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/57.

<sup>108</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/185.

<sup>109</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/185.

<sup>110</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/99, 182.

<sup>111</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/186.

Bilmen, tasavvuf ehlinin Kur'ân'daki birtakım işaretlerin keşfine dair açıklamalarını mümkün ve kıymeti haiz bulmakla birlikte bunları bağlayıcı olmayan, ilave yorumlar olarak görmektedir. Zira işârî tefsirin mahiyetine dair onun sıkça vurguladığı hususlardan biri, aslında Kur'ân'ın bu çeşit açıklamalarının bir tefsir değil, bir tür "te'vil" olduğudur. Yani tasavvuf neşvesi ile yazılan bu kitaplar Kur'ân'ın bazı işaret ve letâifinin tecellisine hizmet etmekle beraber hakikaten tefsirden sayılmazlar.<sup>112</sup> Bilmen'in tasavvufî tefsir konusundaki bu yaklaşımının Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ındaki açıklamalarla büyük oranda benzer olduğu söylenebilir. Zerkeşî de sûfilerin Kur'ân'ın tefsiri konusundaki sözlerinin tefsir değil, tilavet esnasında keşfettikleri manalar olduğunun söylendiğini belirtmiştir.<sup>113</sup> Nitekim Bilmen de Fetih sûresi tefsirinde yer verdiği bu tür açıklamalar için "tefsir" tabirini kullanmamaya özen göstermiş, "mânâ-i tasavvufî" ve "işârât-ı Kur'âniyye" tabirlerini tercih etmiştir.<sup>114</sup>

Bilmen, işârî tefsir için bazı ölçütler olduğuna da dikkat çekmiştir. Ona göre tasavvuf adına söylenen her söz doğru değildir. Tasavvufun esas ölçüsü Kur'ân-ı Kerîm ve şer'î hükümlerdir. Kur'ân'ın, Sünnet'in, Şer'-i şerîfin açık hükümlerine uymayan söz ve te'viller batıl olup bunların gerçek tasavvufla ilgisi yoktur.<sup>115</sup> Dolayısıyla Kur'ân'dan sûfilere açılan işaretler ancak Kitap ve Sünnet'in zâhirine aykırı olmamak şartıyla kıymet arz ederler.<sup>116</sup> Nitekim Bilmen, müfessirin âyetin lügavî anlamını, hakikî delaletini dikkate almadan, kelamın siyak ve sibakına bakmadan, kendi felsefî düşüncesine yahut tasavvufî zevkine göre âyete mana vermesini âyetin manasını kendi anlayışına imâl etmek ve hatalı bir tefsir olarak nitelmiştir.<sup>117</sup> Bilmen'e göre tasavvufî tefsirin geçerli olmasının şartlarından bir diğeri, yapılan işârî açıklamaların Kur'ân'ın asıl ve yegâne tefsiri olarak kabul edilmemesidir. Nitekim o, gerçek tasavvuf ehlinin, yazdıkları tefsirlerde pek çok kez âyetlerin lügavî anlamlarına dayalı tefsirlerine riayet etmek gerektiğini ifade ederek kendi tasavvufî açıklamalarının Kur'ân'ın sadece letâif ve işârâtından ibaret olduğunu itirafta bulduklarını belirtmiştir.<sup>118</sup> Bilmen'in Kur'ân'ın işârî yorumları için gerekli gördüğü bir şart da ulaşılan manaları destekleyecek başka bir şer'î delil bulunmasıdır.<sup>119</sup> Nitekim Bilmen, gerekli gördüğü bu kriterlere bağlı olarak bu çeşit tefsir kaleme alan kimseleri de iki kısma ayırmaktadır. İlki, Şer'-i şerîfin âdâb ve

<sup>112</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/99, 156, 185, 186.

<sup>113</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1408/1988), 2/178.

<sup>114</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 27.

<sup>115</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/57. Bilmen işârî yorumların değerine dair aynı bakış açısını Fetih sûresi tefsirinde de daha önceden şu ifadelerle belirtmiştir. (Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 27).

<sup>116</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/99.

<sup>117</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/156.

<sup>118</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/156.

<sup>119</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/186.

ahkâmına zâhiren ve bâtinen riayet eden hakikî tasavvuf ehli sûfilerdir. Bu kimseler, âyetlerin Arap dili açısından ifade ettiği anlamların murâd-ı ilâhî olduğuna ve ümmetin de bunlarla sorumlu olduğuna inanırlar, Kur'ân'ın ihtiva ettiği hakikatleri, manevî işaret ve latifeleri incelerler. Ulaştıkları bilgiler de Kur'ân'ın nazmından anlaşılan manalara aykırı olmayıp, diğer bir dinî delille desteklenebilir. Bilmen'in bahsettiği ikinci kısım kimseler ise dinin âdâb ve ahkâmını ihlal eden, malumattı sadece bazı tasavvufî ıstıhlara dair ezberden ibaret olanlardır. Bunların akidelerinde de sorunlar vardır. Tefsir diye yazdıkları eserler, selef ulemasından sahih bir nakille elde edilmiş bilgileri ihtiva etmezler. Naslara, dinî esaslara aykırıdır. Bundan dolayı bu tür kimselerin yazdıkları eserlere tefsir adı verilemez.<sup>120</sup>

### 3. Bilmen'in Tasavvufî Yorumlarında Başvurduğu Yöntem

İşârî/tasavvufî tefsirin nasıl gerçekleştiği konusunda kaynaklarda iki yöntemden bahsedilmektedir. Bunlardan birine göre bu tür tefsir Kur'ân'ın bâtinî anlamını ortaya çıkarmaya yönelik olup Allah'ın bir lütfu olarak müfessirin kalbine doğan işaret ve ilhamlardan oluşur.<sup>121</sup> Bununla birlikte güzel amel, zühd, takva, ibadete düşkünlük ve tefekkür gibi hasletler de müfessirin kalbinde âyetlerin manalarının inkişafına vesile olabilir. Bu münasebetle bu tür tefsire tasavvuf ehli kimselerin nail olabileceği ifade edilmiştir.<sup>122</sup> İşârî tefsirin bu mahiyeti, bu tür tefsirin mevhîbî bir ilim olarak nitelenmesini mümkün kılmıştır.<sup>123</sup>

İşârî/tasavvufî tefsirin elde edilme yollarından bir diğerinin "i'tibâr" yöntemi olduğu ifade edilmiştir. Bu yöntemle âyetin zâhir manası ile tasavvufî bir esas arasında benzerlik kurulmakta ve ilgili âyetin tasavvufî bir manaya delalet ettiği belirtilmektedir.<sup>124</sup> Bu açıdan bakıldığında ise işârî tefsirin, Kur'ân-ı Kerîm'in müfessirin dirayetine dayalı olarak tasavvuf ilmi dairesinden yorumlanması olduğu söylenebilir.

Ömer Nasuhi Bilmen'in Fetih sûresi tefsirinde yer verdiği tasavvufî manaların hangi yöntemle elde edildiği konusunda müfessirin sarîh bir beyanı bulunmamaktadır. Dolayısıyla müfessi-

<sup>120</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/186.

<sup>121</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/138.

<sup>122</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/78; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1424/2003), 2/261; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/138; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 19; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isari-tefsir> (07.07.2021); Abdülhamit Birşık, "Tefsîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1> (07.07.2021).

<sup>123</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/138.

<sup>124</sup> Bu yöntem hakkında bk. Mahmut Ay, "İşari Tefsirde İtibar/Analoji Yöntemi", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algulama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012) 2/730-734; a.mlf., "İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2012), 102-103.

rin keşf veya ilham yoluyla bu manalara ulaştığını tespit etmek zor görünmektedir. Zira bu türden bir bilgi edinme yolu subjektif bir tecrübeye dayanmaktadır. Bununla birlikte Bilmen'in söz konusu açıklamalarının üslup ve içeriği üzerinden bir yorum yapılabilir. Bu durumda ise onun bu yorumlarının itibâr yöntemi ile elde edildiğini söylemek mümkündür. Zira âyetlerden çıkarılan işaretlerde/manalarda âyetlerin sarîh anlamları ile tasavvuf ilminin kavram ve konuları arasında açık bir benzerlik takibi yapıldığı görülmektedir. Bazı örneklerle daha açık olarak ifade etmeye çalışırsak; örneğin Bilmen bazı âyetlerde söz konusu benzerliği kelimenin kök anlamı üzerinden kurmuştur. Söz gelimi, *إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا*, “Muhakkak biz sana apaçık bir fetih nasip ettik.”<sup>125</sup> âyetinin tefsirinde “Fetih”ten ne murad edildiğine dair çeşitli görüşler aktarır: 1. Hudeybiye antlaşması. 2. Mekke'nin fethi. 3. İslamiyet'in maddî ve manevî sahalarda başarılar nail olması. 4. Romalıların Farslılara galip gelmesi. Bilmen ise âyette bahsedilen fethin bu manalardan hepsine şamil olduğu kanaatinde. Ona göre âyette fethin tasrih edilmemesi müjdelenen şeyin muayyen bir fetih olmayıp cihanşümul bir fütuhât silsilesi olduğuna işaret etmektedir.<sup>126</sup> Bilmen'in bu âyetten çıkardığı tasavvufî mana ise Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarının tecellisi ile Hz. Peygamber'in kalbini pek mükemmel bir şekilde açmasıdır.<sup>127</sup> Görüldüğü üzere burada “Fetih” kelimesinin kökeninde “açmak” anlamının bulunması sebebiyle âyette tasavvufî bir konu olan kalbin manevî bakımdan açılmasına işarete bulunulduğu çıkarımı yapılmıştır.

Bilmen çoğunlukla ise dış dünyada var olan şeyleri manevî âlemde de bulunduğu kabulünden hareketle âyetlerden işari yorumlar çıkarmıştır. Örneğin Bilmen'in açıklamalarına göre, *هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْدَأُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا*<sup>128</sup> âyetinde özetle Allah, Hudeybiye sürecinde mü'minlerin kalplerine bir sekinet indirerek korku ve heyecanlarını gidermiştir. Bu sekinetin gayesi inananların imanlarının kat kat daha da yükselerek kuvvet kazanması ve kemal mertebesine ermesidir.<sup>129</sup> Göklerin ve yerin bütün kuvvet, asker ve orduları Allah'ın kudreti altındadır. Onları var ve idare eden Allah'tır. Eğer dilerse bu kuvvetler ile Hz. Peygamber'e vadettiği fetih ve yardımı vücuda getirecektir.<sup>130</sup> Allah her şeyi layık ile bilip takdir eden, icad ve idare buyurandır. Âlemin her bir parçasındaki sanat, letafet, hikmet ve maslahat onları yaratanın ne kadar hakîm olduğunun en güzel delilidir.<sup>131</sup> Bilmen âyetin sarîh anlamına dayalı bu izahlarının ardından ise âyetin işaret ettiği tasavvufî manalardan bahsetmiştir. Ona göre

<sup>125</sup> el-Fetih 48/1.

<sup>126</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 11-17.

<sup>127</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 27.

<sup>128</sup> el-Fetih 48/4.

<sup>129</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 28-29.

<sup>130</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 31-32.

<sup>131</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 33.

Allah muvahhid kullarının kalplerini hikmet ve inâyetinin nurları ile feyizlendirir. Bunun amacı, onların en saf itikada ve hakikatleri müşâhedeye nail olarak ilme'l-yakîn mertebesinde ayne'l-yakîn mertebesine yükselmeleridir. Allah'ın kudsî nurlardan ve ruhanî yardımlardan ibaret nice yardım orduları vardır. İhlas sahibi kullarını mücahede ve mükâşefe sahalarında bu rahmet orduları ile destekler. Bütün mülk ve melekût alîm ve hakîm olan Zât-ı ehadiyyetindir.<sup>132</sup> Görüldüğü üzere burada kalbin korku ve heyecandan yatışması, kalbin inâyet nurları ile feyizlenmesine; imanın kuvvet kazanması, kişinin manen ilme'l-yakîn mertebesinde ayne'l-yakîn mertebesine yükselmesine; mü'minlerin dış dünyadaki maddî mücadeleleri sırasında gök ve yerin orduları ile teyid edilmesi, kalp âlemindeki manevi mücahede ve müşâhedelerinde ruhanî ordular ile teyid edilmesine benzetilmiş, Allah'ın sadece dış dünya için değil, melekût âlemi için de alîm ve hakîm olduğu ifade edilmiştir.

Bilmen'in bazı açıklamaları da tasavvufî ön kabullerden hareketle yapılmış işârî yorumlardır. Örneğin o, "لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَبِئِمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا" "Ta ki Allah Teâlâ senin evvel ve âhir günahını afv ü setretsin, üzerindeki nimetini de tamamlasın ve seni doğru bir yola iletsin."<sup>133</sup> âyetini zâhirî açıdan Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışlaması, örtmesi;<sup>134</sup> hakkındaki nimetini en üst dereceye erdirmesi, ona dünyevî ve uhrevî nimetler lutfetmesi;<sup>135</sup> onu peygamberlik ve devlet başkanlığı görevlerinde muvaffak kılması<sup>136</sup> olarak tefsir etmiştir. Bilmen'in bu âyetteki işârî manayı ise tasavvufta varlık iddiasının günah olarak telakki edilmesi ile marifet ve müşâhedenin en kıymetli nimetler addedilmesinden hareketle tespit ettiği görülmektedir. Nitekim ona göre bu âyette Allah'ın, Resûlullah'ın ervâh ve eşbâh âlemlerindeki varlığından ibaret olan günahını vahdet feyzi ile örtmesi, Resûlullah'ı nübüvvet ve velayet cihetiyle gaybî hakikatlere muttali kılmak suretiyle en yüksek mertebeye erdirmesi, o mertebeden de cihana kemâlât ifâza etmesine muvaffak kılması ve ona devamlı surette hakkı müşâhede, mu'cize izharı, kevnî hadiselerin ancak Allah'ın dilemesi ile meydana geldiğini müşâhedeye istidat verme ihsanlarında bulunması<sup>137</sup> gibi manalara işaret olunmuştur.

#### 4. Bilmen'e Göre Fetih Sûresi'ndeki Tasavvufî Manalar

Ömer Nasuhi Bilmen, Fetih sûresinin yirmi dokuz âyetinin her birinden birtakım işârî anlamlar tespit etmiş, bu da eserde bahse değer bir tasavvufî içeriğin yer almasını sağlamıştır. Aşağı-

<sup>132</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 34.

<sup>133</sup> el-Fetih 48/2.

<sup>134</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 19-20.

<sup>135</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 23.

<sup>136</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 24.

<sup>137</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 27-28.

da bazı muhteva birliklerine göre Bilmen'in âyetlerden çıkardığı tasavvufî manalardan bahsedilecektir.

#### 4.1. Nefisle Cihad

Tasavvuf anlayışında nefsin süflî ve kötü isteklerine, heva ve arzusuna karşı direnilmesi, onunla mücadele edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Bu da nefsin bir düşman olarak algılanmasına yol açmıştır. Nefse karşı yapılan bu mücahede; fiziki düşmanla savaşın küçük cihad, nefisle yapılan savaşın ise büyük cihad olduğuna dair Resulullah'a nispet edilen bir rivayete<sup>138</sup> dayanılarak 'cihad-ı ekber' olarak nitelenmiştir.<sup>139</sup> Yine “وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ”<sup>140</sup> (Bizim uğrumuzda mücahede edenlere gelince, onları yollarımıza mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.) âyeti bu manevî cihada işaret olarak yorumlanmıştır.<sup>141</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen'in Fetih sûresinden istinbat ettiği tasavvufî manaların merkezî noktasını da işte bu nefisle mücahede meselesi işgal eder. Bilmen nefisle mücahedenin gerekliliği, bu mücahede için Allah'ın yardımının önemi, nefsiyle mücahede edenlerin elde edecekleri manevî ödüller ve nefsinin arzularının peşinden gidenlerin birtakım manevî cezalarla karşılaşacakları gibi hususlarda âyetlerden çıkarımlar yapmıştır:

Bilmen'e göre nefis-i emmâre<sup>142</sup> insanoğlunun kuvvetli ve büyük bir düşmanıdır. Özellikle şehvî arzularıyla meşgul avare kimselerin onunla muharebe etmesi gerekir. Mü'minler eğer bu mücahedeğe girişirlerse türlü türlü marifet ve tecellilere nail olabilecekler, ancak bunun aksine nefisleri ile mücahededen kaçınıp da şehvât ile oyalanırlarsa ilâhî mükâfâtın mahrum olacaklardır.<sup>143</sup> Bilmen nefsinin heva ve heveslerinin peşinde koşan, kendi şehvetlerinin sonuçlarına ve nefislerinin eğilimlerine bağlanıp kalmış kimseleri Hz. Peygamber'in gösterdiği manevî yoldan ayrılan bir kısım kaba ruhlar olarak nitelemiştir.<sup>144</sup>

<sup>138</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Ĥafâ ve müzîlü'l-ilsbâs*, nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (b.y., Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.), 1/481-482. Bu konuda dayanan hadislerden birisi de “Senin en büyük düşmanın iki yanın arasında (seni kuşatan) nefisindir.” rivayetidir. (Aclûnî, *Keşfü'l-Ĥafâ*, 1/168.)

<sup>139</sup> Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, terc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Hikmet Neşriyat, ts.), 3/17-18, 150; Süleyman Ulu-dağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#1> (23.08.2021).

<sup>140</sup> el-Ankebût 29/69.

<sup>141</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 193.

<sup>142</sup> Nefis-i emmâre, kötülüğü emreden nefis anlamına gelir. Bedenî tabiata eğilim gösteren, dünyevî lezzetleri ve hissî şehvetleri emreden, kalbi süflî yöne doğru çeken, şerlerin ve kötü ahlâkın kaynağı olan bir kuvvet olarak tarif edilmiştir. (Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1424/2003), 334.)

<sup>143</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 83.

<sup>144</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 67.



Bilmen bu bağlamda nefis-i emmârenin pençesinden korunmanın ancak Allah'ın inâyeti ile mümkün olacağı tespitini yapmıştır. Ona göre Allah'ın yardımına mazhar olmak ise tevhid ehli için bir hikmet alameti, tevekkül ve teyakkun yolunda bir başarı vesilesidir.<sup>145</sup> Yüce Allah'ın muvahhid kullarının kalplerine hikmet ve yardımının nurlarını ifâza etmesi ile mü'minler sahih bir inanca ve hakikatleri müşâhedeye nail olarak ilme'l-yakîn mertebesinde ayne'l-yakîn<sup>146</sup> mertebesine yükseleceklerdir.<sup>147</sup> Nefis-i emmâre ile mücahede neticesinde arınmış bir ruha sahip olacaklardır. Bu mertebeye gelmiş kimseyi ise nefsanî hevesler ve şeytanî temâyüller saptıramayacaktır. Zira bu, Allah'ın mukarrebûndan olan kulları için cari olan bir sünnettir.<sup>148</sup>

Bilmen, nefisle yapılan bu mücahede esnasında nefsin tamamen imhasının uygun olmadığına dair ilgili âyetlerden bir çıkarımda bulunmuştur.<sup>149</sup> Yani riyâzet gibi çeşitli nefsi terbiye usulleri ile cimrilik, hırs, gazap, korkaklık ve şehvet gibi hasletlerin imhası hikmete uygun değildir. Çünkü bu tür hasletler ilâhî feyizleri kabul edebilir özellikte olup cömertlik, kanaat, hilm, cesaret ve muhabbet gibi yüce hasletlere dönüşebilirler: Örneğin surenin 25. âyetinde Hudeybiye'den Mekke'ye girmeleri engellenen mü'minlerin eğer savaş yolu ile Mekke'ye girmeyi tercih etselerdi, henüz tanımadıkları bazı müslümanları da katletme durumunda kalabilecekleri, bundan dolayı da vicdan azabına düşürülecekleri anlatılır. Bilmen ilgili âyeti tasavvufî açıdan şöyle anlamlandırmıştır:

Ey melekâtı kudsiye! Eğer o kuvayı nefsaniye arasında tehzib ve tahsine mazhar olan bazı hasletler bulunmasa idi, eğer sizin bilmeksizin o hasletleri riyazat ve mücahede esnasında imha ederek bu yüzden bir ahlâkî nakisaya uğramanız melhuz bulunmasa idi elbette gayreti ilahiye tecelli eder, o kuvayı şeriyeyi mahv ve perişan eylerdi. Fakat hikmeti ilahiye buna meydan vermedi. Ta ki o kuvvetler arasında bulunup kabulü füyuzata müstait olan buhl, hırs, gazap, cibânet, şehvet gibi bir kısım hasletleri Cenabı Hak; sehavet, kanaat, halim, şecaat, muhabbet gibi âli hasletlere tebdil etsin, bunları da o yüksek, mühezzeb melekeler zümresine ilhak eylesin.<sup>150</sup>

Bilmen ayrıca nasıl ki körlük, topallık yahut hastalık gibi mazeretleri sebebiyle fizikî cihada katılamayanlar mazur sayılıyorsa, nefislerine karşı şevk ve heyecan içinde riyazet ve mücahede

<sup>145</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 101.

<sup>146</sup> İlme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn ile birlikte kesin bilginin basamaklarını ifade etmek üzere kullanılan kavramlardır. İlme'l-yakîn, delile dayalı olarak bir şeyin mahiyetine dair elde edilen şüpheye mahal bırakmayan kesin bilgi olarak tanımlanabilir. Kesin bilginin ilk aşamasıdır. Diğerleri ise ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîndir. Özellikle sûfiler ilme'l-yakîn'i aklî ve naklî ilimleri delilleri ile bilen âlimlerin derecesi olarak görmüşler; dış tecrübeye dayalı ayne'l-yakîn ile iç tecrübeye dayanan hakka'l-yakîn mertebelerini mükâşefe ve müşâhedeye mazhar olan peygamberler ve velilere hasrederek ondan üstün tutmuşlardır. (Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, 234; Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 179; Yusuf Şevki Yavuz, "İlme'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmel-yakin> [07.07.2021].)

<sup>147</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 34.

<sup>148</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 107.

<sup>149</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 116.

<sup>150</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 126.



yolunu takip etmek isteyen salıkların, bazı ruhanî hal ve engeller sebebiyle bu manevî mücahede ileylememeleri durumunda onlar için de manevî bir sorumluluk terettüp etmeyeceğini belirtmiştir. Zira bu kimseler de aynı fizikî bir düşmana karşı yapılan savaşa mazeretleri sebebiyle katılmayanlar gibi ruhsat sahibidirler.<sup>151</sup>

Görüldüğü üzere Bilmen'in Fetih sûresinden tespit ettiği tasavvufî manalara göre nefis ile mücahede manevî kemâl açısından büyük öneme sahiptir. Nefsinin arzularına teslim olmadan Allah'ın yardımına sığınarak onunla mücahedeyle girişenler yakînî bir imana erişecekler, nefsi emmâre de artık bu kimseleri saptıramayacaktır. Bu noktada Bilmen'in aşırı riyazet yoluyla gazap ve şehvet gibi hasletlerin imhasının hikmete uygun olmadığı, bunların cesaret ve muhabbet gibi âlî hasletlere dönüşebileceğine dair açıklaması dikkat çekmektedir.

#### 4.2. Manevî Nimetler ve Cezalar

Ömer Nasuhi Bilmen, Fetih sûresinin pek çok âyetinin tasavvufî açıdan manevî mükâfât ve cezalara işaret ettiği tespitini yapmıştır. Onun çıkarımlarına göre Allah Teâlâ ibadet ve nefisle mücahede edenlere ganimet mesabesinde manevî mükafatlar bahşedecek,<sup>152</sup> kendisine ve resûlüne gizlide ve açıkta itaat içinde olanları marifet ve hakikat feyizleri ile mükafatlandıracaktır.<sup>153</sup>

Bilmen, Fetih sûresinin 18 ve 19. âyetlerinde bahs-i geçen Bey'atü'r-ırdvân'a katılan mü'minlerin nail olacakları manevî nimetlerden bahisle; mâsivâdan uzaklaşarak fenâfillâh<sup>154</sup> mertebesine erişmek için Hz. Peygamber ile ahitte bulunan mücahidleri Allah'ın rıdvân devletine mazhar kıldığını, yani onlardan razı olduğunu ifade etmiştir. Zira Allah bu mü'minlerin kalplerindeki temiz imanlarını bilmiş ve hikmet pınarlarını onlara açmıştır. Onlar artık beşerî kusurları yüzünden manevî derecelerini kaybederek sükûta uğramak korkusundan emindirler. Allah onları pek çok mükâşefeye de nail etmiştir. Bu kimseler ileride de büyük mükâşefe ve tecelliler elde edeceklerdir.<sup>155</sup>

Bilmen'in sûreden tespit ettiği bir diğer nimet ise vuslattır. Bu, özellikle ihlaslı kulların erişebileceği bir nimettir. Allah, ihlas sahibi kullarını her tarafından rıza pınarı akan vuslat cennetlerine erdirecek, onların fani varlıklarını rahmet perdesiyle örtterek onları vahdet nurlarına daldıracak-

<sup>151</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 87.

<sup>152</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 77.

<sup>153</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 87.

<sup>154</sup> Fenâfillâh tabiri Allah'ta fânî olmak anlamına gelir. Allah'a yaklaşmanın en ileri derecelerinden biri olarak kabul edilir. Kulun kendi sıfat ve vasıflarından sıyrılıp Allah'ın sıfatlarına (zâtî sıfatlar hariç) benzemesidir. Kulun kendisini bir hiç olarak görerek faaliyet şuurunu kaybetmesi, onun yerine Allah'ın kaim olmasıdır. Kul Yüce Allah ile o kadar meşgul olur ki benlik şuurunu kaybeder. Onun yerine Allah geçer. (Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 216-219.)

<sup>155</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 94-95.

tır.<sup>156</sup> İşte Hz. Peygamber ve ona tabi olan mü'minler her türlü endişeden emin, ayrılık korkusundan beri ve bütün beşerî bağlardan kurtulmuş olarak Allah'ın dilemesi ile emân yurduna vasil olacaklardır. Yine Bilmen, Yüce Allah'ın Resûlullah ve mü'minlere ebediyet âlemindeki bu vuslattan önce dünyada da risâlet ve velâyeti ihsan buyurduğunu ifade etmiştir.<sup>157</sup>

Bilmen, nefsiyle mücahede içinde olanlara bir mükâfât olarak birtakım manevî nimetler bulunduğu gibi nefsinin heva ve arzularına teslim olmuş kimseler için de manevî cezaların olacağını belirtmiştir. Buna göre Cenâb-ı Hak, aslında bir gölge misali yok olup gidecek varlıklarına güvenerek isyan içinde olan ruhları, hicran azabı ile cezalandıracak, rıdvân nimetinden mahrum edecektir.<sup>158</sup> Kendisine ve Resûlüne gizlide ve açıkta itaat göstermeyenleri hicrana mazur bırakacak,<sup>159</sup> bu kimseler ibadet ve mücahede ehlinin nail olacağı manevî mükâfâta erişemeyeceklerdir.<sup>160</sup>

### 4.3. Manevî Ordular

Fetih sûresinde iki defa göklerin ve yeryüzünün ordularının Allah'ın olduğu ifade edilmiştir.<sup>161</sup> Ömer Nasuhi Bilmen ilgili âyetleri tefsir ederken bütün kuvvet ve orduların Allah'ın kudreti altında olduğunu, hepsinin Allah tarafından yaratılıp idare edildiğini, bu orduların büyüklüğünün ve gücünün insanoğlunun tasavvurlarının çok üstünde olduğunu, bunlardan herhangi birisi ile Hz. Peygamber'e vadettiği fetih ve nusreti vücuda getirip düşmanlarını mağlup edebileceğini ifade etmiştir.<sup>162</sup> Bilmen ilgili âyetlerin bu tefsirine ilave olarak bahsi geçen orduları tasavvufî açıdan da manevî ordular olarak izah etmiştir.

Bilmen'e göre Allah'ın kudsî nurlardan ve ruhânî yardımlardan ibaret olan nice orduları bulunur. İhlas sahibi kullarını mücahede ve mükâşefe sahalarında bu rahmet orduları ile destekler.<sup>163</sup> Örneğin âriflerin kalplerinin semasında yaşayan yüce faziletler, gafillerin fitratının zeminini kaplayan nefsânî hasletler Allah'ın birer ordularıdır. Birinci tür ordular irfan ehlini desteklerken ikinciler âsileri cezalandırırlar:

---

<sup>156</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 38.

<sup>157</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 143.

<sup>158</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 46.

<sup>159</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 87.

<sup>160</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 77.

<sup>161</sup> el-Fetih 48/4, 7.

<sup>162</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 34, 46.

<sup>163</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 34.

Âriflerin semai kalbinde yaşayan âlî faziletler, gaflet sahiplerinin zemini fitretini kaplayan nefsanî hasletler, Zatı Hakk'ın birer ordularındır. Birinci kısım ordular, irfan ehlini teyide müvekkel birer rahmet ketibesidir. İkinci kısım ordular da tuğyan ehlini tenkile memur birer azap taliasıdır. (...) <sup>164</sup>

#### 4.4. Hz. Peygamber'in Yüce Şahsiyeti

Fetih sûresinin pek çok âyetinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kadr ü kıymetinin büyüklüğü ve çeşitli vasıfları belirtilip ona verilen nimetlerden bahsedilir. <sup>165</sup> Ömer Nasuhi Bilmen ilgili âyetleri zâhir anlamları itibariyle tefsir ettikten sonra bu âyetlerden Resûlullah'ın diğer yaratılmışlar karşısındaki üstün konumu ve Allah'ın ona mahsus nimetleri gibi hususlarda birtakım tasavvufî çıkarımlar yapmıştır.

Bilmen'in açıklamalarına göre Hz. Peygamber'in mahlukat içindeki yüceliğinin en önemli gerekçesi, onun ruhunun bütün kâinattan önce yaratılmış olmasıdır. Böylece Resûlullah, varlıkların yaratılış silsilesinin nasıl gerçekleştiğine, esrar ve acabine şahit olmuş, beşeriyet için mukadder olan saadet ve felaketleri anlamıştır. <sup>166</sup> Yani Hz. Peygamber ruhlar âleminden beri bizzat Resûl-i Kibriyâ'dır. <sup>167</sup> Çünkü onun bu mazhariyeti bütün yaratılmışların henüz varlığa gelmedikleri bir ana denk gelmektedir. İşte böylece o, kâinatın yaratılışına da vesile olmuş ve hikmet gereği Allah tarafından bütün bir beşeriyete gönderilmiştir:

Hakikî varlık yalnız hüviyeti subhaniyesine muhtas olan zat, o feyyazı kerimedir ki, bütün mükevvenattan evvel habibinin ruhu nevvarını şuhud âlemine getirmiş ve onu bir feyzi rüşd ile mahzı hakikat olan bir düsturi hikmetle bütün beşeriyete meb'us kılmıştır. (...) <sup>168</sup>

Görüldüğü üzere buralarda Bilmen "hakikat-i Muhammediye/nûr-i Muhammedî" fikri çerçevesinde açıklamalar yapmaktadır. Bu nazariyeye göre Allah'ın ilk yarattığı şey Hz. Muhammed'in (as) ruhudur. Vahdet-i vücûd anlayışında da "Mutlak Varlık"ın taayyün ettiği ilk mertebe için hakikat-i Muhammediye tabiri kullanılır. Bilmen'in açıklamalarıyla örtüştüğü üzere Hz. Muhammed'in nurunun yaratılması, varoluşun başlangıcı olarak kabul edilir. Bütün mahlûkât bu hakikatten yaratılmıştır. Dolayısıyla nûr-i Muhammedî âlemin varlık sebebidir. <sup>169</sup>

<sup>164</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 46.

<sup>165</sup> el-Fetih 48/1-3, 8-9, 26-29.

<sup>166</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 50-51.

<sup>167</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 162.

<sup>168</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 148.

<sup>169</sup> Ahmed Avni Konuk, *Füüsûs'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, hazırlayanlar: Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 1/95; İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 24; Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat-i-muhammediye> (15.07.2021). Ayrıca bk. Mahmut Ay, "İşârî Tefsir-

Resûlullah'ın şanının yüceliğini gösteren hususlardan biri de varlık/beşeriyet bağından sıyrılarak fenâfillâh ve bekâbillâh<sup>170</sup> mertebelerine ermiş olması, Hakk'ın kemâlât ve tecelliyâtına nâiliyetidir.<sup>171</sup> Çünkü onun yüce fitratındaki ruhî kemâlât ve ahlâkî faziletler Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarına mazhardır.<sup>172</sup> Allah'tan ona ilham ve feyizler tecelli etmiştir.<sup>173</sup>

Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in ervâh ve eşbâh âlemlerindeki<sup>174</sup> varlığından ibaret olan günahını vahdet feyzi ile örtterek, Resûlullah'ı vahdaniyetinin nurlarına koymuştur. Böylece onu nübüvvet ve velâyet yönünden gaybî hakikatlerden haberdar kılmak suretiyle en yüksek tekâmül mertebesine erdirmişdir. Devamlı surette müşâhedeye, mu'cizeler izharına muvaffak kılmıştır.<sup>175</sup> Dünyada iken risâlet ve velâyeti ihsan buyurmuştur.<sup>176</sup> Resûl-i Ekrem'i "nasr-ı azîz"<sup>177</sup> muvaffak kılmak için ona hiçbir peygamberin nail olmadığı pek hayırlı bir ümmet ihsan etmiş, ashâb-ı güzîninin kalplerini metanetin ve yiğitliğin birer tecelligâhı eylemiş, semâvî ve arzî kuvvetleri onların hizmetine vermiştir.<sup>178</sup> Resûlullah her türlü endişeden emin, hicran korkusundan beri ve bütün beşerî bağlardan kurtulmuş olarak Allah'ın dilemesi ile emân yurduna vasıl olacaktır.<sup>179</sup>

#### 4.5. Zahid ve Müttakî Görüntüsü Sergileyen Riyakârlar

Ömer Nasuhi Bilmen, Fetih sûresinin Kureyş ile çarpışmaktan korkarak Hudeybiye seferine icabet etmeyen bazı bedevîlerin samimiysiz bahanelerinin anlatıldığı 11. âyetinden birtakım tasavvufî manalar çıkarır. Bilmen'in açıklamalarına göre heva ve heveslerinin peşinde koşanlar, Hz. Peygamber'in gösterdiği manevî yoldan ayrılan bir kısım kaba ruhlar, kendi şehvetlerinin so-

---

lerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 77-120.

<sup>170</sup> Bekâbillâh, Allah ile bâkî olmak demektir. Fenâfillâh mertebesinin bir üstüdür. Kulun Allah dışındaki her şeydan gafil bir hale bürünmesi, ne kendi varlığını ne de halkı hissedememesi neticesinde Allah'a iyice yaklaşması, İlahî tecellilere mazhar olmasıdır. Allah'ta fenaya eren kulun Hakk ile bâkî olmasıdır. (Kuşeyrî, *er-Risâle*, 160-162; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 218-219.)

<sup>171</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 56-57, 143.

<sup>172</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 162.

<sup>173</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 143.

<sup>174</sup> Ervâh ve eşbâh âlemleri ile vahdet-i vücûd anlayışındaki varlık mertebelerinden ikisi kastedilir. Âlem-i ervâh, ruhlar âlemi anlamına gelmekte olup eşyanın henüz madde ve terkiib halini almadığı, şekil, renk, zaman ve mekândan mücerred, basit bir cevher halinde olduğu mertebedir. Bu mertebede her bir ruh ancak kendisini, kendisinin mislini ve Allah'ı müdriktir. Âlem-i eşbâh ise benzerler âlemi demektir. Buna âlem-i misâl de denir. Ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasındaki feyzin vasıtasıdır. Âlem-i ervâhtaki her bir şeyin cisimler âleminde bürüneceği suretin bir benzeri misâl âleminde zâhir olur. Burada da varlık nûrânî ve latîftir, el ile tutulmaz, parçalara ayrılmaz. Örneğin rüyâda görülen suretler bu âlemdendir. (Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/67, 110-111. Ayrıca bk. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, 25-26; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 249-150.)

<sup>175</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 27-28.

<sup>176</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 143.

<sup>177</sup> el-Fetih 48/3.

<sup>178</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 27-28.

<sup>179</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 143.

nuçlarına ve nefislerinin eğilimlerine bağlanıp kalmış kimselerdir. Ne var ki bu kimseler mücahede yolundan geri kaldıkları için bahaneler üretirler ve istiğfar etmeleri gerektiğini kabul etmezler. Bu kimselerin marifet iddiası da riyakârcadır; hakikî değildir, sözde kalmıştır. Ne var ki zâhirde kendilerini zühd ve takva ehli olarak gösterenler içlerindeki kiri saklayamazlar. Çünkü Allah onların amellerini, her türlü hallerini ve kalplerindeki gizli her şeyi kemaliyle bilmektedir.<sup>180</sup>

#### 4.6. Esmâ-i İlâhiyenin Tasavvufî Anlamları

Ömer Nasuhi Bilmen'in Fetih sûresindeki bazı âyetlerin sonlarında yer alan esmâ-i ilahîyenin de tasavvufî anlamlarını zikrettiği görülmektedir. Söz gelimi ona göre “şehîd” ism-i şerîfi, Allah'ın Resûlullah'ın bütün varlıklardan önce yarattığı ruhunun kâinatın yaratılmasına vesile olduğuna şâhid olması anlamına gelir.<sup>181</sup> Yine “hakîm” ismi Allah'ın inâyet tecellilerinin her birinin bir hikmete dayanması,<sup>182</sup> “kadîr” ismi Allah'ın nihayetsiz tecellilere kudretinin yetmesi,<sup>183</sup> “alîm” ismi de Yüce Allah'ın her şeyin istidadını hakkıyla bilip herkese durumuna göre feyzini ihsan buyurmasıdır.<sup>184</sup>

#### Sonuç

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin her ikisini de idrak eden Ömer Nasuhi Bilmen, âlim kişiliği ile öne çıkmıştır. Gerek eserleri gerekse Diyanet İşleri Başkanlığı ve eğitim-öğretim kurumlarındaki görevleri ile genel olarak toplumun ve özellikle de yükseköğretim öğrencilerinin dinî ve kültürel açıdan yetişmesine katkı sağlamıştır. Cumhuriyet döneminin önemli tefsir çalışmalarında da onun imzası vardır. Bilhassa *Büyük Tefsir Tarihi* adlı eseri geniş kapsamı ile tefsir usulü ve tarihi alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Günümüzde de alanının önemli kaynakları arasındadır. Bilmen, bütün ömrünün birikimi mesabesinde olan *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* adlı 8 ciltlik tam tefsirinde ise geniş tefsir malumatını özlü bir üslupla Türk toplumuna takdim etmiştir.

Bilmen'in tefsir alanındaki bir diğer kıymetli eseri, İstanbul'un 500. fetih yıldönümü münasebetiyle kaleme aldığı Fetih sûresi tefsiridir. Bilmen'in tefsirciliğine yönelik araştırmalarda yeteri kadar dikkate alınmamış bu eser, esasen onun tefsir alanındaki yüksek ilmî gücünü daha açık gösterir. Sekiz ciltlik tam tefsirinde daha ziyade genel toplum kitesini hedefleyerek icmalî açıklamalar ortaya koyan Bilmen, bu müstakil Fetih sûresi tefsirinde tefsir alanındaki maharetini sergileme

<sup>180</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 62.

<sup>181</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 148.

<sup>182</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 95.

<sup>183</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 101.

<sup>184</sup> Bilmen, *Sure-i Fetih Türkçe Tefsiri*, 126.

imkânı bulmuştur. Türkçe, Farsça ve Arapça şiirlerle ilgi çekici hale getirilmiş akıcı ve sanatlı üslubu, surenin bütün âyetleri arasındaki münâsebetlerin dikkatle belirlenmesi, farklı görüşlerin tâdât edilip müfessirin kendi tercih veya görüşünü delil ve sebepleriyle açıklanması, lügavî ve ıstılâhî açıklamaların zenginliği, çeşitli bahisler açılarak yorumların dilbilim, siyer, fıkıh, hadis, kelam, felsefe ve ilmü'n-nefs gibi dinî ve aklî ilimlerin verileri ile desteklenmesi, âyetlerin ihtiva ettiği nükte ve hikmetlerin hassasiyetle tespiti, âyetlerden çıkarılan derslerin sıralanması, müşkil mana ve meselelerin izahı ve zengin bir tefsir literatürüne dayanılması gibi hususlar eserin temayüz eden yönleri olarak zikredilebilir.

Bilmen bu eserinde öncelikle her bir âyeti zâhir anlamı üzerine ayrıntılı olarak tefsir etmiş ardından da ilgili âyetten tespit ettiği tasavvufî manaları “Mânâ-i Tasavvufî” başlığı altında zikretmiştir. Nitekim Bilmen’in Fetih sûresi üzerine kaleme aldığı bu tefsirin en orijinal yönünü bu işârî anlamlar oluşturur. Kanaatimizce Bilmen, işârî manaları itibâr yöntemi ile elde etmiş olmalıdır. Zira o, âyetlerin sarîh anlamları ile bazı tasavvufî hal ve durumlar arasında benzerlik esasına dayalı bağlantılar kurmuştur. Örneğin, sarîh anlamı itibarıyla fiziki düşmanla cihad sonucu gerçekleşen fetihten bahseden âyetlerin nefisle yapılan cihadın neticesi olarak kalbin açılmasına (fethi) işaret ettiğini belirtmiştir. Yine âyetlerde zikri geçen nimet ve cezaları marifet, feyiz, mükâşefe, müşâhede, vuslat, fenâfillah ve rıza makamlarına nâiliyet gibi manevî nimetler ile rızadan mahrumiyet ve hicrân gibi manevî cezalara benzeterek yorumlamıştır. Hz. Peygamber’in davetine icabet etmeyecek Hudeybiye seferine katılmayıp çeşitli bahaneler öne süren bazı bedevî kabileleri, zühd ve takva ehli görüntüsü sergileyen riyakâr sahte sûfilere benzetmiştir. Bilmen’in bu tür yorumlarının *Büyük Tefsir Tarihi* adlı eserinde ortaya koyduğu tasavvufî tefsire yönelik çerçeveye uygun olduğu söylenebilir. Nitekim Bilmen âyetlerin işârî/tasavvufî yorumlarını Kur’ân’ın hakikî bir tefsiri olarak görmemekte, birtakım ilave işaret ve letâif olarak değerlendirmektedir. Bilmen’in Fetih sûresinden bu tür işaretleri çıkarırken de aynı hassasiyete sahip olduğu görülmektedir. Zira o, âyetlerin tasavvufî manalarından bahsettiği ilk yere şu notu düşmüştür: “*Âyat-ı Kur’aniye’den asıl murad elfaz-ı mübarekesinin kavaid-i lisaniye ve edebiye itibarıyla ifade ettiği manalardan ibarettir. Bunlar esastır. Mana-i tasavvufî ise bu elfaz-ı şerifenin ihtiva ettiği işaret ve letaif cümlesindedir. Esas manaya muhalif olan tasavvufî manalar ise bâtıldır.*”<sup>185</sup> Dolayısıyla Bilmen’in âyetlerin dil zeminindeki tefsirini esas aldığını, Kur’ân’ın işârî yorumlarını hakikî bir tefsir olarak görmediğini belirtmek gerekir. Bununla birlikte o, âyetlerden tespit edilecek tasavvufî manaların tefsirlerde bulunmasını sakıncalı görmemiş, aksine faydalı bularak bizzat kendisi bu tür yorumlara bir zenginlik kabilinden eserinde yer vermiştir. Son olarak

<sup>185</sup> Bilmen, *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri*, 27.

ise eserde “feyz” ve “tecellî” kavramlarının sıkça yer alması yanında “hakikat-i Muhammediye” anlayışından ve “vücûd mertebeleri”nden bahsedilmesinin Bilmen'in vahdet-i vücûtu terminolojisi kullandığını göstermesi açısından dikkat çektiği ifade edilmelidir.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

ŞÜKRÜ MADEN

**Finansman / Funding:**

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



### Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzâli'l-ilsbâs*. Nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. b.y., Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ay, Mahmut. “İşari Tefsirde İtibar/Analoji Yöntemi”. *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/730-734. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2012), 59-110.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediye Anlayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 77-120.
- Berberoğlu, Şerife. *Ömer Nasubi Bilmen ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bilmen, Ahmet Selim. *Ömer Nasubi Bilmen: Hayatı Eserleri Anılar*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1975.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Basın Yayın, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Sure-i Fethin Türkçe Tefsiri İtilâ-i İslâm ve İstanbul'un Tarihçesi ve Fethi*. İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1953.
- Bırışık, Abdülhamit. “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07.07.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Kusay Muhibbüddîn el-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-selefiyye, 1400.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1424/2003.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15.07.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat-i-muhammediye>
- Dumlu, Ömer. “Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsiri Halk İçin mi Yazıldı?”. *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*. 1/159-168. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

2007.

Ertuğrul, İsmail Fennî. *Vahdet-i Vücd ve İbn Arabî*. Haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Fayda, Mustafa. "Bey'atürrihvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07.07.2021.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/beyaturridvan>

Gazzâlî. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Terc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Hikmet Neşriyat, ts.

Günay, Bektaş. *Ömer Nasûhî Bilmen ve Tefsîri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Hâşimî, Yâkût. *el-Müfessirü't-Türkî 'Ömer Naşûhî Bilmen ve Menbecubû fî Tefsîrihî Tefsîri'l-Çur'âni'l-Kerîm ve Me'ânihî'l-Âliye bi'l-Luğati't-Türkiyye*. Katar: Câmiatü Katar Külliyyetü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

[https://katalog.idp.org.tr/arama?author\\_name=%22%C3%B6mer+nasuhi%22&order\\_by=matc\\_h](https://katalog.idp.org.tr/arama?author_name=%22%C3%B6mer+nasuhi%22&order_by=matc_h) (Erişim 27.06.2021).

Işık, Ayhan. "İstanbul'un İkinci Müftüsü Ömer Nasûhî Bilmen (1883-1971)". *Ağa Kapısından Şeyhülislâmlığa: İstanbul Müftülüğü*. Ed. Ayhan Işık - Kâmil Büyüker. Ankara: TDV Yayınları, 2019), 173-183.

İbn Hişâm. *es-Sîratü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ - İbrâhîm el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şiblî. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1981.

Kılıç, Mahmut Erol. *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Konuk, Ahmed Avni. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07.07.2021.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/isari-tefsir>

Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#1> (23.08.2021).

Vâkîdî. *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1404/1984.

Yaran, Rahmi. “Bilmen, Ömer Nasuhi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07.07.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilmen-omer-nasuhi>

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlme'l-Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07.07.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmel-yakin>

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1424/2003.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kitâb*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1408/1988.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-İrfân*. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)**

**İmam Mâturîdî ve Cessâs'ın Tefsirlerinde Hırsızlık Haddine Yaklaşımları**  
*The Approaches of Imam al-Mâturîdî and al-Jassâs to Hadd (Punishment) of Theft in their Tafsir*

**Gökhan ATMACA**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Associate professor, Sakarya University,  
Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey  
gatmaca@sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8672-3810>

**Adnan HOYLADI**

Dr., Sakarya İl Millî Eğitim Müdürlüğü  
Sakarya Provincial Directorate of National  
Education  
Sakarya, Turkey  
adnanhoyladi@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8565-9941>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 19/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 03/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Atmaca, Gökhan – Hoyladı, Adnan. “İmam Mâturîdî ve Cessâs'ın Tefsirlerinde Hırsızlık Haddine Yaklaşımları”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 571-603.

<https://doi.org/10.31121/tader.984986>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Günümüz insan hakları telakkileri çerçevesinde İslam hukukunun hırsıza öngördüğü ceza, bazı çevrelerce ağır bulunmuş ve ilgili ayetteki “el kesme” lafzı farklı şekillerde te’vîl edilmiştir. Ancak bu te’vîllere veya bu te’vîllere kaynak teşkil edebilecek yorumlara literatürde yer verilmediği görülmüştür. Bu çerçevede bu çalışmada Semerkant meşâyihinin önde gelen müfessir ve hukukçularından İmam Mâturîdî ve Irak meşâyihinin öne çıkan isimlerinden Cessâs’ın konuya yaklaşımları ele alınmıştır. Her iki müellifin mensup oldukları hukuk gelenekleri arasında usûl ve fûrûda kısmî farklılıklar bulunmaktadır. İmam Mâturîdî, sahip olduğu usûl düşüncesi çerçevesinde hırsızlık haddine bakışını ortaya koymuştur. O, âm lafzın manaya delâletinde şüphe barındırması sebebiyle umûm veya husûsa delâlet ettiğini gösteren bir delile ihtiyaç duyduğunu savunur. Bununla birlikte hırsızlık suçunu düzenleyen Mâide sûresinin 38. ayetinde “hırsız” isminin âm olduğu, buna karşın hırsızlık fiilinin bu nitelikte olmayıp hâs olduğunu savunur. Buna göre her hırsızın had cezası ile cezalandırılması gerekir. Ancak her hırsızlık fiilinin bu şekilde cezalandırılması mümkün değildir. Nitekim ayette -hırsızlık fiiline had cezası uygulanabilmesinin şartları- çalınan malın değeri, hırz, kimden çalındığı gibi hususlar açıklanmamıştır. Bunların belirlenmesi müctehitlere bırakılmıştır. İmam Mâturîdî; sahâbe ve tâbiûnin, çalınan malın asgarî miktarı/değeri konusunda ihtilafa düşüp kendilerinin tespitte bulunmalarına binaen hırsızlıkta nisabın farklı zaman ve coğrafyalarda değişkenlik arz edebileceğini îmâ eder. Cessâs da ayetin umûma delâlet ettiğini belirtmekle birlikte hırsızlık suçunun rukûn ve şartlarında mücmellik olduğu görüşündedir. İmam Mâturîdî ve Cessâs’ın hırsızlığın hükümleri konusundaki içtihat ve tercihlerinde kurucu imamların görüşlerinin dışına çıkmadıkları görülmektedir. Bununla birlikte her iki müellif de ihtilaf edilen meselelerde kendi tercihlerini ortaya koymuşlardır. Ayrıca her iki müfessir, konuları ele alırken sahâbe ve tâbiûn görüşlerine yer vermiştir. Cessâs, Irak meşâyihinin görüşleri üzerinden hareket ederek zaman zaman İmam Şâfî gibi geleneğin dışındaki hukukçuların görüşlerini de vermiştir. İmam Mâturîdî ise genel olarak ahkam ayetlerinin tefsirinde kurucu imamların görüşlerine yer verirken hırsızlık konusunda onların görüşlerini zikretmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Fıkıh, Had, Hırsızlık, Mâturîdî, Cessâs.

## Abstract

Within the framework of today’s human rights conceptions, the punishment envisaged by Islamic law for the thief has been found severe and the word “cut off hand” (hadd) in the relevant verse has been interpreted in different ways. However, it has been observed that these ta’wîls (interpretations) that may constitute a source for these ta’wîls are not included in the literature. In this context, in this study, the approaches of Imam al-Mâturîdî, one of the leading commentators and jurists of the Samarkand shyakhs, and al-Jassâs, one of the prominent names of the Iraqi shyakhs, are discussed. There are partial differences in usûl and furû between the legal traditions to which both authors belong. Imam al-Mâturîdî has expressed his view on the hadd of theft within the framework of his methodical thought. He argues that since there is doubt about the meaning of âm words, there needs to be an evidence showing that they refer to a general or a particular meaning. However, he argues that the name "thief" in the 38th verse of the chapter of al-Mâ'idah, which regulates the crime of theft, is âm, on the other hand, the act of stealing is not of this nature and is hâs (particular). Accordingly, every thief should be punished with hadd. However, not every act of theft can be punished in this way. As a matter of fact, in the verse, the value of the stolen property required for the punishment of theft to be applied, the hirz (protected area), from whom it was stolen, etc. terms are not disclosed. The determination of these is left to the mujtahids. Imam al-Mâturîdî implies that the nisâb (quorum) in theft may vary in different times and geographies, based on the fact that the Sahâbî and Tâbi'ûn disagreed on the value of the stolen property and made their own determinations. Al-Jassâs also states that the verse refers to the general, but he is on the opinion that the crime of stealing is closed in the rukn (its conditions). It is seen that Imam al-Mâturîdî and al-Jassâs did not go beyond the opinions of the founding imams in their ijûhad and preferences on the provisions of theft. However, both authors put forward their own preferences on the disputed issues. In addition, both commentators gave place to the views of the Sahâbî and Tâbi'ûn while dealing with the subjects. al-Jassâs, acting on the views of Iraqi jurists, sometimes gave the views of jurists outside the Hanafî tradition, such as Imam Shâfî. Imam al-Mâturîdî, on the other hand, while giving place to the opinions of the founding imams in the commentary of the verses containing judgment in general, did not mention their views on theft.

**Keywords:** Tafsir, Fiqh, Hadd, Theft, al-Mâturîdî, al-Jassâs.

## Giriş

Modern çağ telakkilerinde insan hakları, vazgeçilmez değerler olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede İslam hukukunun hırsızlar için öngördüğü el kesme cezası, farklı çevreler tarafından ağır bir ceza şekli olarak değerlendirilmiş ve ayetteki “el kesme” lafzı, Hz. Peygamberden günümüze kadar gelen uygulamalar ve literatürde bulunan tartışmalar görmezden gelinerek farklı şekillerde te’vîl edilmiştir. Bu tür modern te’vîllerde lafızlar, zorlama yorumlara tâbi tutulmuş, meselelerin Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki uygulamalarına bakılmamıştır. Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda “el kesme” lafzının modern te’vîllerinin eleştirisi yapılmıştır.<sup>1</sup> Bu sebeple çalışmamızda bu te’vîl ve yorumlara girilmeyecek ve birbirine yakın dönemlerde yaşayan, kelimacı yönleri bulunan ve Mu‘tezile karşıtlığıyla öne çıkan Semerkant meşâhîhından İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ve Mu‘tezilî olduğu ileri sürülen Irak meşâhîhından Cessâs'ın (ö. 370/981) kendi dönemlerine kadar yaşadıkları bölgede uygulamanın nasıl olduğunu ve âlimlerin meseleye nasıl yaklaştıklarını yansıtmaları açısından hırsızlık haddine yaklaşımları ve mezkûr lafzı nasıl tefsir ettikleri ele alınacaktır. Bu şekilde İmam Mâturîdî ve Cessâs özelinde modern yorumların Hanefî literatüründe izlerinin bulunup bulunmadığı ortaya konulmuş olacaktır. Semerkant ve Irak meşâyihinin bazı usûl ve fîrû meselelerinde farklı yaklaşımlar sergilemeleri sebebiyle, böyle bir seçime gidilmiştir. Çalışmada her iki âlimin yaklaşımları arasındaki fark ve benzerliklere işaret edilecektir. Ayrıca hırsızlık suçunun unsurları, hükmü, nasıl uygulanacağı gibi hususlarda Hanefî mezhebinde genel kabul gören görüşlere yer verilecektir. Bu şekilde her iki müfessirin yaklaşımlarının Hanefî literatürüyle ilişkisi ortaya konulacaktır. Günümüze kadar hırsızlık haddini çeşitli açılardan ele alan çalışmalar yapılmış olmakla birlikte aynı mezhepteki iki farklı gelenekten olan İmam Mâturîdî ve Cessâs'ın hırsızlık haddine yaklaşımlarının merkeze alındığı bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Cessâs, çalışmasının ahkam tefsiri olması hasebiyle, hırsızlık hükümlerini düzenleyen Mâide sûresinin 38. ayetini, genel tefsir yapan İmam Mâturîdî'ye göre daha geniş bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İmam Mâturîdî, teknik açıdan Cessâs'ın ayrıntılı açıklama yaptığı bazı hususlara değinmiştir.

<sup>1</sup> Konuyla ilgili bk. Koşum Adnan, “İslâm Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar”, *Diyanet İlmî Dergi* 37/3 (2001), 85 vd.; Savaş Kocabaş, “Hırsızlık Âyetinde ‘El Kesme’nin ‘Güç Kesme ve Engelleme’ Şeklindeki Modern Yorumunun Analizi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 217 vd.

Hırsızlık “başkasına ait bir malın gizlice alınması” şeklinde tanımlanabilir.<sup>2</sup> Hırsızlık suçunun ana unsuru, malın gizlice alınmasıdır. Klasik fıkıh kitaplarında tanımla ilgili olarak yer verilen “cezaî ehliyeti sahip kimsenin nisap miktarı mütekavvim bir malı mülkiyet şüphesi bulunmaksızın kendi isteğiyle alması” gibi ilâve kayıtlar yer almaktadır.<sup>3</sup> Ancak bu tür kayıtlar suçun teşekkülünde aranan şartları, tanıma dâhil etme isteğinden kaynaklanmaktadır.<sup>4</sup>

İslam’dan önce Arap yarımadasında hırsızlık bir suç olarak genel kabul görse de bölgede kabilecilik anlayışının hâkim olup merkezi otoritenin bulunmayışı, hırsızlığın cezasının kişinin mensup olduğu kabileye ve toplum içindeki konumuna göre farklı şekillerde uygulanmasına sebebiyet vermiştir. Toplumun ileri gelenlerinden biri, hırsızlık yaptığında cezalandırılmıyor, buna mukabil zayıf kimseler hırsızlık yaptığında ise çeşitli şekillerde cezalandırılıyordu. Diğer taraftan dostane ilişkiler kurdukları istisna edilirse diğer kabilelerin mallarını çalmak, bir cesaret ve kahramanlık göstergesi sayılıyordu. Bu dönemde hırsızlık, kabile korumasından çıkarılma, dayak ve hapisle cezalandırılıyordu.<sup>5</sup> Nakillere göre Velîd b. Muğîre; cahiliye döneminde, Hz. Peygambere yakın bir zamanda, ilk defa hırsızın el kesme ile cezalandırılması uygulamasını başlatmıştır.<sup>6</sup>

### 1. Cessâs ve İmam Mâturîdî’nin “Hırsız” Lafzına Yaklaşımları

İmam Mâturîdî, hırsızlık hükümlerini düzenleyen Mâide sûresinin 38. ayetinin tüm hırsızları kapsaması yönüyle âm olduğunu, buna mukabil hırsızlık (sirkat) hakkında hadislerde çeşitli tahsis ve tanımlamalar olması yönüyle hâs olduğu görüşündedir. O, bu çerçevede zevî’l-erhâmdan yapılan hırsızlıklarda ve kişinin kendisinin olduğu zannıyla başkalarının malını alması durumunda had uygulanmayacağı örneklerini verir. Bu konuda İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-688) ayetin âm olduğu yönündeki görüşünü ifade eder. Ayrıca kendi görüşünü vurgulama sadedinde “hırsız” (sârık) isminin âm, “hırsızlık” fiilinin hâs olduğunu belirtir. Buna suç-ceza dengesi açısından önemsiz bir şey çalan kişiye el kesme cezasının uygulanmasına gönlün razı olmayacağını örnek verir. İmam

<sup>2</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 9/133; Ebû’l-Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 2/362.

<sup>3</sup> Abdullah b. Muhammed el-Mevsîlî, *el-İbtiyâr li ta’lîlî’l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1937), 4/102; Ebû’l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü’l-dekâik*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2011), 361; Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu’l-Hidâye* (Kahire: Dâru’l-Fikr, ts.), 5/354; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 7/3.

<sup>4</sup> Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/385.

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-Arap kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2001), 10/276 vd.; Bardakoğlu, “Hırsızlık”, 17/385.

<sup>6</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li abkâmi’l-Kur’an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 6/160.



Mâturîdî, her ne kadar hırsızlık olarak adlandırılrsa da bazı hırsızlık eylemlerini, had uygulanması gereken hırsızlık kapsamında değerlendirmeyi. Ona göre Şâri'nin hitabının hangi hırsızlık fiilini kastettiği ortaya konulmalıdır. Konuyla ilgili değerlendirmelerinden sonra İmam Mâturîdî, lafzın âmma veya hâssa delâletinin ancak bir delille olması gerektiğini belirtir. O, bu görüşüyle lafzın hâs olduğuna dair delil getirilinceye kadar âm hükümlerinin uygulanacağı görüşünde olmadığını açıklar.<sup>7</sup> Onun bu görüşü, âm lafızda neyin kastedildiği hususunda şüphenin olması sebebiyle lafzın delâleti için delil gerektiği düşüncesine dayanır. Ona göre âm lafız, amel yönüyle umûm ifade eder. Allah, bu tür bir lafızla umûm veya husûs ne kastetmişse gereği yapılır ve iman edilir.<sup>8</sup> O, bu düşüncesi ile klasik Hanefî usûl düşüncesinden ayrılır.

Cessâs, “hırsız” ile “hırsızlık fiili” (sirkat) ayırımına gitmeden ayetin âm olduğunu belirtir. Bununla birlikte ayetin el kesmeyi gerektirecek hırsızlığın miktarı, hırsızlığın ne olduğu ve elin nereden kesileceği gibi pek çok hususu açıklamaması yönüyle mücmel kaldığı tespitinde bulunur.<sup>9</sup> O, hocası Kerhî'nin mezkûr ayeti; hükmü konusunda başka bir delile ihtiyaç duyan, mücmel bir ayet olarak nitelendirdiğini aktarır. Bu bağlamda Kerhî, hırsızlık ve miktar gibi lafzın iktiza etmediği manalar açısından ayetin mücmel olduğu düşüncesindedir. Bu sebeple bir delil olmadıkça hırsızlık ve miktar konusunda ayetin âm manasıyla hüküm sabit olmaz. Ayrıca Cessâs, bu konuda Muhammed b. Şucâ'ın (ö. 266/880) görüşüne atıfta bulunur. Buna göre, husûsu itifakla sabit olan bir lafzın umûmu ile ihticacta bulunulmaz. Ancak Cessâs, âm lafızların düzenlediği bazı hususlarda lafzın hâs manasına işaret edildiğine dair bir delil varsa o hususta bu durumun dikkate alınacağını belirtir. Örnek olarak zevî'l-erhamdan yapılan hırsızlıklarda had uygulanmamasını verir. Ayrıca Cessâs, bu konunun âlimler arasında ihtilafı olduğunu belirtir.<sup>10</sup> Ayetin âm olması ve hırsızlığın bazı hususlarında tahsise gidilebileceği konusunda her iki müellifin ortak kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. Hırsızlık Suçunun Şart ve Unsurları

### 2.1. Çalınan Malın Değeri

<sup>7</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4/217-218.

<sup>8</sup> İmam Mâturîdî, bir fıkıh usûlü konusu olan âmmın delâletinin kat'î olmadığı görüşündedir. Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Alâeddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Metâbiu'd-Doha'l-Hadîsiyye, 1984), 277-280; Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/299.

<sup>9</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/530.

<sup>10</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/536.

İmam Mâturîdî, had uygulanabilmesi için çalınan malın asgarî değeri ile ilgili Kur'an'da bir ifade bulunmadığını, âlimlerin de bu konuda ihtilaf ettiklerini belirtir. Âlimlerin bir kısmına göre çalınan malın değeri bir dinarın dörtte birine ulaşması gerekir. O, “bizim âlimlerimiz” (ashabünâ) ibaresiyle Hanefileri kastederek onların çalınan malın miktarının çeyrek dinar veya 10 dirhem olması gerektiği görüşünde olduklarını belirtir. Her iki tarafın delil getirebileceği rivâyetler olduğunu belirten İmam Mâturîdî, Hz. Aişe'den (ö. 58/678) “Hırsızın eli, değeri çeyrek dinar ve daha fazla olan bir malı çalması halinde kesilir.”<sup>11</sup> (Müslim, Hudûd, 1684) rivâyeti ile “Hırsızın eli, ancak bir kalkan değerinde olan bir malı çalması sebebiyle kesilir.”<sup>12</sup> (Nesâî, Kat'û's-Sârik, 46/4931) rivâyetini aktarır. İmam Mâturîdî -bu rivâyetlere göre- çalınan malın değerinin en az bir kalkan değerinde olması gerektiğini savunur. O, bazı rivâyetlerde sahâbenin kendi tecrübesine göre kalkana değer biçtiğini belirtir. Bunlar arasında İbn Ömer'den (ö. 73/693) “Hz. Peygamber, değeri üç dirhem olan bir kalkan için had uygulamıştır.”<sup>13</sup>, (İbn Mâce, Haddü's-Sârik, 22/2584) ile Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-712) Hz. Peygamberin beş dirhem değerindeki kalkandan dolayı had uyguladığı rivâyetlerini aktarır.<sup>14</sup> (Nesâî, Kat'û's-Sârik, 46/4911) İmam Mâturîdî, bu rivâyetlere dayanarak sahâbenin kalkana farklı miktarlarda değer biçtiğini, bu değerlerin zamana göre farklılık arz edebileceğini, kalkanın niteliğine göre değerinin farklı olabileceğini, dolayısıyla bunların ölçü olmayacağını ve şüphe ile hüküm verilemeyeceğini belirtir.<sup>15</sup> İmam Mâturîdî, kendi seçtiği görüşü destekleme sadedinde Amr b. Şuayb'ın (ö. 118/736) şöyle dediğine yer verir. “Said b. Müseyyeb'e (ö. 94/713) giderek dedim ki: Senin arkadaşların Urve (ö. 94/713), Muhammed b. Müslim (ö. ?) ve falanca diyorlar ki: 'Bir kalkanın ederi üç veya beş dirhemdir.' Bunun üzerine o, Allah'ın resulünden 10 dirhem olduğuna dair sünnet gelmiştir.' şeklinde cevap verdi.”<sup>16</sup> Ayrıca İbn Abbâs'tan “Hz. Peygamber döneminde bir kalkan 10 dirhemdi.”<sup>17</sup> rivâyeti ile Amr b. Şuayb'ın babası aracılığıyla dedesinden Hz. Peygamberin hırsızın elini ancak bir kalkan değerindeki malı çalması duru-

<sup>11</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sabîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1954), 3/1312.

<sup>12</sup> Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), 8/80.

<sup>13</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnâvûd (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 3/613.

<sup>14</sup> Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 8/77.

<sup>15</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/220-221; Günümüz şartlarına göre hırsızlık nisabının güncellenmesiyle ilgili bk. Sabri Erturhan, “Hırsızlıkta Nisabın Güncellenmesi Konusunda Bir Deneme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 266 vd.

<sup>16</sup> Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/476.

<sup>17</sup> Ebü Abdullah Ahmed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4/420.

munda kestiği, bir kalkanın da o zamanlar 10 dirhem değerinde olduğu rivâyetine yer verir. İmam Mâturîdî, Hanefîlerin içtihatla bilinmeyen bir konuda başka bir sahâbenin muhalefeti yoksa sahâbe kavlinin delil olarak kabul edileceği ilkesinden hareketle Said b. Müseyyeb'in yukarıda belirtilen mürsel haberini delil olarak kabul edip bir kalkanın değerinin 10 dirhem olduğunu ve çalınan malın kıymeti, 10 dirheme ulaşmadıkça hırsızın elinin kesilemeyeceğini belirtir. Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-653) gibi sahâbilerin bu yönde rivâyetleri olduğunu belirten İmam Mâturîdî, Hz. Ömer'in kendisine getirilen bir hırsıza Hz. Osman'ın çalınan malın değerinin 10 dirheme ulaşmadığı hususundaki uyarısıyla had cezasını uygulamadığı rivâyetine yer verir. Ayrıca Hz. Ali'den el kesme cezasının bir dinar veya 10 dirhem değerindeki bir malın çalınması halinde uygulanacağı ile Hz. Aişe'den değersiz bir mal için Hz. Peygamberin had uygulamadığı rivâyetini aktarır. Akabinde kendi âlimlerinin çalınan malın değerinin 10 dirheme ulaşması halinde el kesme cezasının uygulanması konusunda ittifak ettiklerini belirtir.<sup>18</sup>

İmam Mâturîdî'nin çalınan malın değeri hakkında yaptığı değerlendirmelerden onun, günün şartlarına ve toplumunun kabullerine göre çalınan malın asgarî kıymetinin takdir edilmesi ve buna göre had uygulanması gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre had uygulanabilmesi için hırsızın, çalındığında toplum nezdinde hırsızlık yaptığı kabul edilen değer ve miktarda bir malı çalması gerekir. Hırsızın çaldığı malın değeri, suç-ceza dengesini bozacak nitelikte ve bu yönüyle toplum vicdanını rahatsız edecek şekilde olmamalıdır. Diğer taraftan İmam Mâturîdî'nin Hanefî geleneğine paralel olarak hırsızlık haddinin uygulanmasını, devlet başkanının görevi olarak vurgulaması, bu suçun işlenmiş sayılması için çalınan malın değerinin belirlenmesini de devlet yönetimine bıraktığı şeklinde anlaşılabilir.

İmam Mâturîdî, çalınan şeyin değerinin az veya fazla (5 dinar veya 100 bin dinar gibi) olması karşılığında verilen el kesme cezasının aynı olması, cezanın suça denkliğine hanel getirip getirmediği hususuna "Bu durum, iki şekilde yorumlanabilir. İlkine göre cezalar aynı zamanda birer imtihandır. Şârî Teâlâ'nın dilediği şekilde imtihan etme hakkı vardır. İkincisine göre ise hırsızlıkta verilen ceza, salt çalınan malın karşılığı değil, aynı zamanda insanın saygınlığına hanel getirmenin de cezasıdır. Nitekim Allah Teâlâ, ceza için "*çaldığın mala karşılık*" değil "*yaptıklarına (işlediğin suçla karşılık) karşılık*" şeklinde bir değerlendirmede bulunur.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/222-223.

<sup>19</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/219-220.

Cessâs, çalınan malın miktarı konusunda ayetin mücmel kaldığını, dolayısıyla bu konuda ayet dışında başka bir delile ihtiyaç duyulduğunu belirtir. O, ilgili ayetin âm olmasını gerekçe göstererek az miktarda çalınan maldan dolayı el kesme cezasının uygulanmasının sahih olmayacağını savunur ve hırsızın elinin kesilmesi için çalınan malın asgarî miktarı ile ilgili Hz. Peygamberden gelen farklı rivâyetlere yer verir. Cessâs, bu rivâyetler arasında yapılacak tercihte elin kesilmesi söz konusu olması sebebiyle sakınma içerikli rivâyetlerin, ibâha içerikli rivâyetlerden evlâ olduğu değerlendirilmesinde bulunur ve -Hz. Peygamberden- hırsızın elinin kesilmesi için çaldığı malın değerinin asgarî bir kalkan değerinde olması gerektiğine dair rivâyetlere yer verir. Ayrıca bir kalkanın değerinin üç, beş ve 10 dirhem ile çeyrek dinar olduğu ifade edilen farklı rivâyetleri zikreder. Bu kapsamda Cessâs'a göre Hz. Peygamberin “Allah, ip ve yumurta çalan hırsıza lanet etmiştir. Her ikisine de had uygulanır.”<sup>20</sup> (Müslim, Hudûd, 29/1687) hadisindeki “yumurta” (بَيْضَةٌ) ifadesi, “savaş başlığı” (بَيْضَةُ الْحَدِيدِ) şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Hz. Ali, Hz. Peygamberin değeri 21 dirhem olan savaş başlığı hırsızlığına had uyguladığını rivâyet etmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca fukahâ arasında tavuk yumurtası sebebiyle had uygulanmayacağına dair görüş birliği vardır.<sup>22</sup>

Cessâs, had cezasının uygulanabilmesi için çalınan malın miktarında ihtilaf bulunduğunu belirtir. Onun zikrettiği rivâyetlere göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Züfer (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), asgarî miktarın 10 dirhem olduğu görüşündedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den çalınan malın asgarî miktarının basılı 10 dirhem olduğu da rivayet edilmiştir. Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) da Ebû Hanîfe'den asgarî miktarın 10 dirhem olduğunu nakletmiştir. Cessâs; İmam Mâlik (ö. 179/795), Evzâî (ö. 157/774), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Şâfiî'nin (ö. 204/820) hırsızlığın asgarî miktarının çeyrek dinar olduğu görüşünde olduklarını belirtir. İmam Şâfiî'den dirhem değer kazanması veya kaybetmesi durumunda ancak çeyrek dinar değerindeki bir hırsızlık sebebiyle had uygulanacağı görüşü aktarılmıştır. Şâfiî, hırsızlık nisabında zamana göre değeri inip çıkan gümüşten basılan dirhem yerine altından basılan dinarın esas alınması gerektiği görüşünde piyasa şartlarına göre paranın değerini esas almıştır. Cessâs, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) çalınan miktarın bir dirhem olması gerektiği görüşünün şâz bir görüş olduğunu ve fukahânın bu görüşün hilâfına ittifak ettiklerini belirtir. Cessâs'ın beyanına göre Enes b. Mâlik, Urve, Zührî (ö. 124/742), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), bir rivâyete göre Hz. Ömer ve Hz. Ali, hırsızlığın asgarî miktarının beş dirhem, İbn

<sup>20</sup> Müslim, *Sabîhu Müslim*, 3/1314.

<sup>21</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârakutnî, *Sünenü Dârakutnî*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004), 4/264.

<sup>22</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/519.

Mes'ûd, İbn Abbâs, İbn Ömer, Eymen el-Habeşi (ö. ?), Ebû Ca'fer (ö. ?), Atâ (ö. 114/732) ve İbrahim, 10 dirhem olması gerektiği görüşündedir. Konuyla ilgili farklı rivâyetlere yer veren Cessâs, İslam hukukçularının hırsızlık asgarî miktarının 10 dirhem olması hususunda ittifak ettiklerini belirtir. Kendisinin de bu görüşü benimsediği anlaşılan Cessâs, kendi düşüncesini desteklemek üzere Hz. Peygamberden yapılan nakillere yer vererek bu nakilleri isnadı açısından değerlendirir ve kendi görüşünün hilafında olan nakilleri tenkit eder.<sup>23</sup>

Diğer taraftan Hanefî geleneğinde hırsızlıkta nisap haddi, bir dinar/10 dirhem olarak kabul edilmiştir. Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den rivâyetinde bu paranın suçun işlendiği yerde tedavülde olan dinar ve dirhem üzerinden takdir edileceği belirtilmiştir. Buradan şehirlere göre farklı ağırlıkta altın ve gümüşten basılan bu paraların şehirler arasındaki değer farkının göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır.<sup>24</sup>

## 2.2. Hırz Şartı

Hırz, malın koruma altına alındığı ev, dükkân, çadır vb. yerlerdir.<sup>25</sup> Malın hırz olarak kabul edilen mahalden gizlice alınması, hırsızlığın şekil şartıdır.<sup>26</sup> İmam Mâturîdî, tefsirinde hırz şartına değinmezken Cessâs, hırsızlık haddi uygulanabilmesi için çalınan malın hırz altında olması gerektiğini belirtir. Onun açıklamalarına göre hırz, ikâmet etmek veya malları korumak üzere inşa edilen yerdir. İnsanların içinde oturup mallarını muhafaza ettiği çadır, oba vb. de aynı hükümdedir. İçinde veya yanında bir bekçi olsun olmasın fark etmez. Ancak kapısı olmayan veya açık bulunan yerlerde bir bekçi olmazsa buraların hırz altında olduğu kabul edilmez. Bekçinin uyuması veya yakında olması hırzı kaldırmaz. Safvân b. Ümeyye, mescitte uyumuş ve başının altına koyduğu elbisesi çalınmıştı. Hz. Peygamber de yakalanan hırsıza had uygulanmasını emretmiştir. Mescit ve hamam gibi umuma açık yerlerin bekçisi yoksa hırz altında olmadığına dair ittifak edilmiştir. Rivâyette elbisenin Safvân b. Ümeyye'nin başının altında olması, hırz altında olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Kendisine verilen izne (emân) aykırı davranan veya bir iş yerine girmesine izin verilen kişi (işçi vb.), hırsızlık yaptığında orada bekçi bile olsa had uygulanmaz. Çünkü girilmesine sahibi tara-

<sup>23</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/520-521.

<sup>24</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Mubtâr*, 4/103-104; Nesefî, *Kenzi'd-dekâik*, 361; Ebû Hanîfe'nin hırsızlıkla ilgili görüşleri için bk. Metin Bor, *Ebû Hanîfe'ye Göre Hırsızlık Suçu ve Cezası* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 50 vd.

<sup>25</sup> Bardakoğlu, "Hırsızlık", 17/387.

<sup>26</sup> Hırzla ilgili değerlendirme için bk. Ahmet Aydın, "Hanefî Doktrininde Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru ve Cezaî Mesuliyete Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2014), 269 vd.; Mehmet Dirik, "Hırsızlık Suçunda Koruma Alanı Şartı (Hırz) Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 136 vd.

findan izin verilen yerlerde, hırsızın kalktığı kabul edilir. Mescitlere giriş için izin veren bir insan olmadığı, başka bir deyişle buralar kişi mülkiyetinde olmadığı için sahra hükmündedir.<sup>27</sup>

Amr b. Şuayb'ın babası yoluyla dedesinden yaptığı rivâyete göre Hz. Peygamber, harîsü'l-cebel (gece dağda kalıp ağla gelmeyen koyun) hakkında sorulan soruya “Misliyle tazmin ve ibret verici bir kırbaç cezası gerekir. Hayvan mürâhta (hayvanların geceyi geçirdikleri korunaklı yer) ise çalınan miktar bir kalkanın değerine ulaşırsa had uygulanır. (Kurutulmak üzere ağaçta bırakılan veya) asılan meyve, harmanda hırz altına alınmadan çalınırsa had uygulanmaz. Ancak hırz altına alındıktan sonra çalınır ve değeri bir kalkanın değerine ulaşırsa had cezası gerekir.” şeklinde cevap vermiştir.<sup>28</sup> Bu rivâyet, hırza itibar edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca fukahâü'l-emsâr arasında hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için hırsızın şart olduğu ve delilinin de sünnetle sabit olduğu konusunda ihtilaf yoktur.<sup>29</sup>

Cessâs asıl olanın hırza itibar etmek olduğunu, Hz. Peygamber'in “Haine had uygulanmaz.”<sup>30</sup> (İbn Mâce, Hudûd, 26/2591) hadisindeki “hain” lafzının âm olması sebebiyle, kendisine izin verilen iş ortağına, kendisine emanet veya âriyet bırakılana -hırsız oldukları gerekçesiyle- had uygulanmayacağını belirtir. Bu çerçevede evine girebilmesi hususunda kendisine izin verilen kimse, o evden bir eşya alsa, bu eşya emanet hükmünde olur ve inkâr etse bile kendisi için hırsız kalkması sebebiyle had uygulanmaz.<sup>31</sup>

Cessâs, fukahâü'l-emsârın çalınan eşyanın hırz alanının dışına çıkarılmadıkça had uygulanmayacağı hususunda ittifak ettiklerini belirtir. Ev (dâr) tek bir hırz alanıdır. Çalınan eşya, evden dışarı çıkarılmadıkça had uygulanmaz. Bu husus, Hz. Ali ve İbn Ömer'den de rivâyet edilmiştir. İbrahim en-Nehâî de (ö. 96/714) bu görüştedir. Hz. Aişe'nin, “Çalınan mal hırz dışına çıkarılmadıkça had uygulanmaz.” denildiğinde “Bıçaktan başka hırsızın elini kesecek bir şey bulamasam bile onunla keserdim.”<sup>32</sup> dediği rivâyet edilir. Katâde, Hasan'dan yaptığı rivâyette onun hırsızın evin içinde bulunmasının haddi gerektirdiği görüşünde olduğunu belirtir. Cessâs, konuyla ilgili zikredilen görüşleri verdikten sonra kendi kanaatini açıklar. Buna göre bir şahıs, bir eve girmekle hırsız ismiyle müsemma olmaz. Ona had uygulamak da gerekmez. Hırz altındaki bir yerden bir şey al-

<sup>27</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/523.

<sup>28</sup> Cessâs'ın zikrettiği bu rivâyet için ayrıca bk. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Halep: Dârü'l-Va'y, 1991), 6/167; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavûd - Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 10/319.

<sup>29</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/523.

<sup>30</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 3/618.

<sup>31</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/522.

<sup>32</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ebâdis ve'l-âsâr*, 5/477.



ması da haddi gerektirmez. Çünkü aldığı şey hala hırsızlık altındaki yerdedir. Onu hırsızlık altındaki yerden/evden çıkarmadıkça çalmış sayılmaz.<sup>33</sup> Ayrıntılarda bazı tartışmalar olmakla birlikte Hanefî geleneğinde had cezasının uygulanabilmesi için hırsızlık şartı genel kabul görmüştür.<sup>34</sup>

### 2.3. Hırsızlık Haddinin Uygulanacağı Mahal ve Miktarı

Kıyas, zina ve diğer suçlarda ceza, suçun işlendiği uzva uygulanmazken hırsızlıkta ceza ele uygulanır. İmam Mâturîdî bu durumun, hakkın eksik veya fazla alınmasıyla ilgili olduğunu belirtir. Ona göre kıyasta katilin eli kesilse bir cana karşılık el kesilmiş olur ki bu hakkın eksik olması anlamına gelir. Zâninin cinsel organı kesilse bundan dolayı ölebilir, bu durumda hak fazlasıyla alınmış olur. Hırsızın elinin kesilmesinde böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>35</sup> İmam Mâturîdî, burada suç ile ceza arasındaki dengeye/orantıya dikkat çekmektedir. O, İbn Mes'ûd'un mushafından "Hırsızların sağ elini kesin."<sup>36</sup> ve Hz. Ali'den "Hırsızlık yaptığında erkeğin sağ eli kesilir."<sup>37</sup> rivâyetlerini zikrederek bu konuda icmâ bulunduğunu belirtir.<sup>38</sup>

Cessâs, hırsızlık suçunu tanzim eden "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" ayetinin ilk değerlendirmesinde kıraat farklılıklarına yer vermektedir. Buna göre şu an elimizde mevcut olan mushaf-lardaki "فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" kıraati Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatidir. İbn Avf'ın İbrahim'den rivâyet ettiği kıraat ise "فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا" şeklindedir.<sup>39</sup> Cessâs, mezkûr kıraati esas alarak ilk hırsızlık suçu sabit olduğunda sağ elin kesileceği hususunda bir ihtilaf olmadığını belirtir. Ona göre "أَيْدِيَهُمَا" lafzından Allah'ın kastı "أَيْمَانَهُمَا" dir. "أَيْدِيَهُمَا" lafzının kendisinin cemi, sonuna bitişen zamirin ikil olmasından kasıt, her hırsızlık suçu sabit olduğunda hırsızın sağdan başlanmak üzere bir elinin kesilmesi suretiyle had uygulanmasıdır.<sup>40</sup> Ayette belirtilen "hırsız" lafzıyla kimlerin kastedildiği hususunda bir ihtilaf yoktur. "Hırsızlık" lafzıyla Hz. Peygamberin "İnsanın yaptığı en kötü şey, namazından çalmasıdır."<sup>41</sup> hadisinde olduğu gibi farklı türlerdeki hırsızlık kastedilmez.<sup>42</sup> Cessâs,

<sup>33</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/538-539.

<sup>34</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*, 4/104; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 363.

<sup>35</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/219.

<sup>36</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.), 10/294.

<sup>37</sup> Dârakutnî, *Sünenü Dârakutnî*, 4/237.

<sup>38</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/220.

<sup>39</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/518.

<sup>40</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/518.

<sup>41</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek alâ's-Sabîhayn*, 1/352.

<sup>42</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/518.



aynı kişinin hırsızlık suçunun üçüncü defa sabit olması durumunda sağ elinin, dördüncü defa sabit olması durumunda ise sağ ayağının kesilmesi hususunda ihtilaf olduğunu belirtir.<sup>43</sup>

İmam Mâturîdî'ye göre her ne kadar “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ayetindeki “yed” (el) ifadesinden parmaklardan omuza kadar kastedilmiş olabileceği akla gelse de parmaklardan bileğe kadar olan kısım kastedilmektedir. Yani el kesme cezası, sağ elin bilekten kesilmesiyle uygulanır. Arapçada “yed” kelimesi parmaklardan omuza kadar olan kısmı ifade etmesi sebebiyle bu konuda âlimlerin ihtilafa düştüğünü belirten İmam Mâturîdî, onların elin parmaklardan, dirsekten ve omuzdan kesilmesi yönünde farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtir. O, bir şeyi tutmada kullanılması sebebiyle parmaklarla birlikte avucun kesilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre ayetteki “yed” kelimesinin âm olmakla birlikte bu lafızla elin bir kısmı kastedilmiştir.<sup>44</sup> İmam Mâturîdî, ayrıca “kesiniz” emrinin muhatabının devlet olduğunu belirterek Hanefîlerin genel görüşü doğrultusunda bir tavır sergilemiştir.<sup>45</sup>

Cessâs'a göre “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ayetinde geçen “yed” ifadesi, parmak ucundan omuza kadar olan kısmı içine almaktadır. Nitekim Ammâr, “بُؤْجُوهُكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مِنْهُ” (el-Mâide, 5/6) ayetinden dolayı omzuna kadar teyemmüm yapmıştır. Burada dil yönüyle bir hata yoktur. Ancak sünnet bu durumun hilâfına vurûd olmuştur. Buna göre el, avucun eklem yerine yani bileğe kadar olan kısmı göstermektedir. Nitekim “إِذَا أُخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا” (Nûr, 24/40) ayetinde “yed” ile bu kısım kastedilmektedir. “وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ” (en-Neml, 27/12) ayetinde de aynı mana bulunmaktadır. Bu ayetlerde “yed” kelimesinin anlamına dirsekler dahil değildir. “وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” (el-Mâide, 5/6) ayeti de buna işaret etmektedir. Ayette “yed” ile dirsekten aşağısı kastedilmemiş olsaydı “dirseklere kadar” denilmezdi. Bu durum, “yed” ile bilek kemiğine kadar kastedildiğine delildir. “Yed” ismi; bileğe, oradan dirseklere, oradan da omza kadar olan uzvu ifade etmiş olsaydı âm lafız olması sebebiyle -haddin- elin omuzdan kesilerek uygulanması gerekirdi. Ancak Hz. Peygamberden bu yana uygulama böyle olmamıştır. Ayette geçen “yed” aslında en işlevsel organdır. Bileğe kadar kesildiğinde ayetin maksadı gerçekleşmiş olur. Bir delile dayanmaksızın daha fazlasını yapmak caiz olmaz. Nitekim “Bunu adamlara ver.” denildiğinde üç kişiye

<sup>43</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/518.

<sup>44</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/218.

<sup>45</sup> Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-serâi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/224, 7/58; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerbu Mubtasari't-Tabâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed vd. (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 6/323.

verilse emrin gereği yerine getirilmiş olur. Çünkü daha fazla kişi olsa bile aralarından üç kişi “ricâl” olarak adlandırılabilir.<sup>46</sup>

Cessâs'a göre “فَامَسَحُوا بِأُجُوهِهِمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ” (el-Mâide, 5/6) ayetindeki “yed” isminin aynı şekilde değerlendirilebileceği yani mesh işleminin dirseklerden daha aşağıdan yapılması durumunda yeterli olacağı iddia edilse isabetli olmaz. Ayette “yed” ismi ile dirseklere kadar olan bölüm kastedilmektedir. Lafzın âm olması sebebiyle herhangi bir delile dayanmaksızın elin daha azının mesh edilmesi ile yetinilemez. Elin işlevi yönüyle teyemmüm ve haddi emreden bu ayetlerde “yed” isminin kapsamı birbirinden farklılık arz eder. Ayetin birinde ceza söz konusu iken diğerinde haddin giderilmesi ve namazın bir şartının yerine getirilmesi söz konusudur. Her iki ayetteki “yed” isminin kastı ile ilgili selef arasında bir ihtilaf yoktur. Sadece Hâricîler, haddin elin omuzdan kesilerek uygulanması görüşündedir. Onların bu görüşü şâz olup icmaya tesiri yoktur. Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) rivâyetine göre Hz. Peygamber, hırsızın elini bilek kemiğinden kesmiştir. Hz. Ömer ve Hz. Ali de aynı uygulamayı devam ettirmiştir. Bunlar teyemmüm ayetindeki “yed” isminin mutlak anlamının aksine elin bilekten kesileceğini göstermektedir. Hiçbir kimse teyemmümde bileğe kadar elin meshiyle yetinilebileceğini söyleyemez. Ancak dirsekten yukarısının mesh edilmesi hususunda ihtilaf bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Hırsızlık suçunun tekrarlanması durumunda ne ceza verileceği hususuna İmam Mâtûrîdî yer vermezken Cessâs, ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmuştur. Kendisine daha önce hırsızlık haddi uygulanan kişinin aynı suçu tekrar işlediğinde sol ayağının kesilmesi öngörülmüş, ancak ayağın neresinden kesileceği hususunda hukukçular arasında ihtilaf oluşmuştur. Hz. Ali'nin hırsızın ayağını ortasından keserek had cezasını uyguladığı rivâyet edilmiştir. Sâlih es-Simân, Hz. Ali'nin parmakların etrafından kestirdiğini belirtmiştir. İbn Abbâs'ın ayağın topuk öncesi yarıdan kesileceği görüşünde olduğu rivâyet edilmiştir. Atâ, bir görüşüne göre Ebû Ca'fer'in de aynı görüşe sahip olduğunu belirtmiştir. Hz. Ömer'den gelen başka bir rivâyete göre ayak bilekten kesilmelidir. Bu aynı zamanda fukahâü'l-emsârın da görüşüdür. Ayrıca bu, üzerinde ittifak edilen elin bilekle birleştiği oynak kısımdan kesileceği görüşüne işarettir. Aynı şekilde, ayağın da topukla birleştiği oynak kısımdan kesilmesi gerekir. Bunun yanında el, hırsıza suç işlemeye imkân tanıyacak şekilde parmak köklerinden kesilmeyeceği gibi ayak da suçlunun rahat yürüyebileceği şekilde kesilmez. El kesmenin amacı, suçlunun bir daha çalmasını, ayağın kesilmesindeki amaç ise suçlunun rahatça yürümesini engellemektir. Hz. Ali'ye dayandırılan ancak sahîh olmayan rivâyette belirtilen

<sup>46</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/526.

<sup>47</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/526.

ayak parmaklarının kökünden kesileceği görüşü şâzdır.<sup>48</sup> Klasik Hanefî eserlerinde hırsızın elinin bilekten kesilmesi, tekrarı durumunda ise sol ayağın bilekten kesilmesi, genel kabul görmüştür.<sup>49</sup>

Suçun üçüncü tekrarı durumunda sol el ile sağ ayağın kesilmesi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın, hırsızlık suçu sebebiyle sağ eli kesilen bir kişinin aynı suçu tekrar işlemesi durumunda sol ayağının kesileceği, tekrar işlemesi durumunda hapsedileceği görüşünde oldukları belirtilmiştir. Bu görüş aynı zamanda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer'in de görüşüdür. Suçun tekrarı durumunda Hz. Ömer'in sol ayaktan sonra sol elinin, daha sonra ise sağ ayağının kesileceği, sonra da tövbe edinceye kadar hapsedileceği görüşünde olduğu rivâyet edilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in de aynı görüşe sahip olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte Hz. Ömer'in bu görüşten rücu edip Hz. Ali'nin görüşüne tabi olduğu ifade edilmiştir. İmam Mâlik ve İmam Şâfi' ise sol ayaktan sonra sol el, daha sonra ise sağ ayağın kesileceği ve suçun tekrar işlenmesi durumunda hırsızın öldürülmeyeceği görüşündedir. Hz. Osman, Abdullah b. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) tüm bu cezalardan sonra hırsızın katledilmesi gerektiği görüşünde oldukları belirtilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in hırsızlık suçunun tekrarı, hırsızın sağ el ve sol ayağından sonra sağ ayağını kesmek istediğinde Hz. Ömer'in kendisine sünnet olanın eli kesmek olduğunu söylediği rivâyet edilir. Ayrıca Hz. Ömer'in sağ el ve sol ayaktan sonra elin kesilmeyip hırsızın hapsedilmesini istediği de ifade edilmiştir. Zührî'nin bu görüşte olduğu ve Hz. Ebû Bekir'in de bu görüşte karar kıldığı belirtilmiştir. Hz. Ömer'in arkadaşlarıyla istişare ettikten sonra hırsızın sağ elinin kesilmesi, tekrar etmesi durumunda sol ayağının kesilmesi hususunda görüş birliğine vardıkları rivâyet edilmiştir. Daha sonra bu görüş üzerinde icma oluşmuştur. Çünkü onun istişare ettiği kişilerle icma akdolunabilir. Hz. Ebû Bekir'in Esved olayında sağ el ve sol ayaktan sonra sol eli kestirdiği rivâyeti mürsel bir haberdir. Aslı ise Hz. Aişe'den şu şekilde rivâyet edilir: Hz. Ebû Bekir, hizmetçilerinden birini bir başkasıyla (bir iş için) göndermişti. Hizmetçi ve yanındaki aradan bir ay geçtikten sonra geldi. Hizmetçinin eli, yanındaki şahıs tarafından kesilmişti. Hz. Ebû Bekir, bunu gördüğünde ne olduğunu sordu. Hizmetçi, bir farza uymadığı için elinin kesildiğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, onun otuzdan fazla farza uymadığını gördüğünü, eğer doğru söylüyorsa bunun hesabını soracağını söyledi. Daha sonra hizmetçinin yanındaki kişi, Esmâ binti Umeys'in (ö. 40/661?) ziynet eşyasını çaldı. Hz. Ebû Bekir de onun elini kesti. Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekir'in aynı şahsın ikinci kez elini kestiğini haber verir. Ancak bu sol ayak kesilmeden mümkün değildir. Bu durumda Hz. Ebû Bekir'in ilk verdiği el kesme

---

<sup>48</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/527.

<sup>49</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'âlî'l-Muhtâr*, 4/109-110; Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2/369.

cezasının kısas, ikincisinin ise had olduğu anlaşılmaktadır. Bu sahih hadis, Kâsım hadisiyle tearuz etmez.<sup>50</sup>

Muhammed b. Hâtıb, Hz. Ebû Bekir'in suçun tekrarında sağ el ve sol ayaktan sonra sol eli kestiğini belirtir. Ancak bu cezalardan birinin kısas olması mümkündür. Nitekim aynı durum Hz. Ömer için de rivâyet edilmiştir. Hasılı selef, bu konuda sağ el ve sol ayağın kesilmesiyle yetinilmesi ve daha ileriye gidilmemesi hususunda ittifak etmiştir. Rivâyetler arasında sol ayaktan sonra sağ elin kesilmesi veya iki el ve iki ayağın kesilmesi de bulunmaktadır. Nitekim, Hz. Osman'ın iki el ve iki ayağını kestikten sonra bir suçluyu katlettiği rivâyet edilir. Ancak bu tür rivâyetlerde cezanın kısas mı, hırsızlık haddi mi olduğu belirtilmemiştir.<sup>51</sup>

Cessâs, hırsızlık suçunun tekrarı durumunda sağ el ve sol ayağın kesilmesinden sonra sol elin kesilmemesinin asıl olduğunu ve illetinin de organlardan sağlanan menfaatin ortadan kalkması olduğunu belirtir. Nitekim sağ eli ve sol ayağı kesilen bir hırsız, geri kalan el ve ayağını kullanabilecektir. Ancak suçun tekrarında sol el ve sağ ayağı kesilirse bu mümkün olmayacaktır.<sup>52</sup>

“فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ayetinin muktezası, her iki elin kesilmesi olduğu iddiası, suçun ikinci defa işlenmesi durumunda sol ayağının kesilmesi gerektiği hususunda ittifak olmasaydı ileri sürülebilirdi. Ayetin muktezasının sol elin kesilmesi olduğu ileri sürülse bu da mümkün değildir. Çünkü tesniye değil de cemi lafzın tesniyeye izafe edilmesi, ayetin muktezasının bir elin kesilmesi olduğunu göstermektedir. Bu el de sağ eldir. Başka kıraatlerde “فَأَقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا” lafzının kullanılması bu hususu desteklemektedir.<sup>53</sup>

Câbir'in haber verdiği göre Hz. Peygambere suçu sabit olan bir hırsız getirilmiş, o da elinin kesilmesini emretmişti. Aynı şahıs, suçu her tekrarladığında ayağının, sonra diğer elinin sonra da diğer ayağının kesilmesini hükmetmiştir. Hammâd b. Ebû Humejd, bu hadisin zayıf olduğu tespitinde bulunmuştur. Aynı husus başka bir rivâyette şu şekildedir: Hz. Peygambere bir hırsız getirilmiş, o da katlini emretmişti. Oradakiler adamın sadece hırsızlık yaptığını söyleyince kesilmesini buyurmuştur. İkinci kez aynı şahıs aynı suçtan getirilince Hz. Peygamber, yine katlini emretmiş, ancak oradakiler sadece çaldığını söyleyince kesilmesini emretmiştir. Aynı durum üçüncü ve dördüncü defa gerçekleşmiş ve beşinci defa tekrarlandığında hırsızın katlini hükmetmiştir. Bu defa emir yerine getirilmiştir. Konuyla ilgili benzer rivâyetlerde farklı bilgiler verilmektedir. Bir rivâyette

<sup>50</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/528.

<sup>51</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/528.

<sup>52</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/528.

<sup>53</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/529.

hırsızın taşlanarak öldürüldüğü belirtilmiştir. Başka bir rivâyette Hz. Peygamberin suçun üçüncü tekrarında hırsızın katlini emrettiği belirtilmektedir. Bir nakle göre Hz. Peygambere bir hırsız getirilmiş ve Hz. Peygamber, öldürülmesini emredince oradakiler sadece çaldığını söylemiş ve bunun üzerine elinin kesilmesini emretmiştir. Hırsız, aynı suçu tekrar işleyince ayağı kesilmiştir. Aynı hırsız, Hz. Peygamberin vefatından sonra beşinci kez aynı suçu işleyince Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamberin en doğrusunu bildiğini söyleyip hırsızın öldürülmesini emretmiştir. Cessâs, bu rivâyetlerden asıl olanın Hammâd b. Ebû Humejd’in rivâyeti olduğunu belirtir. Bu göre Hz. Peygamber, zâhiren hırsızın katlini emretmiştir. Ancak hırsızlığın cezası, ölüm değildir. Bu rivâyette hırsıza verilen cezalar, had cezası kapsamında olmayıp cezayı ağırlaştırma ve müsle sebebiyledir. Nitekim Hz. Peygamberin Karaviyyûn hadisesinde suçluların ellerini, ayaklarını kestirip gözlerini oyduğu rivâyet edilmiştir. Göz oyma, yol kesme had kapsamında değildir. Müsle, nesh yoluyla kaldırıldığında göz oyma da kaldırılmıştır. Dolayısıyla ceza olarak el ve ayak kesme ile yetinilmesi gerekli hale getirilmiştir. Zikredilen rivâyetler, sağ el ve sol ayaktan sonra diğere el ve ayağın kesilmesi veya daha ağır cezaların verilmesi hususunda delil teşkil etmez.<sup>54</sup> Hanefî geleneğinde kendisine iki defa hırsızlık haddi uygulanan bir kişinin üçüncü defa aynı suçu işlemesi durumunda yürümesine ve hayatını idame etmesine engel olması sebebiyle sol el ve sağ ayağının kesilmesine olumlu yaklaşmamış ve bu durumda olan hırsızlara başka cezalar verilmesi öngörülmüştür.<sup>55</sup>

#### 2.4. Hırsızlık Suçunun İkrar ile Sabit Olması

İmam Mâturîdî'nin yer vermediği “hırsızlık suçunun ispatı” konusuna klasik Hanefî eserlerinde yer verilmiş ve hırsızlık suçunun şahit veya ikrar ile sabit olması arasında bir fark olmadığı benimsenmiştir.<sup>56</sup> Bununla birlikte hırsızlık yaptığını bir defa itiraf eden kişiye had uygulanması hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu hususuta Ebû Hanîfe, Züfer, İmam Mâlik, İmam Şâfî ve Sevri, had uygulanması gerektiği, Ebû Yûsuf, İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve İbn Ebû Leyla (ö. 148/765) iki defa itiraf etmedikçe had uygulanmayacağı görüşündedir. İlk görüşün delili, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadistir. Buna göre Hz. Peygamber, hırsızlık yapan biri getirilince “Hırsızlık olmadı-

<sup>54</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/529-530; Osmanlı döneminde hırsızlık suçunu sürekli tekrarlayanlara siyaseten katl cezası verildiği vakidir. Konunun geniş bir değerlendirmesi için bk. Mehmet Koç, “Osmanlıda Ölüm Cezası Verilen Zina, Hırsızlık, Öldürme ve Yaralama Suçları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 262 vd.

<sup>55</sup> Mevsîlî, *el-İbtiyâr li ta'li'l-Muhtâr*, 4/109-110; Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2/369 vd.; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/166.

<sup>56</sup> Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2/370; Ayrıca bk. Ömer Menekşe, *XVII. ve XVIII. Yüzyılda Osmanlıda Hırsızlık Suçu ve Cezası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 36-41; Günümüz hukukunda ispat vasıtası olan parmak izinin İslam hukuku açısından değerlendirmesi için bk. Şevket Pekdemir, “Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/15 (2016), 454-459, 462 vd.

ğını mı sandın?” diye sormuş, hırsız da “Hayır, çaldım.” diye cevap verince had cezasının uygulanmasını emretmiştir. Aynı hadis mürsel olarak da rivâyet edilmiştir. Cessâs, bunun hükmü değiştirmeyeceğini, kendileri için mürsel ile merfû hadisin aynı değerde olduğunu belirtir.<sup>57</sup> O, bu hadise çerçevesinde cezanın şahitlerin verdikleri ifadeye göre verildiği iddiası karşısında, eğer böyle olsaydı Hz. Peygamberin tanıkların ifadesiyle yetineceğini, hırsıza soru sorarak ikrarından geri dönme fırsatı sunmayacağını belirtir. Kaldı ki rivayete göre hırsız itirafında direnmiş, bundan dolayı kendisine tanıkların ifadesine gerek duyulmaksızın had uygulanmıştır.<sup>58</sup>

Konuyla ilgili Ebû Ümeyye, Hz. Peygamberden bir hadis rivâyet etmiştir. Buna göre Hz. Peygambere çaldığını itiraf eden ve çaldığı eşya yanında bulunmayan bir hırsız getirilince ona, “Hırsızlık yapmadığını mı sandın?” diye sormuş, hırsız da “Hayır, yaptım.” şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber, aynı soruyu iki defa daha sormuş ve hırsız itirafında direnince had cezasının uygulanmasını emretmiştir.<sup>59</sup> (Ebû Dâvûd, Hudûd, 8/4380) Cessâs, bu hadisin delil olabileceği, hadiste belirtildiği üzere Hz. Peygamberin ilk itirafta had uygulamadığı ve hadisin senedinin daha kuvvetli olduğu iddiasında bulunulabileceğini belirtir. Ancak ona göre bu hadis, ihtilaf edilen hususu beyan edici bir nitelik taşımaz. Burada Hz. Peygamberin soruyu birkaç defa tekrarladığı, ancak hırsızın en sonda bir defa itirafta bulunduğunu söyler.<sup>60</sup> Hadiste hırsızın bir kez itirafta bulunduğu akabinde Hz. Peygamberin “Hırsızlık yapmadığını mı sandın?” diye soru sorduğu ve bu soruyu (itirafın birden fazla gerçekleştiği ima edilerek) birkaç defa yinelediği belirtilse de Cessâs, bunun hırsızın Hz. Peygamberin soruyu yinelemesinden sonra itiraf etmek istediğine hamledileceğini savunur. Yine bu durum (hırsızın Hz. Peygamberin sorularını yanıtızsız bırakması), itirafın Hz. Peygamberin değil başkalarının yanında gerçekleştiğine hamledilebilir. Bu durumda hırsıza had uygulanması gerekmez. Şayet ilk itiraftan sonra Hz. Peygamberin soruyu birkaç defa yinelediği sabit olsa bu durum, ilk itirafın haddi gerektirmeyeceğine delâlet etmez. Çünkü bu, haddin uygulanmasına mâni olmaz.<sup>61</sup>

Hz. Peygamberden “Bir valinin had cezasını ancak kendisinin uygulaması gerekir.” hadisinin rivâyet edildiği, şayet ilk itiraf ile had cezası gerekli olsaydı Hz. Peygamberin hırsız itiraftan vazgeçirmekle meşgul olmayacağı ve haddi uygulamak için acele edeceği iddiasına, Cessâs şu şe-

<sup>57</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/533-534.

<sup>58</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/534.

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavûd - Muhammed Kâmil Karah Balilî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 6/433.

<sup>60</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/534.

<sup>61</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/534.



kilde cevap verir: “Had cezasının vucûbu, devlet başkanının bizzat kendisinin suçu kanıtlamak istemesine mâni değildir. Ayrıca haddin o anda uygulanmasını da gerektirmez. Çünkü Mâiz, Hz. Peygamberin yanında zina ettiğini dört kez itiraf etmiş, ancak ispat olunana kadar recmedilmemişti. Hatta Hz. Peygamber, ‘Belki sen dokundun, belki de öptün.’ demiş, ailesine akıl sağlığını sormuş ve onlar da babasının deli olduğunu söylemişlerdi.”<sup>62</sup> Bu rivâyet, suçu dört defa ikrar etmedikçe recmin gerekmeyeceğine de delâlet etmez. Bu rivâyetin zikredilen Ebû Hureyre rivâyetiyle teauruzu, bu açıdan değildir. Çünkü o, rivâyette suçunu itiraf ettiğinde Hz. Peygamber haddin uygulanmasını emretmişti. Hz. Peygamberin henüz vacip olmayan bir haddi uygulatmayacağı malumdur. Haddin geciktirilmesini engelleyen bir durum da söz konusu değildir. Bundan dolayı ispat gereklidir. İhtiyat ve güven konusunda ise muhayyerlik vardır. İbn Lehîa hadisi de bu söylediklerimizden sihatine delâlet eder. Buna göre Amr b. Semure, Hz. Peygambere gelerek “Yâ Resûlallah, ben falancaların bir devesini çaldım.” demişti. Hz. Peygamber, onların bir devesinin kaybolduğunu öğrenince Amr’a had uygulanmasını emretti.<sup>63</sup> (İbn Mâce, Hudûd, 24/2588) Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, bir itiraf ile haddin uygulanmasını emretmiştir. Meseleye akıl cihetiyle yaklaşıldığında itiraf edilen hırsızlık suçunda çalınan şey ya aynı bir maldır ya da değildir. Eğer aynı ise ve ilk ikrar ile had vacip olmazsa bir ikrarla sabit olan kul hakkı cihetiyle o malın tazmini vacip olur. İkinci bir ikrar beklenmez. İlk ikrarla lehine ikrarda bulunulunun milki sabit olur ve had sabit olmazsa yine malın tazmini gerekir. Malın tazmini de haddi düşürmez. Eğer hırsızlığa konu olan mal, aynı değilse ilk ikrar ile deyn sabit olur. Yine borcun zimmette sabit olması, haddi düşürmez.<sup>64</sup>

Cessâs, (bir ikrarın yeterli olmayacağı görüşünde olanlar tarafından) el kesme haddini, çalınan malın tazmin edilip edilmemesine bağlamak caiz olursa o zaman itiraf etmenin (ikrarın) hükmünü de malın tazminine göre belirlemek gerekmez mi? diye sorulursa şöyle cevap verilmesi gerektiğini söyler: “Hırsızlık yapmak herhangi bir şarta bağlı olmaksızın bizatihi haddi gerektirir. Hırsızlık suçu sabit olduktan sonra had ıskat edilirse o takdirde çalınan malın tazmini gerekir. Hırsızlık suçu, şahitlerin şahitlikleriyle sabit olsa hüküm yine böyledir. İkrar, had sürecini başlatmasa da tazmini gerekli kılar. Tazminin gerekliliği de haddi ortadan kaldırmaz. Başka bir ifade ile ikinci ikrar, ilk ikrar ile sabit olan ve haddi düşüren tazmini ortadan kaldırmaz.”<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/534-535.

<sup>63</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 3/616-617.

<sup>64</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/535.

<sup>65</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/535.



Hırsızlıkta haddin ikrar ile ilişkilendirilmesinin zinadaki ile çelişeceği, çünkü zinanın ilk ikrarının had cezasını gerektirmese de mehrin vücûbiyyetini gerektireceği, çünkü milkin (câriyelik durumunun) söz konusu olmadığı durumlarda cinsel ilişkinin ya haddi ya da mehri gerektireceği, had cezası verilemiyorsa mehrin vacip olacağı, iki, üç ve dördüncü ikrarların ilk ikrarla vacip olan mehri ıskat edemeyeceği, bu durumun zinada ikrar sayısına itibar edilmemesini gerektirdiği, hırsızlıkta ikrar sayısına itibarı engelleyen illete rağmen zinada ikrar sayısına itibar edilmesi gerektiğinin doğru kabul edilmesi durumunda bunun fasit bir ta'lîl olacağı hususuna Cessâs, “Bu bahsettiklerimiz aynı şey değil. Sanıldığı aksine zinada haddin ıskatı şüphe sebebiyledir ki bu mehri vacip kılmaz. Çünkü bud'a (cinsel ilişki), akit ya da akit şüphesi dışında bir kıymet ifade etmeyip mehri gerektirmez. Bu konudaki ittifak göstermektedir ki bir kişi zina ettiğini bir kez ikrar etse sonra ölse veya zina yaptığını ispat eden bir delil bulunsa ve had uygulanmadan ölse terikesinden mehir ödenmesi gerekmez. Bununla birlikte bir kişi hırsızlık yaptığını bir kez ikrar ettikten sonra ölse ittifakla çalınan malın tazmini gerekir. Buradan anlaşılmaktadır ki hırsızlıkta bir ikrar ile tazmin vacip olur. Zinada ise ikrarla had düşmeyip mehir düşer.” şeklinde cevap verir.<sup>66</sup>

Cessâs, diğerlerinin (iki ikrar gerektiğini iddia edenler) A'meş'in (ö. 148/765) rivâyetini delil getirdiğini belirtir. Buna göre Hz. Ali'ye bir adam gelerek hırsızlık yaptığını iki kez itiraf etti. Hz. Ali ona, kendine iki kez şahitlik yaptığını belirterek had uygulanmasını emretti. Cessâs, buna şu şekilde cevap verir: “Bu hadiste Hz. Ali'nin görüşünün iki defa ikrar olmadıkça had cezası uygulanmayacağı olduğuna dair delâlet yoktur. Hz. Ali burada kendi aleyhine iki defa şahitlikte bulunduğunu söylemiş, ancak bir defa şahitlikte bulunduğu had uygulanma durumunu belirtmemiştir. Aynı şekilde illa iki defa ikrarın gerektiğini de söylememiştir.”<sup>67</sup>

Cessâs, Ebû Yûsuf'un akıl cihetiyle şu delili ileri sürdüğünü belirtir. Bu, şüphe ile düşen bir had ise şahitlikteki ikrar sayısına itibar etmek gerekli olur. En az iki şahidin şahitliğinin gerektiği durumda ikrarın sahih olabilmesi için iki defa yapılması gereklidir. Keza zina böyledir. Şahit sayısı kadar ikrar sayısına itibar edilir. Ebû Yûsuf, şarap içene uygulanacak hadde de gereken şahit sayısı kadar ikrar sayısı gerektiği görüşündedir. Cessâs, hocası Kerhî'den rivâyetle Ebû Yûsuf'un, şarap içene had uygulanabilmesi için şahit sayısı kadar ikrar gerektiği görüşünde olduğunu ifade eder. Cessâs, kazf haddinde aynı durumun geçerli olmadığını belirterek gerekçesini kazf haddinde talep hakkının kul hakkı olması şeklinde gösterir. Diğer hadler böyle değildir. Cessâs'a göre (hadlerdeki)

<sup>66</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/535-536.

<sup>67</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/536.

miktarlar, kıyasa kapalıdır. Onların özelliği, tevkîfî olmalarıdır.<sup>68</sup> Bu konu, erken dönemde çokça tartışılırken sonraki dönemlerde çokça gündeme gelmemiş ve bir ikrar yeterli görülmüştür.<sup>69</sup>

### 3. Had Cezası Uygulandıktan Sonra Hırsızın Malı Tazmin Sorumluluğu

İmam Mâturîdî'nin yer vermediği hırsızın çaldığı malı tazmini konusunda Cessâs, bazı açıklamalar yapmıştır. Buna göre Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer, İmam Muhammed, Süfyân es-Sevrî Sevrî ve İbn Şübrûme, hırsıza had cezası uygulandıktan sonra çalınan malın aynı ile mevcutsa alınıp sahibine verileceği, yoksa hırsızın malı tazmin etmeyeceği görüşündedir. Bu aynı zamanda Mekhûl (ö. 112/730), Atâ ve Şa'bî'nin (ö. 104/722) de görüşüdür. İbrahim en-Nehaî'den rivâyet edilen iki görüşünden biri de bu minvaldedir. İmam Mâlik, hırsızın varlıklı olması durumunda çaldığı malı tazmin edeceği, yoksul olması durumunda ise tazmin etmeyeceği görüşündedir. Osman el-Bettî, Leys ve İmam Şâfiî, hırsızın zayı olması durumunda çalınan malı borçlanacağı görüşündedir. Bu aynı zamanda Hasan, Zührî ve Hammâd'ın görüşü olup İbrahim en-Nehaî'den nakledilen iki görüşünden biri de bu yöndedir. Konuyla ilgili görüşlerden sonra Cessâs şu şekilde bir değerlendirmede bulunur: “Çalınan malın aynıyla bulunması durumunda sahibine iade edileceği konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hz. Peygamberden yapılan bir rivâyete göre o, Safvân'ın elbisesini çalan hırsıza had uyguladıktan sonra elbise sahibine geri vermiştir. “...yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin...” (el-Mâide, 5/38) ayeti had cezası uygulandıktan sonra hırsızın çaldığı malı tazmin etme sorumluluğunun olmadığını gösterir. Ceza, bir fiile karşılık verilen bir isimdir. Allah Teâlâ'nın hırsızlık fiiline takdir ettiği ceza, el kesmedir. Buna ek olarak hırsıza zayı olması durumunda çaldığı malı tazmin ettirmek nassa ziyade anlamına gelir ki bu nesih olmadığı sürece caiz değildir. “Allah ve resulü ile savaşanların cezası...” (el-Mâide, 5/33) ayeti de bu şekildedir. Nitekim Allah Teâlâ, ayette cezaların tümünü haber vermiş olup bunların dışında bir ceza verilmesini yasaklamıştır.” Cessâs, sünnetten delil getirerek Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu belirtir: “Hırsıza had uyguladığınızda onu borçlandırmayın. (Para cezası vermeyin)” Başka bir rivâyete göre Hz. Peygambere bir hırsız getirilmiş ve ona had uygulanmasını emretmiş ve “Para cezası yok” demiştir. Cessâs, naklî delillere yer verdikten sonra meselenin aklî deliline geçer. Ona göre bir hırsızlık fiiline karşılık olarak hem had hem de malın tazmininden imtina edilir. Nitekim had, mehir, kısas ve diyetin birleştirilmesi mümkün değildir. Haddin vacip olması, malın tazmin yükümlülüğünü düşürmesi gerekir. Çünkü hadlerde ancak şüphe olması durumunda tazmin yükümlülüğü oluşur. Şüphe de el kesme haddini iskat eder. Di-

<sup>68</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/536.

<sup>69</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/182.

ğer yönden tazmin, milki gerektiren bir sebeptir. Kişinin üzerinde milk nitelikli yetkiler kurduğu bir mal tazmin edildiğinde bu yetkiler zarar görür ki bu yasaklanmıştır. Haddin ıskatı için bir yol bulunamadığında tazmin de gerekli olmaz.<sup>70</sup> Klasik Hanefî furû eserlerinde had cezası uygulandıktan sonra çalınan mal mevcutsa sahibine geri verilmesi, telef olduysa tazmininin gerekmediği hususu benimsenmiştir. Ayrıca bir şüphe nedeniyle had uygulanamazsa telef olan malın tazmin edileceği belirtilmiştir.<sup>71</sup>

#### 4. Had Uygulanmayacak Durumlar

##### 4.1. Çalınan Malın Niteliği

İmam Mâturîdî, çalınan malın değeri ile ilgili rivâyet ve değerlendirmelere yer verirken hangi malların çalınması durumunda had uygulanacağı hususunu ele almamıştır. Bu konuda geniş bir açıklama yapan Cessâs, “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ayeti âm olduğu için çalınan şey, her ne olursa olsun had gerekeceği, ancak çalınan şeyin miktarı hususunun mücmel kaldığı görüşündedir. Hz. Peygamberin uygulamaları, selef ve fukahâü'l-emsânın itifak etmesi, miktar konusunda lafzın umûma işaret etmediği, çalınan her miktar için had gerekmebileceğini göstermektedir. Bununla birlikte çalınan eşyanın çeşidi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, bekçisi olsun olmasın yaş hurma, üzüm, yaş meyve, et gibi uzun süre saklanamayacak olan yiyecekler, (kurutulmak üzere) asılan meyve ve başaktaki buğdayın çalınması haddi gerektirmez. Aynı şekilde tik ve kına ağacı dışında odun, çamur, kireç, kireçtaşı, kuş, sıçan otu vb. için had cezası uygulanmaz.<sup>72</sup>

Yakut ve zümrüt çalınması durumunda had cezası gerekirken şarap ve oyun aletlerinde gerekmez. Ebû Yûsuf'un toprak ve çamur (kil) dışında hırs altından çalınan her şey için had gerekeceği görüşünde olduğu rivâyet edilmiştir. İmam Mâlik, (kurutulmak üzere) asılan meyve ve dağdaki koyun için had gerekmeceği, buna mukabil harmandan çalınan ürünler için had gerekeceği görüşündedir. Odun konusunda ise çalınan miktar, had gerektirecek seviyeye ulaşmadıkça had uygulanmayacağını belirtir. İmam Şâfî, (kurutulmak üzere) asılan meyvenin çalınması durumunda had uygulanmayacağı görüşündedir. Ayrıca hırs altında olmadığı için yaş veya kuru cummâre (hurma ağacının özü) çalındığında had gerekmez. Osman el-Bettî, ağaç üzerindeki meyve çalındığında had gerekeceği görüşündedir. İmam Mâlik'in rivâyetine göre Mervan (Medine valisi), bir köleye hurma fidanı çalması sebebiyle had uygulamak istemiş, bunun üzerine Râfî' b. Hadîc (ö.

<sup>70</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/539-540.

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/177; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 7/85.

<sup>72</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/530-531.

73/692), Hz. Peygamberden “Meyve ve hurma ağacının özünün çalınması durumunda had yoktur.”<sup>73</sup> (İbn Mâce, Hudûd, 27/2593) hadisini rivâyet etmiştir. Her ne kadar bu hadisin senedinde meçhul râvi bulunsa da hadis fukahâ tarafından kabul görmüştür.<sup>74</sup>

Âlimler, zikredilen “لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثْرٍ” hadisinin manası üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, hadiste hızlı bozulan meyvelerin kastedildiğini belirtir. Onlara göre bu âm lafzın muktezası, uzun süre dayanan, dayanmayan tüm meyveleri içerse de bozulmayan ve uzun süre dayanabilen meyveler çalındığında had uygulanacağı hususunda ittifak vardır. Bununla birlikte hızlı bozulma vasfı, tüm yiyecek maddeleri için geçerli kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamberden nakledilen “Yiyeceklerin çalınması durumunda had cezası yoktur.” hadisinde tüm yiyecekler değil sadece hızlı bozulan yiyecekler kastedilmiştir. Ebû Yûsuf ve görüşü daha önce zikredilenler, hırs olmadığı için meyve ve hurma ağacı özünün çalınması durumunda had uygulanmayacağı, ancak hırs olursa diğerleriyle aynı statüde olacağı kanaatindedir. Bununla birlikte bu şekilde bir tahsis delilden yoksundur. Hadiste geçen “وَلَا كَثْرٍ” lafzının iki manaya gelebileceği ileri sürülmüştür. İlki, hurma ağacının özü, ikincisi ise hurma ağacı fidanıdır. Cummâr, kastediliyorsa ki bu bozulan bir şeydir, dolayısıyla had gerekmez. Hurma ağacı fidanı kastediliyorsa ahşap (odun) olması nedeniyle onda da had uygulanmaz. Nitekim Ebû Hanîfe, tik ve kına ağacı dışındaki ahşabın (odunun) çalınması durumunda had gerekmediği görüşündedir. Cessâs, abanoz ağacının da tik ve kına ağacı hükmünde olduğunu savunur. Ona göre, tik, kına ve abanoz ağaçları İslam ülkesinde bulunmayıp ithal edilmektedir. Bunlar, mülk edinme sebeplerinin sahih olması sebebiyle İslam ülkesindeki mal gibi kabul edilir. Normalde bir mal üzerinde sahih bir milk kurulabilmesi için o malın İslam ülkesinde olması gerekir. Dâru'l-harbteki bir mal üzerine sahih bir milk kurmak mümkün değildir. Çünkü dâru'l-harb, ibâha hükmünde olup gücü yeten herkes burada mülk edinebilir. Bu hususta ihtilaf yoktur. Bu yolla elde edilerek İslam ülkesine getirilen mallar, aslı mubah olan Müslümanların diğer malları gibi kabul edilir.<sup>75</sup>

Hurma ağacı fidanının aslının mubah olmadığı ileri sürülse denilir ki aslı mubah diğer cinslerinde olduğu gibi çoğu zaman onun da aslı mubahtır. Nitekim sökülüp başka bir yere götürülerek milk altına alınabilir. Abdullah b. Ömer'in rivâyetine göre Müzeyne'den bir adam Hz. Peygambere geldi ve “Yâ Resulallah, gece dağda kalıp ağıla gelmeyen koyunun çalınması hususuna ne dersin? diye sordu. O da “Misliyle tazmin ve ibret verici bir kırbaş cezası gerekir. Koyun gezerken

<sup>73</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 3/620.

<sup>74</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/531.

<sup>75</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/531-532.

çalınırsa had gerekmez. Ancak geceyi geçirmek üzere korunaklı bir yere sığınır ve buradan çalınırsa o zaman değeri bir kalkanın değerine ulaşmışsa had cezası gerekir. Ulaşmamışsa koyunun tazmini ve ibret verici bir kırbaç cezası gerekir.” dedi. Adam, “Yâ Resulallah, (kurutulmak üzere) asılan meyvenin çalınması hususunda ne dersin?” diye sordu. Hz. Peygamber, misliyle tazmin ve ibret verici kırbaç cezası gerekir. Harman haricinde (kurutulmak üzere ağaçta bırakılan veya) asılan meyvenin çalınması durumunda had gerekmez. Bu meyveler, harmandan çalınır ve değeri bir kalkanın değerine ulaşırsa had cezası uygulanır. Ulaşmazsa tazmin ve ibret verici bir kırbaç cezası gerekir.” dedi.<sup>76</sup> Cessâs, bu rivâyetin iki manaya hamledilebileceğini söyler. İlki hırsız, ikincisi ise koruma ve hızlı bozulmasını önleme durumunu açıklamadır. Çünkü bunlar ancak harman gibi korunaklı bir yere konulabilir. Nitekim “وَأَثَرًا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” (el-En‘âm, 6/141) ayetinde hasadın yapılması değil zamanı kastedilmiştir. “لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ” hadisinde Hz. Peygamber, hayız döneminde olan kadını değil buluğa eren kadını kastetmektedir. Dolayısıyla buluğa eriştikten sonra baş örtüsü olmaksızın kadınların namazının sahîh olmayacağını anlatır. Yine “إِذَا زَوَى الشَّيْخُ إِذَا زَوَى الشَّيْخُ” hadisinde “şeyh” ve “şeyha” lafızlarıyla zina edenlerin yaşları değil muhsan olma durumları kastedilmiştir. “فِي خَمْسٍ وَعِشْرِينَ بِنْتُ مَخَاضٍ” hadisinde ise 25 devede annesi lohusa olmasa bile iki yaşına girmiş devenin zekât olarak verilmesi kastedilmektedir. Çünkü genellikle yavru deve iki yaşına girdiğinde annesi lohusa olur. Zikredilen hadisteki “حَتَّى يَأْوِيَهُ الْجَرِينُ” ibaresinde meyvenin korunaklı bir yere (harman) alınma durumu kastedilmiştir. Bundan dolayı Râfi‘ b. Hadîc hadisinin “لَا قَطْعَ فِي تَمْرٍ وَلَا كَثْرٍ” tahsis edilmesi caiz değildir.<sup>77</sup>

Cessâs, Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği “Hz. Peygamber döneminde işe yaramaz yani önemsiz şeyler çalana had uygulanmazdı.” hadisi gereği kireç vb. şeyler çalanlara had uygulanmayacağını belirtir. Ona göre aslı mubah mallardan olan önemsiz şeylerin tümünde had gerekmez. Sıçan otu, kireç taşı, kireç vb. aslen mubah mallardan olup işe yaramaz şeyler kabilindedir. Çünkü insanların çoğu, bu kabilden şeyleri alma imkânı varken onları yerlerinde bırakır, almaz. Yakut ve mücevherler ise aslı mubah olmakla birlikte işe yaramaz şeyler kabilinden olmayıp yüksek değere sahiptir. İnsanlar onu alma imkânına sahip olduklarında yerlerinde bırakmaz, alırlar. Aslı mubah mallardan olsa da diğer mallarda olduğu gibi bunlarda had uygulanır. Hırsızlık haddinin düşürülmesi şartında iki mana bulunmaktadır. Bunlardan ilki, haddizatında çalınan eşyanın tümüyle işe yaramaz ve değersiz olması, ikincisi ise mubah mallardan olmasıdır. Kireçtaşı, kireç gibi malları; ekmek, et gibi ticarî değeri yoktur. Oysa yakut vb. malların altın ve gümüş gibi ticarî değeri vardır.

<sup>76</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek alâ's-Sabîhayn*, 4/423.

<sup>77</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/532.

Hız. Ali ve Hz. Osman'dan rivâyet edilen ve sahâbeden muhalifi bulunmayan görüşe göre kuşların çalınması durumunda da had gerekmez. Kuşlar, aslı itibari ile mubah mallardan olup bu yönüyle ot ve oduna benzemektedir.<sup>78</sup> Literatürde hız altına alınmayan meyve ve sebzeler, toprak, kireç ve odun gibi mubah mallar ve mal hükmünde olmayan önemsiz şeylerin çalınması halinde had uygulanmaması benimsenmiştir. Bununla birlikte konu, detaylı bir şekilde incelenmiştir.<sup>79</sup>

#### 4.2. Yakın Akrabadan Yapılan Hırsızlık

İmam Mâturîdî, hırsızın mahremlerinden (yakın akrabadan) bir şey çalması durumunda kendisine haddin uygulanmayacağı görüşünde olup konuyla ilgili ayrıntılı açıklama yapmamıştır.<sup>80</sup>

Cessâs, ashabının yakın akrabadan çalan kişiye had uygulanmayacağı görüşünü zikreder. Nitekim bu yakın akrabalarından biri erkek diğeri kadın olsa evlenmeleri caiz olmayacaktı. Dolayısıyla tarafları yakın akraba olan hırsızlık suçunda el cezası uygulanmaz. Kadın kocasından bir şey çaldığında had cezası uygulanmazken aksi durumda had cezası verilir. Sevrî, yakın akrabadan yapılan hırsızlıkta had cezası verilmeyeceği görüşündedir. İmam Mâlik, karısının malından çalan kocaya ve birlikte yaşadıkları yerin (evin) dışında bir yerden kocasının malını çalan kadına had cezası uygulanacağı görüşündedir. Ona göre yakın akrabanın durumu da aynıdır. Ubeydullah b. Hasan, ebeveyninin malını çalan kişi hakkında onların evine girip çıkmasına izin verilmişse had uygulanmayacağı aksi durumda ise had uygulanması gerektiğini belirtmiştir. İmam Şâfî ise anne-baba, dede-nine koca veya karısının malını çalana had uygulanmayacağı görüşündedir. Cessâs, farklı görüşleri verdikten sonra ashabının görüşünün sıhhatine “*Sizin için de kendi evlerinizden, babalarınızın evlerinden... anahtar elinizde bulunan evlerden... yiyip içmenizde bir sakınca yoktur.*” (Nûr, 24/61) ayetini delil getirir. Allah Teâlâ, ayette bahsedilen kişilerin evlerinden bir şey yemeği mubah kılmıştır. Ayet, bahsedilen kişilerin evlerine izinsiz girmeyi iktiza eder. Bu kişilerin evlere girmesi caiz ise onlar için hız durumu ortadan kalkmış olur. Had de hız kapsamında olan bir yerden hırsızlık yapıldığında uygulanır. Aynı zamanda ayette verilen izin, haddin vücûbuna mâni olur. Burada bir nevi ortaklık hakkı olduğu varsayılır.<sup>81</sup>

Ayette “...veya arkadaşlarınızın evlerinden...” ibaresinin bulunduğu ancak arkadaşın malının çalınması durumunda had uygulandığı ileri sürülebilir. Ayetin zahiri her ne kadar arkadaşına had

<sup>78</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/533.

<sup>79</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/152-178, 180-181; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 7/67 vd.; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*, 4/107.

<sup>80</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/217.

<sup>81</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/537.



uygulanmasını nefyediyor görünse de ayetin tahsise uğradığı ve lafzın delâletinin bu olmadığı görülür. Buradaki “arkadaş”tan kasıt hırsızlık yapan arkadaş değildir. Diğer taraftan ayette bahsedilen kişiler ihtiyaç durumunda nafaka sorumlusudur. Dolayısıyla onların bir bedel ödemeksizin almaları caiz olur. Bu durum hırsızın beytülmalinden çalmasıyla benzerlik gösterir. Nitekim ihtiyaç durumunda hırsızın da beytülmalinden bir bedel ödemeksizin alma hakkı bulunmaktadır.<sup>82</sup>

Zaruret (açlıktan ölme vs.) durumunda ihtiyaç sahibinin yabancının malında kendi lehine bir hak doğduğu, ancak bu hakkın, hırsızlık haddinin uygulanmasına mâni olmadığı ileri sürülebilir. Cessâs, bu iddiaya şu şekilde cevap verir. Burada iki açıdan teâruz bulunmaktadır. İlki, buradaki hak yabancının malında zaruret ve ölüm tehlikesi durumunda sabit olur. Oysa ayette zikredilen kişilerin malındaki hak, fakirlik ve geçimini sağlayamama durumunda sabit olur. İkincisi ise yabancı, malı bir bedel karşılığında alabilirken ayette belirtilenler, bir bedel ödemeksizin hak sahibi olurlar.<sup>83</sup> Yakın akrabadan yapılan hırsızlıklarda had uygulanmayacağı hususu, Hanefî literatüründe genel kabul görmüştür.<sup>84</sup>

#### 4.3. Kendisine Had Uygulanan Kişinin İkinci Kez Aynı Eşyayı Çalması

İmam Mâturîdî, hırsızlığı düzenleyen ayetin ayrıntılarını müçtehitlere bırakması sebebiyle olsa gerek kendisine had uygulanan kişinin aynı şeyi çalması durumunda nasıl cezalandırılacağına değinmemiştir. Cessâs, bu konuda ashabının görüşünü zikreder. Buna göre bir elbise çalması sebebiyle kendisine had uygulanan kişi, aynı elbiseyi tekrar çalsa ona had uygulanmaz. Bu hususta asıl olan tevkîfî özellik arz eden hadlerin kıyasla ispatının caiz olmamasıdır.<sup>85</sup>

Cessâs'a göre “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ayetinin âm olması sebebiyle ikinci kez aynı malı çalan hırsıza el kesme haddi uygulanamaz mı? sorusuna şu şekilde cevap verilebilir: İkinci hırsızlık, ayetin âm manasının kapsamına girmez. Eğer had gerekseydi hırsızın ayağının kesilmesi gerekirdi. Oysa ayette el kesme cezası öngörülüyor. Hırsızın elinin kesilmesinin vücûbiyeti hem hırsızlık fiiline hem de çalınan mala (ayn) bağlıdır. Haddin düşmesinin aynın tazminini gerektirmesi bu hususa delil teşkil eder. Nitekim zina haddi de cinsel ilişki fiiline bağlıdır. Birtakım sebeplerden dolayı haddin düşmesi durumunda cinsel ilişkinin tazmini olarak mehir gerekir. Kısas da

<sup>82</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/537.

<sup>83</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/537; Aile içi hırsızlık konusunun günümüz hukukuyla karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bk. Bayram Demir, “İslam Ceza Hukukunda Aile İçi Hırsızlık (Türk Ceza Hukukunda Failin Ceza Almamasını veya Ceza İndirimini Gerektiren Şahsi Sebepler Bağlamında)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 341 vd.

<sup>84</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 7/67; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 363; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151.

<sup>85</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/537.



öldürme fiiline bağlı olup haddin düşmesi diyeti gerektirir. Hırsızlık haddinin ıskatı durumunda durum aynı olup bu hususta ayna itibar etmek gerekir. İki farklı malın aynı olayda çalınması durumunda bir had uygulanması gerekir. Aynı malın ikinci kez çalınmasında da aynı durum geçerlidir. Yani ilkinde had uygulandıysa ikincisinde had gerekmez. Haddin vacip olması için çalınan her bir mal için ayrı bir çalma fiili gereklidir.<sup>86</sup>

Kendisine had uygulanan bekar bir adam, aynı kadınla ikinci kez zina etse kendisine yine had uygulanır. Bu durumda iki zina fiili ve bir kadın bulunmaktadır. Buna göre aynı malın ikinci kez çalınması durumunda neden had uygulanmadığının sorulması durumunda Cessâs şu cevabı verir: “Zina haddi, kadının aynıyla ilgili değildir. Yani suçun konusu kadının aynı (bedeni) değil zina fiilidir. Hırsızlıkta ise suçun konusu çalınan maldır. Zina haddi, gayri meşru cinsel ilişki neticesinde vacip olur. Buna delil olarak zina haddinin düşmesi durumunda cinsel ilişkinin tazmininin gerekmesi (mehir) gösterilebilir. Kadının kendisi (aynı) tazmin edilmez. Hırsızlıkta ise had düşerse çalınan mal tazmin edilir. El kesme cezası uygulandıktan sonra hırsızın elindeki mal, önemsiz/mubah bir malın çalınması hükmüne dönüşür. Bu malın zayi olması durumunda tazminin gerekmemesi buna delâlet eder. Diğer önemsiz mubah şeylerin çalınması durumunda had uygulanmadığı gibi kendisine had uygulanan şahsa aynı malı çaldığı takdirde yeniden had uygulanmaz.” Cessâs, aynı konuda ashâbın insanların üzerinde milk nitelikli yetkiler kurduğu kil (çamur), odun, ot ve su gibi malların çalınması konusunda şu şekilde bir değerlendirme yaptığını belirtir. İp çalınması nedeniyle kendisine had uygulanan şahıs, bu ipten dokunan bir elbiseyi çalarsa kendisine had uygulanır. Çünkü bu fiilin meydana gelmesi, had uygulamaya mâni olan ibâha hükmünü ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde bir şahıs ahşap (odun) çalsa kendisine had uygulanmaz. Ancak bir binada bulunan ahşap kapıyı çalsa ahşabın ilk halinden çıkarılıp başka bir şeye dönüştürülmesi sebebiyle had uygulanır. Kendisine el kesme cezası uygulanan hırsız, çaldığı malın zayi olması durumunda tazminle sorumlu tutulmaz. Çünkü kesilen eliyle, zayi olan malın kıymetini ödemediği kabul edilir. Bu yönüyle hırsızın çaldığı mal üzerinde milk nitelikli bir yetki kurduğu varsayılır. Çünkü bedelin ödenmesi milki gerektirir. Milk de haddi ıskat eder. Kendisine had uygulanan şahsın ikinci defa aynı malı çalması, malın bir açıdan mubah bir mala diğer açıdan milke benzemesi, şüphe meydana getirmesi sebebiyle ikinci kez uygulanması gereken haddi ıskat etmektedir.<sup>87</sup> Klasik Ha-

---

<sup>86</sup> Cessâs, *Abkâmi'l-Kur'an*, 2/538.

<sup>87</sup> Cessâs, *Abkâmi'l-Kur'an*, 2/538.

nefi kitaplarında kendisine had uygulandıktan son aynı malı ikinci defa çalan hırsıza yeniden had uygulanmaması benimsenmiştir.<sup>88</sup>

#### 4.4. Diğer Durumlar

Hz. Peygamberden bir kadının bir eşyayı ödünç aldıktan sonra inkâr edince kendisine hırsızlık haddi uygulandığı nakledilmiştir. Cessâs, bu rivâyetin aldığı inkâr etmesi durumunda müsteîre (ödünç alan) hırsızlık haddinin uygulanması gerektiğine delâlet etmeyeceğini ileri sürer. Çünkü bu rivâyette âriyeti inkâr etmesi sebebiyle had uygulanması gerektiği anlamı yoktur. Burada mutad bir durum olan vakanın âriyet şüphesi taşıyıp taşıyımamasının bilinmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Nitekim Kureyş kabilesinden Mahzûmlu bir kadının, çaldığı eşyayı âriyet aldığını kabul etmeyince suçu işlediği ortaya çıkmış ve kendisine had uygulanmıştır.<sup>89</sup> İmam Mâturîdî, bu konuda bir açıklama yapmamıştır. Klasik Hanefî literatüründe kendisine âriyet veya vedâ bırakılan kişi, bunu inkâr ettiğinde durumun tahkik edilmesi ve konuyla ilgili şüphelerin giderilmesi durumunda had uygulanabileceği benimsenmiştir.<sup>90</sup>

İmam Mâturîdî'nin tefsirinde değinmediği bir zimmî veya Müslümandan şarap çalan hırsıza had uygulanması hususunda Cessâs, ihtilaf edildiğini belirtir. Kurucu imamlar, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, had uygulanmayacağı görüşündedir. Bu aynı zamanda Süfyân es-Sevri'nin de görüşüdür. Evzâî, bir Müslümandan şarap veya domuz çalan bir zimmîye para cezası, Müslümana ise had cezası verileceği görüşündedir. Cessâs, şarabın Müslümanlar nezdinde bir mal olmadığı ancak zimmîler için mal olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca bir taraf için mal kabul edilen, ancak diğer taraf için mal kabul edilmeyen şarap konusunda had uygulanmaması gerektiğini belirtir. En azından şarabın konu olduğu hırsızlıkta şüphe bulunmaktadır. Nitekim cinsel ilişkide bulunduğu kadının, câriyesi olması şüphesi bulunan kişiye had uygulanmamaktadır. Müslüman, şarabı elde etmesi ve içmesi durumunda cezalandırılır. Bir Müslüman şarap alması durumunda ona şarabı boşaltması veya dökmesi emredilir. Ancak had uygulanmaz.<sup>91</sup> Hanefî literatüründe mütekavvim mal olarak kabul edilmeyen şarap, domuz ve nebizin çalınması durumunda had uygulanmayacağı benimsenmiş ve farklı cezalar öngörülmüştür.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2/366.

<sup>89</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/522/523.

<sup>90</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 7/80.

<sup>91</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/533.

<sup>92</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/154.

İmam Mâturîdî'nin temas etmediği beytûlmâlden bir şey çalan hırsıza had uygulanması hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfi'ye göre bunlara had uygulanmaz. Bu görüş aynı zamanda Hz. Ali, İbrahim en-Nehâî ve Hasan'ın görüşüdür. İbn Vehb, İmam Mâlik'ten had uygulanması gerektiği görüşünü nakleder. Bu aynı zamanda Hammâd b. Ebû Süleyman'ın da (ö. 120/738) görüşüdür. İbn Ubeyd b. Ebras, Hz. Ali'nin humustan (ganimetlerden devlet bütçesine ayrılan beşte birlik pay) miğfer çalan bir adama, onda bir payı olduğu gerekçesiyle had uygulamayı gerekli görmediğini rivâyet etmiştir. Mes'ûdî'nin Kâsım'dan rivâyetine göre bir adam beytûlmâlden hırsızlık yapınca Sa'd, durumu Hz. Ömer'e sormuş, o da payı olduğu gerekçesiyle had uygulanmayacağını belirtmiştir.<sup>93</sup> Klasik Hanefî eserlerinde hırsızın beytûlmâlden çaldığı şeye ortak olması şüphesi nedeniyle kendisine had uygulanmayacağı görüşü benimsenmiştir.<sup>94</sup>

İmam Mâturîdî, Mâide sûresinin 34. ayetine dayanarak hırsızın yakalanmadan malı sahibine teslim edip tövbe etmesi durumunda affedileceği görüşündedir.<sup>95</sup> Onun bu görüşünde olayın yargıya intikal etmezden önceki durumu kastettiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, aynı sûrenin 40. ayetinin tefsirinde hırsızın yakalanmadan önce tövbe etse bile yine de cezalandırılacağını belirtir. Bununla birlikte aynı sûrenin 39. ayetinin tefsirinde had gerektiren bir suç işleyen Müslümanın tövbe etmesi halinde yine sorguya çekilip cezalandırılacağını vurgular. Suç işleyen bir Müslüman, tövbe etse dahi yaptığı kötülüklerden sorumlu tutulmazsa bu durum topluma zarar verir ve suçun tekrara sebep olur.<sup>96</sup> Cessâs, hırsızın tövbe etmesine değinmez. Klasik Hanefî eserlerinde, mahkemeye intikal etmeden çalınan malın geri verilmesi, taraflar arasında anlaşmanın sağlanması ve husûmet meydana gelmemesi durumunda haddin uygulanmaması benimsenmiştir.<sup>97</sup>

## Sonuç

İmam Mâturîdî ve Cessâs özelinde Semerkant ve Irak Hanefîlerinin özelde hırsızlık genelde hadlere bakışında bazı nüanslar dışında farklılık olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, ahkâm ayetlerinin diğerlerine nazaran yorum yelpazesinin daha dar olmasından kaynaklanmaktadır. İmam Mâturîdî, kendi usûl anlayışı doğrultusunda hırsızlık suçunu düzenleyen ayette “hırsız” isminin âm olduğunu, dolayısıyla bütün hırsızları kapsadığını belirtir. Buna karşın hırsızlık fiilinin âm kapsa-

<sup>93</sup> Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 2/533.

<sup>94</sup> Serahsî, *el-Mebisût*, 9/188.

<sup>95</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/212; Diğer tefsirlerde hırsızlıkla ilgili yaklaşımlar için bk. Abdullah Özüçalışır, “Tefsirlerde Hırsızlık Haddi”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Nisan 2020), 21 vd.

<sup>96</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/224.

<sup>97</sup> Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, 2/371.

mına girmeyeceği görüşündedir. Ayette hırsızlık fiilinin şartları belirtilmediği için hangi hırsızlık fiilinin cezalandırılacağına içtihatla belirlenmesi gerekir. İmam Mâturîdî'nin sahâbenin özellikle çalınan malın değeri ile ilgili yaptıkları kişisel tespitlerin birbirinden farklı olmasından yola çıkarak, çalınan malın değerinin zamanın şartları ve toplumun telakkilerine göre belirlenebileceği değerlendirilmesinde bulunur. İmam Şâfiî'nin zamana göre değeri değişkenlik arz eden dirhem yerine dinarı ölçü olarak kabul etmesi, İmam Mâturîdî'nin yaklaşımını destekler niteliktedir. Netice itibari ile hırsıza had cezası uygulanmasında herhangi bir ihtilaf bulunmazken kimlere, hangi nitelik ve değerdeki malı çalması durumunda had uygulanacağı, zamanın şartlarına göre tespit edilecektir. Cessâs, ilgili ayetin âm olduğunu belirtmekle birlikte hırsızlık suçunun unsur ve şartlarının mücmel kaldığı görüşündedir. Bu sebeple eserinde konuyu kurucu imamların görüşlerini de rivâyet ederek detaylı bir şekilde ele alır. İmam Mâturîdî, ise konunun detaylarına girmeyip bunları müçtehitlere bırakmıştır. Cessâs'ın konuları tartışırken Iraklı fukahânın görüşlerine yer verdiği görülmektedir. İmam Mâturîdî ise Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi sahâbiler ve Said b. Müseyyeb gibi tâbiînin uygulamalarına yer verir. İmam Mâturîdî, ahkam ayetlerinin tefsirinde kurumcu imamların görüşlerine yer vermekle birlikte hırsızlık konusunda onların görüşlerine temas etmese de onların tercih ve içtihatları dışına çıkmamıştır. Cessâs da aynı şekilde hırsızlık konusunda kurucu imamların görüşleri dışına çıkmamıştır. Bununla birlikte her iki müellif de hırsızlığın şartları, çalınan malın değer ve niteliği gibi konularda kendi tercihlerine yer vermişlerdir. Diğer taraftan Cessâs, hırsızlıkla ilgili ayrıntıları değerlendirirken teyemmüm, had cezaları ve nikah gibi fikhın ilgili konularına atıfta bulunarak onlarla meseleyi kıyas yoluna gitmiş, tercihlerini bu şekilde desteklemiştir. Ayrıca gerek İmam Mâturîdî'nin gerekse Cessâs'ın ilgili ayetteki “فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” lafzını te'vîl etmeyip sözlük anlamı çerçevesinde tefsir ettikleri ve buna göre hırsızlık haddine yaklaşımlarını ortaya koydukları görülmüştür. Dolayısıyla onların yaklaşımlarının mezkûr lafzın “engelleme” şeklinde yapılan çağdaş yorumlarına kaynak teşkil edemeyeceği anlaşılmaktadır.

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

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

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

Gökhan Atmaca – Adnan Hoyladı

#### **Finansman / *Funding***

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler.  
/ *The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

**Yazar Katkıları / Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study* : GA (%50), AH (%50)

Veri Toplanması / *Data Collection* : GA (%50), AH (%50)

Veri Analizi / *Data Analysis* : GA (%50), AH (%50)

Makalenin Yazımı / *Writing up* : GA (%50), AH (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / *Submission and Revision* : GA (%50), AH (%50)

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / *The authors declare that they have no competing interests.*

**Kaynakça**

- Adnan, Koşum. “İslâm Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar”. *Diyanet İlmî Dergi* 37/3 (2001), 85-116.
- Alâeddîn es-Semerkindî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Metâbiu'd-Doha'l-Hadîsiyye, 1984.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arap kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Aydın, Ahmet. “Hanefî Doktrininde Hırsızlık Suçunda Şekil Unsuru ve Cezaî Mesuliyete Etkisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2014), 267-284.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *el-Binâye şerbu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye Şerbu'l-Hidâye*. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/384-396. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerbu's-Sünne*. thk. Şuayb Arnavûd - Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Halep: Dâru'l-Va'y, 1991.
- Bor, Metin. *Ebû Hanîfe'ye Göre Hırsızlık Suçu ve Cezası*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrar şerbu Usûli'l-Pezdevé*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Abkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerbu Muhtasari't-Tabâvî*. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed vd. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Dârakutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenü Dârakutnî*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004.
- Demir, Bayram. “İslam Ceza Hukukunda Aile İçi Hırsızlık (Türk Ceza Hukukunda Failin Ceza Almamasını veya Ceza İndirimini Gerektiren Şahsi Sebepler Bağlamında)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 341-365.
- Dirik, Mehmet. “Hırsızlık Suçunda Koruma Alanı Şartı (Hırs) Kavramı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 127-175.
- Erturhan, Sabri. “Hırsızlıkta Nisabın Güncellenmesi Konusunda Bir Deneme”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 263-277.

- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Ahmed b. Abdullah. *el-Müstedrek alâ's-Sabîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadîr Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Kâsânî, Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-serâi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kocabaş, Savaş. “Hırsızlık Âyetinde ‘El Kesme’nin ‘Güç Kesme ve Engelleme’ Şeklindeki Modern Yorumunun Analizi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 215-252.
- Koç, Mehmet. “Osmanlıda Ölüm Cezası Verilen Zina, Hırsızlık, Öldürme ve Yaralama Suçları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 261-287.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Menekşe, Ömer. *XVII. ve XVIII. Yüzyılda Osmanlıda Hırsızlık Suçu ve Cezası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Tallâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Muhammed. *el-İbtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sabîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1954.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâik*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Özüçalışır, Abdullah. “Tefsirlerde Hırsızlık Haddi”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Nisan 2020), 21/47.
- Pekdemir, Şevket. “Hırsızlık ve Cinayet Suçlarında Parmak İzinin İspat Değeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/15 (2016), 449-473.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.



- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavûd - Muhammed Kâmil Karah Balilî. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Hız. Peygamber ve Kur'an'ın G6nderiliş Gayelerinden Biri Olarak Tezkiye**  
*Tazkiye as One of the Purposes of Sending of the Prophet and the Qur'an*

**Sami KILINÇLI**

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakóltesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Associate Professor, Cukurova University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Turkey  
<https://orcid.org/0000-0002-8232-7474>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 09/08/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 19/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Kılınçlı, Sami. “Hz. Peygamber ve Kur'an'ın G6nderiliş Gayelerinden Biri Olarak Tezkiye”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 604-633.  
<https://doi.org/10.31121/tader.980777>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Kur'an'ın hedefi, ana konuları ve insanın yaratılma amacı gibi konular meseleyi ele alan kişiye bağlı olarak farklı şekillerde izah edilmekle birlikte, el-Bakara 129. âyette peygamber gönderilmesinin hedefi âyetleri okuma, kitap ve hikmeti öğretme ve insanları tezkiye etmek olarak açıklandığı için aslında konu net olarak anlatılmış olmaktadır. Aynı mevzunun açıklandığı el-Bakara 151; Âl-i İmrân 164 ve el-Cuma 2. âyetlerde ise konu sıralaması bağlam ve muhatapların durumlarına bağlı olarak âyetleri okuma, insanları tezkiye etme, kitap ve hikmeti öğretme şeklinde tezkiye öncelikli olarak açıklanmıştır. Bu âyetlerden peygamber ve vahyin gönderilmesinin dolayısıyla insanın var oluş amacının öncelikli ve üst hedefinin insanların tüm yanlışlardan arınarak tezkiye olması/olgunlaşması olduğu anlaşılmaktadır.

Modern dönemde Kur'an ve Kur'an'ın ana konularına dair yazılan birçok kitapta tezkiye konusuna ve Hz. Peygamber rehberliğinde tezkiye olma süreci yaşayan sahabilerin hangi eksiklikleri yaşadıkları ve nasıl eleştirildikleri konularına yeteri kadar yer verilmediği görülmektedir. Bu eksiklik okuyucuların Kur'an, sahabe ve insanın yaratılma amacı gibi konularda eksik bakış açısına sahip olmalarına neden olmaktadır. Modern dönemde ortaya çıkan söz konusu eksikliklerden dolayı bu çalışmada zikredilen âyetler özelinde tezkiyenin Hz. Peygamber ve Kur'an'ın gönderiliş gayelerinden biri olduğu klasik ve modern dönem tefsirleri temelinde ele alınmaktadır. Müfessirlerin izahlarında tezkiyenin bireysel dindarlık anlamında eksik/parçacı bir olgunlaşma değil, İslam'ı bütün olarak yaşama anlamında tam ve kuşatıcı bir kemale erme olarak risalet ve vahyin semeresi olduğuna dikkat çekilmektedir. el-Bakara 151 ve Âl-i İmrân 164. âyetlerle ilgili rivayetler ve müfessirlerin izahlarından bazı sahabilerin Hz. Peygamber'e itaatte zaaf gösterdikleri, İslam düşmanlarının kiblenin tahvil edilmesine yönelik itiraz ve eleştirilerinden etkilendikleri ve dünya malı ve ganimet sevgisinde yanlışa düştükleri için eleştiri amaçlı olarak tezkiye öncelikli anlatımın tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu bilgilerden tezkiye olma sürecinde eksiklik yaşayan sahabilerin "İçinizden seçilip gönderilen peygamberin, onun uyguladığı talim ve tezkiye süreçlerinin kıymetini anlamıyorsunuz." şeklinde eleştirildikleri ve el-Cuma 2. âyette ticarî kaygılarla Cuma namazında mescidi terk eden sahabilerin dünyevileşen Yahudi âlimler gibi olmamaları konusunda uyarıldıkları görülmektedir. Sonuç olarak Kur'an, Hz. Peygamber, sahabe toplumunun oluşumu ve insanın varoluş amacı açısından merkezi bir yerde duran, tefsir kaynaklarında tüm yönleriyle izah edilen, insanların bir yönüyle her an içinde bulunduğu tezkiye olma/olamama konusuna Kur'an ve tefsire dair yapılan çalışmalarda daha fazla yer verilmesi gerektiği söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Risalet, Bağlam, Tezkiye, Hikmet

## Abstract

Although the subjects such as the purpose of the Qur'an, its main subjects and the purpose of the creation of humans are explained in different ways depending on the person who deals with the issue, the subject is actually explained in a clear way because the purpose of sending a prophet is explained as reading the verses, teaching the book and wisdom, and purifying people in the verse al-Baqara 129. In the verses of al-Baqara 151; Âl-i İmrân 164 and al-Jumu'ah 2 where the same subject is explained, the subject order is explained by giving priority to purification as reading the verses, purifying people, teaching the book and wisdom, depending on the context and the situation of the addressees. From these verses, it is understood that the primary and upper goal of the sending of the prophet and the revelation, and therefore the purpose of human existence, is the purification/maturation of humans by getting rid of all mistakes.

It is seen that in many books written on the Qur'an and the main subjects of the Qur'an in the modern period, the subject of purification and the deficiencies of the Companions who had the process of purification under the guidance of the Prophet and how they were criticized were not sufficiently dealt. This deficiency causes the readers to have a deficient perspective on issues such as the Qur'an, the Companions and the purpose of the creation of humans. Due the aforementioned deficiencies in the modern period, this study deals with the classical and modern period mufassirs in which the purification is one of the purposes of sending the Prophet and the Qur'an based on the verses mentioned. In the explanations of the mufassirs, attention is drawn to the fact that purification is not an incomplete/fragmentary maturation in terms of individual piety, but the fruit of prophecy and revelation as a full and encompassing maturation in the sense of living Islam as a whole. It is understood from the narrations about the verses of al-Baqara 151 and Âl-i İmrân 164 and the explanations of the mufassirs that because some of the Companions showed weakness in obedience to the Prophet, they were affected by the objections and criticisms of the enemies of Islam towards the conversion of the qibla, and they were wrong in their love of worldly goods and booty, the narrative with priority to purification was preferred. From this information, it is seen that the Companions who were deficient in the purification process were criticized as " You do not under-

stand the value of the prophet, who was chosen and sent from among you, and the education and purification processes he implements" and that the Companions who left the mosque during the Friday prayer due to commercial concerns were warned not to be like the secular Jewish scholars in verse al-Jumu'ah 2. As a result, it can be said that the subject of purification/unpurification, which stands in a central place in terms of the Qur'an, the Prophet, the formation of the community of the Companions and the purpose of human existence, which is explained in all aspects in the sources of tafsir, and which people are in every moment in a way, should be given more place in the studies on the Qur'an and tafsir.

**Keywords:** Interpretation, Prophecy, Context, Tazkiye, Wisdom

## Giriş

İlahi kitapların/Kur'an'ın ve Peygamberlerin/Hz. Peygamber'in niçin gönderildiği konusunda farklı izahlar yapıldığı gibi Kur'an'ın ana konularının neler olduğu konusunda da farklı açıklamalar yapılmaktadır. Kur'an'ın ana konularıyla ilgili yazılanlar vahyin önceliklerini anlattığı gibi doğal olarak Hz. Peygamber'in öncelikli görevlerini de anlatmış olmaktadır. Ana konu ve önceliklerin belirlenmesinde iki usulden söz edilebilir: Birincisi, nüzul sırasına göre sûre içerikleri inceleyerek ilk sûrelerde en çok ele alınan ve Kur'an'ın genelinde tekrarlanan konular temelinde ana konuların belirlenmesi; ikincisi ise yazarın kendisi ve yaşadığı çağın öncelikli ihtiyaç ve sorunları doğrultusunda konular belirlemesidir. İki usule göre de yazılan eserlerde yazarın bakış açısından kaynaklanan bazı farklılıkların olması doğal bir durum olarak kabul edilmelidir. Ancak hangi usule bağlı kalınırsa kalınsın doğru tespitlerin yapılabilmesi için Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesinin amaçlarının beyan ettiği âyetlerin öncelikli olarak her dâim göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Klasik dönemlerde bu konular mezheplerin öncelikleri, ilmi ekollerin öne çıkan konuları ve toplumların ihtiyaçları bağlamında ele alınmıştır. Ana konulardaki yaklaşım farklılıkları itikadi mezheplerin ana konuları; din ve hayatı fıkıh, kelim ve tasavvuf ağırlıklı biçimindeki parçacı okumalarda kendini göstermektedir. İslam tarihinde ilimlerin ayrışması bir yönüyle ihtiyaç ve gereklilik olsa da bütünü parçalanması anlamına geldiği için bu durumun istenmeden de olsa dini anlama ve yaşamada parçacı yaklaşımlara sebebiyet verdiği söylenebilir. İslam'ı ve Kur'an'ı anlamada parçacı yaklaşımlar özellikle modern dönemde daha görünür hale gelmiştir. Farklı âlim ve düşünce ehline göre Kur'an bilim, toplumsal değişim ve hukuk ağırlıklı bir kitab olarak algılanmıştır. Bu yaklaşımların her birinin ortaya çıkışında kendine göre haklı gerekçeleri bulunmakla birlikte sonuç olarak bütün gözden kaçırıldığı için birey ve toplumların dindarlık şekil ve boyutlarını da etkilemektedir.

Günümüzde Kur'an ve Kur'an'ın ana konularıyla ilgili yazılan kitaplarda da farklı konuların öne çıktığı görülmektedir. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* isimli eserinde Kur'an'da inanç

esasları, ibadetler ve Kur'an'da toplumsal yapı başlıklarını ele almaktadır.<sup>1</sup> Fazlurrahman *Ana Konularıyla Kur'an* isimli kitabında Allah, insan, toplumda insan, tabiat, peygamberlik ve vahiy, ahiret, İslam toplumunun doğuşu, Müslüman toplumun Mekke'deki dini durumu ve Ehl-i kitap ve "dinlerin" farklılığı konularını açıklamaktadır.<sup>2</sup> *Kur'an Nasıl Bir Kitaptır*<sup>3</sup> isimli eserinde M. Halil Çiçek, Kur'an'ın kimliği ve tarihçesi, Kur'an'ın tanımı ve içeriği, Kur'an'ın özellikleri, bir hukuk kaynağı olarak Kur'an, Kur'an i'cazı, ilim dünyası ve Kur'an, Kur'an'ın evrenselliği ve Kur'an fazileti başlıklarına yer vermektedir.

Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı için Mehmet Aydın ve Ömer Dumlu tarafından ders kitabı olarak hazırlanan *Ana Konularıyla Kur'an*<sup>4</sup> isimli ders kitabında Kur'an-ı Kerim, Kur'an'ın içeriği, Allah, âlem, insan, toplum, aile, iman-salih amel ilişkisi, maruf ve münker, kötülük (İblis-Şeytan), Kur'an'da ahiret, vahiy ve peygamberlik, dinler, öteki dinler ve barış ve Kur'an'da kıssa (geçmiş milletlerin hikâyeleri) üniteleri yer almaktadır. Murat Sülün tarafından *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi* isimle hazırlanan eserde Kur'an-ı Kerim'in kaynağı ve şekli yapısı, Kur'an nasıl okunur, Kur'an'da neler var bölümleri ele alınmaktadır. Son bölümde Cenab-ı Hakk'a yakınlık başlığına kısaca yer vermektedir.<sup>5</sup>

*Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler)* isimli kitabında<sup>6</sup> Celâl Kırcı bir bilgi objesi olarak Kur'an, Kur'an'ı anlama ve sorunları bölümlerinde birçok konuyu ele almaktadır. Burada zikrettiğimiz kitapların hepsi Kur'an'ın ana konularını ve Kur'an'ı anlamaya dair esasları ele almaktadır. Burada zikrettiğimiz eserlerin konu başlıklarında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar olduğu; ancak hiçbirinde nüzul sürecinin tüm dönemlerinde ele alınan tezkiye, ihlas, zikir, kalb ve kalbin halleri gibi konuların ele alınmadığı görülmektedir. Bu konuların ele alınmamasında yazarların kendi önceliklerine, muhatap kitleye vermeye çalıştığı mesaja ve metodolojik olarak en mühim gördüğü konulara yoğunlaşmasının belirleyici olduğu görülmektedir.

Tezkiye konusu ile ilgili Enver Bayram'ın "Kur'an'a Göre Tezkiyenin İmkânı"<sup>7</sup>; Ali Binol'un "Kur'an'da Geçen Tezekkî Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme"<sup>8</sup>; Saffet Haliloviç'in "İs-

<sup>1</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001).

<sup>2</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012).

<sup>3</sup> M. Halil Çiçek, *Kur'an Nasıl Bir Kitaptır?*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012).

<sup>4</sup> Mehmet Aydın-Ömer Dumlu, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Matbaası, 2006).

<sup>5</sup> Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 239.

<sup>6</sup> Celâl Kırcı, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler)*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2010).

<sup>7</sup> Enver Bayram, Kur'an'a Göre Tezkiyenin İmkânı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal Of International Social Research*, 10/54, (2017), 978-986.

lam'da 'Nefs' Tezkiyesinin 6nemi"<sup>9</sup> ve Ramazan Altıntaş'ın "İmâm-ı Mâtürîdî'nin Tezkiye Kavramı ve Mahiyetine Y6nelik Yaklaşımı"<sup>10</sup> gibi 6alışmalar bulunmaktadır. S6z konusu 6alışmalarda tezkiye konusu genel 6er6evede ele alınmakta; insanların tezkiye olmasının vahyin ve risaletin g6nderiliş hedeflerinden biri olduğu yeterince ele alınmamakta ve vurgulanmamaktadır.

Kur'an'ın temel amacı insanın nefsin, hevânın, Şeytanın, d6nyevileşmenin, k6t6 ahlak ve davranışların, yanlış inan6 ve d6ř6ncelerin etkisinden kurtarılarak olgunlaşıp, 6rnek birey olmasıdır. Bu hedefe olgun Şahsiyetler olarak peygamberlerin 6rnekliginde ulaşılması hedeflenmektedir. Modern d6nemde bazı tefsirlerin bilimsel ve akılcı y6nlerinin 6n planda olması; Kur'an ve ana konularıyla ilgili yazılan bazı eserlerin tezkiye ve ilgili konulara yeteri kadar yer vermemeleri ve ortaya 6ıkan bazı tartışmalar M6sl6manların Kur'an, peygamber, insan ve insanın tezkiye olup olgunlaşmasına dair algılarını olumsuz etkilemektedir. Yaşanan bu durum dolaylı olarak M6sl6man birey ve toplumların dindarlık algı ve tecr6belerinde de sorunlara yol a6maktadır. Zikredilen sebeplerden dolayı 6alışmamızda tezkiye konusu, ilgili âyetler, muhatapları, tezkiyenin peygamberlerin ve ilahi kitapların g6nderiliş amacındaki yeri temelinde ele alınarak 6nemine dikkat 6ekilecektir. Konu, klasik ve modern d6nemde yazılan tefsirler 6er6evesinde ele alınacaktır. Bu 6alışmada elde edilen bilgiler doğrultusunda sahabilerin tezkiye konusunda yaşadıkları eksiklikler, âyetlerle uyarılmaları, tezkiyenin sonu6ları ve bilgiyi kolay 6ğrenen insanın davranışlarını değiştirerek tezkiye olup olgunlaşmada sorunlar yaşadığı gibi hususlar ele alınacaktır.

---

<sup>8</sup> Ali Binol, Kur'an'da Ge6en Tezekki Kavramı 6zerine Bir Değerlendirme, *Boz6ok 6niversitesi İlahiyat Fak6ltesi Dergisi*, 11/11 (2017), 185-206.

<sup>9</sup> Saffet Halilovi6, "İslam'da 'Nefs' Tezkiyesinin 6nemi", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 501-516.

<sup>10</sup> Ramazan Altıntaş, "İmâm-ı Mâtürîdî'nin Tezkiye Kavramı ve Mahiyetine Y6nelik Yaklaşımı", *Bubara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Y.y. Medeniyet Merkezj Konya*, (Konya: Konya B6y6kşehir Belediyesi K6lt6r Yayınları, Aralık 2018), 58-64.

## 1. Tezkiye Kavramı

Tezkiye kelimesi Allah'ın bereketiyle bir şeyin artması anlamına gelen “زكَا/ zekâ” fiilinden türemiştir. Bu kelime hem dini hem de dünyevi hususların çoğalma, büyüme ve bereketi için kullanılmaktadır. Aynı kökten türeyen “أزكى/ezkâ” helal anlamına gelmektedir. Mali, bir ibadet olan zekâta bu ismin verilmesi bununla bereketin ve nefis tezkiyesinin, diğer ifadeyle nefsin hayır ve bereketle gelişip güçlenmesinin umulmasından kaynaklanmaktadır. Nefsin tezkiye ve taharetiyle insan dünyada ahlak-ı mahmûdeye, ahirette sevab ve mükâfata nail olur. Kulun tezkiyesi konusunda asıl fail Allah olmakla birlikte, tezkiye eylemi buna vesile olan Hz. Peygamber'e, bu fiili işleyen kula ve bu işte vesile olan ibadete nispetle de kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Râzî'nin (ö. 606/1210) tespitiyle Hz. Peygamber'in gönderiliş gayesi insanların kemale ulaşmalarınıdır.<sup>12</sup> Bikâî'nin (ö. 885/1480) izahıyla temiz gıdalar nasıl bedeni büyütüp güçlendiriyorsa, nefisler de kitabın ahkâmının öğrenilmesi ve âyetlerin okunmasıyla büyüyüp güçlenmektedir.<sup>13</sup> Ayrıca Allah'a yönelmek, güzelliklerle süslenmek (tehallî) ve kötülüklerden arınmak (tahallî) olan tezkiye risaletin semeresidir.<sup>14</sup> İbn Âşûr'a (1879-1973) göre nefislerin yaratılmasındaki temel amaç, dalaletten düşmekten ve başkalarını da düşürmekten kaynaklanan nefse bulaşan kirlerden arınarak kemale ulaşmalarınıdır. Nefislerin tezkiye ile tezhibi ve güçlendirilmeleri bir tür artış olduğu gibi ıslah ve kemal yolundaki irşad da nefislerdeki hayrın çoğalmasını sağlamaktadır. Bütün bu faaliyetlerin sonucu olarak ulaşılan tezkiye, Müslümanlara kitap göndermenin menfaati/meyvesidir.<sup>15</sup> Râzî, Bikâî ve İbn Âşûr'un izahlarından tezkiyenin nefsin olumsuzluklardan arındırılarak ahlaki olgunluğa ulaşmak olduğu, zekâ fiili artma anlamına geldiği için nefsin tezkiye eden kişinin kalbindeki kötülükleri temizleyerek takvayı ve temizliği arttırdığı dolayısıyla kalb âleminde bir artmanın olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde tezkiye ile sonuçlanmayan çabaların ve hayatın kitab ve risaletin gerçek semeresiyle sonuçlanmadığı anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in rehber ve örneğiğinde insanın nefsin, şeytanın ve ahlak-ı mezmûmenin etkisinden arınıp “en güzel ameli”<sup>16</sup> işleyerek “ih̄san” makamına ulaşması için inzal edilmiştir. Kemâl sahibi olarak insanlığa “üsve-i hasene”<sup>17</sup> gösterilen Hz. Peygamber de as-

<sup>11</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426), 219; Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb Fîruzabâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 3/132-135.

<sup>12</sup> Fahrüddin İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401), 4/74.

<sup>13</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Naẓmu'd-düer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-süer* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 2/243-244.

<sup>14</sup> Bikâî, *Naẓmu'd-düer*, 20/62.

<sup>15</sup> Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tabrîr ve't-temvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn lî'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984), 2/49-50.

<sup>16</sup> el-Mülk, 67/2.

<sup>17</sup> el-Ahzâb, 33/21



habını bu çerçevede eğitmiştir. Sahabeden bu kemâle ulaşanlar âyetlerde sâbikûn/mukarrabûn ve ashab-ı yemin olarak 6vlmekte ve cennette nâil olacakları nimetler anlatılmaktadır.<sup>18</sup>

Kur'an'da tezkiye ile ilgili çok sayıda âyet bulunmakla birlikte<sup>19</sup> bunlardan el-Bakara 129<sup>20</sup> ve 151<sup>21</sup>; Âl-i İmrân 164<sup>22</sup> ve el-Cuma 2. âyetlerde Hz. Peygamber'in g6nderilmesinin bir amacının da insanları tezkiye etmek olduğu vurgulanmaktadır. Zikredilen âyetler muhatapları, bağlamları ve muhtevalarına g6re başlıklandırılarak ele alınacaktır.

## **2. Hz. İbrahim ve İsmail'in Dualarında İnsanların Tezkiye Edilmesi**

Hz. İbrahim ve İsmail'in Mekke'ye yerleşen evlatlarının soyundan gelenlerin hak yolda kalmaları için “Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber g6nder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti 6ğretsin ve onları her k6tlkten arındırsın. şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.” şeklinde dua ettikleri anlatılmaktadır.

Mukâtil b. Süleymân'a (6.150/767) g6re bu âyetteki tezkiye etmek şirk ve küfürden temizlemek<sup>23</sup> demektir. En büyük zulüm olarak tanımlanan şirkin<sup>24</sup> ve küfrün bütün k6tlklerin kaynağı olduğunu düşündüğümüzde bu izahın konunun 6zn açıkladığı anlaşılmaktadır. şirk ve küfürden temizlenmek bütünüyle arınmanın ilk ve en büyük adımı dolayısıyla tezkiye sürecinin başlangıcını ifade etmektedir.

Taberî'nin (6. 310/923) naklettiği rivayetlere g6re bu duanın kabul edilmiş hali Hz. Peygamberdir. Hz. Peygamber'in âyetleri okuması, vahyedilenleri okuyup anlatması; kitap ve hikmeti 6ğretmesi ise Kur'an ve sünneti talim etmesidir. Hakla batılı ayırmak anlamındaki “حکم” fiilinden türeyen hikmet “dini ve fihkı bilmek; ancak Hz. Peygamber vasıtasıyla bilinen din, Allah'ın kalbe koyduğu ve kalbi nurlandıran şey” olarak farklı şekillerde açıklanmıştır. Tâberî'ye g6re hikmet, Hz. Peygamber vasıtasıyla 6đrenilen Allah'ın hükümlerini bilme ilmi anlamına gelmektedir. Âyette anlatılan tezkiye ise insanı Allah'a şirk koşmaktan ve putlara tapmaktan temizleyen, Allah'a itaati

<sup>18</sup> el-Vâkıa 56/10-40.

<sup>19</sup> Muhammed Fuâd Abdlbâkı, *el-Mu'cemü'l-mfbres li-elġâzi'l Kur'âni'l-Kerm* (Nemre: Mektebetu Nuveyd İslam, 1385), "z-k-y" 439.

<sup>20</sup> “Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber g6nder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti 6ğretsin ve onları her k6tlkten arındırsın. şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”

<sup>21</sup> “Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her k6tlkten arındıran, size kitap ve hikmeti 6ğreten, ayrıca bilmediklerinizi de 6ğreten bir peygamber g6nderdik.”

<sup>22</sup> “Andolsun, Allah, mü'minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti 6ğreten bir peygamber g6ndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha 6nce apaçık bir sapıklık içinde idiler.”

<sup>23</sup> Ebu'l-Hasen b. Süleyman Mukâtil, *Tefsru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrt: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/78.

<sup>24</sup> Lokman 31/13.

arttırıp çoğaltan, ihlâsa ulaştırın ve halis hale getiren eylemdir.<sup>25</sup> Taberî'nin izahından tezkiyenin insanı ihlâsa ulaştırıp saflaştırın eylem olduğu anlaşılmaktadır. Hikmet konusunda Taberî'nin naklettiği görüşleri aktaran İbn Atiyye'ye (ö. 383/993) göre kitabın talimi vahyi ve Kur'an'ı anlamının yollarını öğretmek; tezkiye ise insanları günahlardan temizleyip iyiliklerini arttırmaktır.<sup>26</sup> Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre âyetlerin okunması, Allah'ın vahdaniyetine ve peygamberlerin sıdkına dair vahyedilenleri tebliği; kitabın öğretimi, Kur'an'ın öğretimi; hikmetin talimi, şeriatın ve ahkâmının beyanı; tezkiye etmesi ise insanları şirkten ve diğer kötülüklerden temizlemesidir.<sup>27</sup> İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Taberî'nin nakillerinden farklı olarak cehaletten alıkoyduğu için hikmete hikmet denildiğini ve Hz. Peygamber'in tezkiye etmesinin insanları en saf ve temiz/ezkiyâ yapacak hususlara çağırması olduğunu kaydetmektedir.<sup>28</sup> Görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerin izahlarında hikmet konusunun izahında bazı ihtilafların bulunduğu ancak tezkiyenin anlamında şirkte ve günahlardan arınmak, ihlâslı ve faziletli olmak şeklinde ittifakın bulunduğu görölmektedir.

Râzî'nin izahına göre kendi içlerinden rasulün gönderilmesi ve tebliği ile Arapların en kâmil hale gelmeleri hedeflenmektedir. Hz. Peygamber'in âyetleri okuması; Allah'ın varlığı ve sıfatlarına dair bilgileri okuyup insanları imana davet etmesidir. Âyetlerin okunması ve kitabın anlam ve hakikatlerinin öğretilmesinden sonra kitabın hakikat ve sırlarının yani hikmetin talimi gelir. Söz ve fiildeki isabete hikmet denildiği için ancak bu iki özelliği cem edene hakîm denilmektedir. Kişiyi cehalet ve hatadan uzak tutan hikmet aynı zamanda her şeyi olması gereken yere koymak demektir. Allah Teâlâ kitabın taliminden sonra ayrıca hikmetin öğretilmesini zikrettiği için hikmetin kitaptan ayrı bir şey olması gerekir. Bundan dolayı en doğru görüş İ. Şâfi'nin (ö. 204/820) de dediği gibi hikmetten kastın sünnet olmasıdır. Râzî'nin nakline göre Kaffâl (ö. 417/1026) bazı filozofların hikmeti beşerin takati nisbetinde (tam olarak kemale ermek anlamında) teellüh<sup>29</sup> çabası olarak yorumladıklarını söylemektedir.

<sup>25</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ceñir Taberî, *Câmin'l-beyan 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/607-608.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharru'l-vecîz fî tefsîri kitâbillabi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/212.

<sup>27</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2008), 1/215.

<sup>28</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mecdi (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1431), 1/113; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (San'a: y.y., t.s.), 5/299.

<sup>29</sup> Teellüh çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eder. Düşünmeye ve araştırmaya muhtaç olmadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselmiş olana "müteellih" denir. Bk. Mahmut Kaya, "İşrâkiyye, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/435.

Râzî'nin izahına göre insanın kemâli ancak iki şeyle olabilir. Birincisi Hakk'ı iyi bilmesi, ikincisi ise kendisiyle amel edeceği hayrı öğrenmesidir. Bunlarda herhangi bir eksiklik olursa insan rezilet ve noksanlıklardan uzak kalmaz ve kötülüklerden temizlenemez. Âyette Peygamber'in insanları tezkiye ettiği belirtildiği için fail peygamber olmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in mükelleflerin iç/kalb dünyalarına tasarruf yetkisi yoktur. Eğer böyle bir yetkisi olur ve kullanırsa bu durumda tezkiye cebren gerçekleşmiş olur ki bu da insanın imtihan edilmesine uymaz. Bu durumda tezkiye iki şekilde açıklanabilir. Birincisi, Hz. Peygamber'in âyetleri okuma, kitap ve hikmeti öğretme dışında insanlara daima iyiliği hatırlatması, onları ıslah edecek söz ve amellere teşvik etmesi; ikincisi ise kıyamet günü onların tezkiye olduklarına şahitlik yapmasıdır. Peygamberin gönderiliş gayesi insanların kemale ulaşmaları olduğu için birinci görüş daha doğrudur. Seleften de buna benzer ve farklı görüşler nakledilmiştir.<sup>30</sup>

Râzî'nin ancak ilim ve ameli birleştirenlere hakîm deneceğini ve Peygamberin gönderiliş gayesinin insanların kemale ulaşmaları olduğunu vurgulaması âyetin anlaşılması, din ve peygamber gönderilmesinin amacını belirtmesi açısından önemlidir. Kaffâl'dan nakledilen görüş filozofların da kendilerine göre bir tezkiye/arınma ve kemâle ulaşma arayışında olduklarını ve bu şekilde teellüh olunabileceğine inandıklarını göstermektedir. Bu bilgi aslında insanı ele alan her disiplinin insanın ancak arınma/tezkiye ile olgunlaşıp kemale ereceğini kabul ettiğini göstermektedir. Ancak tezkiye olmuş bir peygamber/örnek olmadan insanın kemale ulaşmasının mümkün olmadığı, bundan dolayı da ilahi vahye/hidayete ve peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç duyulduğu da bir hakikattir. Filozofların teellüh iddiaları her açıdan kâmil şahsiyetler yetiştiremedikleri için iddia olmaktan öteye geçememiştir.

Hz. Peygamber'in insanları şirkin kirlerinden temizlediğini kaydeden Kurtubî (ö. 671/1273), hikmetin dini bilmek, te'vilde fıkıh/derinlik sahibi olmak; Allah'tan bir seciye ve nur olan fehm gibi birbirine yakın şekilde açıklandığını nakletmektedir.<sup>31</sup> Bikâî'ye göre bu duanın anlamı "Allah'ım! Benim ve İsmail'in soyundan onlara çok merhametli davranacak, onların da kendisine tam olarak ittiba edip destek olacakları, âyetlerini sürekli okuyacak bir peygamber gönder. Bu peygamber diğer bütün ilahi kitapları da kapsayan cevâmiu'l-keîm olan Kur'an'ı kitabı talim etsin; insanları helakten ve her türlü dalaletten kurtarıp Allah'ın yolunda tutan hikmeti öğretsin." demektir. İnsanların tezkiye edilmesi hikmetin incelikleriyle insanların kalplerinin temizlenmesi,

---

<sup>30</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/73-74.

<sup>31</sup> Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1427), 2/403. Ayrıca bk. Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmu'l-keîb*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 3/74-75; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/276.

safâ haline terakki etmeleri, tekrar batıla dönmeyecek ve eski ümmetlerde olduğu gibi kendi kitaplarını tahrif etmeyecekleri bir şekilde olgunlaşmasıdır.

Bu âyette kitab ve hikmetin talimi tezkiyeden önce zikredilmektedir. el-Cuma 2. ve Âl-i İmrân 164. âyetlerde ise tezkiye konusu kitab ve hikmetin taliminden önce zikredilmiştir. Bikâî'ye göre âyetler arasındaki tertib farkı şu şekilde izah edilebilir: Cum'a sûresi 2. âyette ümmilere peygamber gönderildiği anlatılırken onların şirkten arınmaları öncelikli konu olduğu için tezkiye, kitab ve hikmetin taliminden önce zikredilmiştir. Âl-i İmrân 164. âyette ise mü'minlere peygamber gönderilmesinden bahsedilirken Uhud savaşında yenilginin sebebi günahların anası olan dünya malına/ganimete yönelmenin yanlışlığını ve bundan arınmanın/tezkiyenin önemini anlatmak için tezkiye öne alınmıştır.

Hz. İbrahim ve İsmail'in dualarındaki peygamber, Arapları hidayet kaynağı olup şüphe ve eğrilik barındırmayan kitapla tathir eden Hz. Muhammed'dir. Dolayısıyla Araplara ataları Hz. İbrahim'in duası ve en şerefli zürriyeti olan Hz. Peygamber'e düşmanlık yaptıkları için bu âyetle çok büyük eleştiri yapılarak hiçbir şekilde zafere ulaşamayacaklarını da anlatmaktadır.<sup>32</sup> Bikâî'nin yorumlarında âyetlerin okunması, kitab ve hikmetin talimi ve tezkiye konularında izahları çok önemli olmakla birlikte konumuzla ilgili âyetlerin lafızlardaki takdim ve tehirle ilgili izahları da önem arz etmektedir. Bu izahlar Kur'an'ı anlamda bağlamın önemini gösterdiği kadar Kur'an'ın icazını da göstermektedir. Tezkiyenin tekrar batıla dönmeyecek ve eski ümmetlerin yanlışlarına düşmeyecek seviyedeki bir olgunluk olduğunu belirtmesi ise hem diğer müfessirlerin dikkat çekmediği hususlar olması hem de tezkiye kavramının anlam alanının genişliğini göstermesi açısından önemlidir. Bikâî'nin günahların anası olarak izah ettiği dünya malı sevgisinin, tezkiye olma konusunda insanların önündeki en büyük engellerden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre tezkiye etmek güç ve kabiliyetleri oranında insanları şirk kirinden, ister vaciplerin/emirlerin terki ister yasakların yapılması şeklinde olsun tüm isyanların çeşitlerinden temizlemektir.<sup>33</sup> M. Abduh'un (ö. 1849-1905) izahına göre okunan âyetler Allah'ın vahdaniyetine, tenzihine, şanının yüceliğine ve rasulün sıdkına delalet eden bilgilerdir. Bu âyetlerin akli ve kevnî âyetler olması da mümkündür. Kitabın talimi konusunda farklı şeyler söylenmiş olsa da bununla okuma yazma bilmeyen ümmilere yazmanın öğretilerek onların da kitabi kültüre geçmelerinin gerekliliğine işaret edilmektedir. Hikmet her şeyin sır ve faydalarını bilmektir. Hikmetin

---

<sup>32</sup> Bikâî, *Naẓmu'd-düer*, 2/161-162.

<sup>33</sup> İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts), 1/237.

talimi ile dini ahkâm ve Œeriatın sır ve maksatlarına ulaŒmak kast edilmektedir. Bundan dolayı hikmetin sadece sünnet olarak izah edilmesi isabetli değildir.

Hiz. İbrahim ve İsmail bir toplumun ıslah ve mutluluğu için sadece kitab ve hikmetin öğretilmesinin yeterli olmadığını; en güzel örneğin rehberliğinde, en uygun yöntemle faziletlerin telkini ve salih amellere yönlendirmenin gerekli olduğunu bildikleri için dualarına “onları tezkiye edecek” kısmını da eklediler. Bu Œekilde toplumu her türlü ahlâk-ı mezmûmeden arındıracak, yanlış ve kötü âdet ve alışkanlıklardan kurtararak salih amelleri yerleŒtirecek bir peygamberin gönderilmesini istediler. Âyetin sonunda Yüce Allah'ın azîz ve hakîm olduğunun vurgulanmasının sebebi Œu Œekilde izah edilebilir: Bir kiŒi çıkıp da “Araplar kaba, sert, yanlış örf adetlerine sıkı sıkıya bağlıdır- lar, talim ve tezkiye ile medenileŒmeyi diğer ifadeyle deęiŒimi kabul etmezler. Bundan dolayı bu dua gerçekteŒmesi mümkün olmayan bir taleptir.” derse bu duanın kendisine yapıldığı Allah Teâlâ'nın mağlup olmayan ve her iŒi hikmete mebni olan olduğu, dolayısıyla bu duanın gerçekteŒmesine kimsenin engel olamayacağı izah edilerek cevap verilir.<sup>34</sup>

Abduh'un yorumunda Hiz. İbrahim ve İsmail'in sadece bilgi öğretiminin yeterli olmayıp bunların tamamlayıcısı hatta zaruri sonuç ve hedefi olarak kâmil rehber önderliğinde tezkiyenin gerekli olduğunu bildikleri için dualarının sonuna tezkiyeyi ekledikleri görölmektedir. Diğer müfessirlerin de vurguladığı gibi dinin ve peygamberin gönderilme amacı insanın kemale ermesidir. Olgunluğun sadece bilgilenme ile elde edilmesi mümkün değildir. İlim ve tefekkür faaliyetleri olgunlaŒmanın yol, yöntem, aŒamalarını ve örnek insanın tanınması için zaruri ilk basamaklardır. İlimsiz ve örneksiz kemal arayıŒları çok farklı sorunlara yol açtığı âyette önce ilim, sonra ilimde derinleŒme olarak hikmet ve bunların sonuç ve hedefi olarak tezkiye zikredilmiŒtir.

Abduh'un hikmeti sadece sünnet olarak anlamanın âyetin mana ve mesajını daralttığını söylemesi de dikkat çekmektedir. Onun yorumunda âyetlerin akli ve kevnî âyetler ve kitabın öğretilmesinin medenileŒmek için kitabetin öğretilmesi olarak izahı modern dönemin müfessir üzerindeki etkisini göstermektedir. Âyeti bir bütün olarak düŒündüğümüzde hedefin toplumun ıslah ve kemale ulaŒtırılması olduğu anlaŒılmaktadır. Ancak âyette anlatılan kemale ulaŒma ile modern dönemdeki medenileŒmenin farklı Œeyler olduğu da izahtan vareste bir durumdur. Müfessirlerin âyetin sonundaki Allah'ın azîz ve hakîm olmasıyla ilgili yaptıkları izahlardan âyet sonlarının âyetin bütünü ve bağlamı doğrultusunda anlaŒılması gerektiğini göstermektedir. Fakat maalesef özellikle meallerin birçoğunda bu hususa dikkat edilmediği için âyet sonlarında zikredilen Allah'ın sıfatları yeteri kadar doğru anlaŒılmamaktadır.

---

<sup>34</sup> Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1/472-473.

Hz. İbrahim ve İsmail'in zürriyetlerinin risaletle şeref bulması ve hidayetlerinin tamam olmasını çok istediği için dua ettiğini belirten İbn Âşûr'un (1879-1973) tespitiyle Hz. Peygamber'in risaletinin sadece Araplara has değil, umumi olduğunun anlaşılması için âyette "lehum" değil "fihim" buyrulmuştur. Âyetlerin okunması uyarı ve hatırlatma amaçlıdır ve şeriat/kanun içeren bir kitabın geleceğini ima etmektedir.

Hikmet Allah'ı bilmektir. Kitabın anlamı ve maksatlarının tafsili olan şeriatın incelikleridir. Hikmetin sünnet olarak izahı hikmetin kitaba atfedilmesinden, bunun da kitaptan farklı bir şeye delalet ettiği kabulünden kaynaklanmaktadır. Tezkiye en büyük yanlış olan şirkten ve diğer noksanlıklardan temizlenmektir. Bununla şirkte ısrar edip Kur'an'a tabi olmayan müşriklere eleştiri yapılmaktadır. Âyetin tertibi bilgi ve amelin normal seyrine göre düzenlenmiştir. İlk önce Kur'an okuyarak risaletin tebliği, sonra anlamlarının öğretimi ve en sonra Kur'an'ın irşadı doğrultusunda amel ederek nefsin tezkiyesinin gerçekleştirilmesi gelmektedir. Âyetin sonundaki "Sen izzet ve hikmet sahibisin" demek "Duama icabet etmene kimse engel olamaz, hiçbir şey senin ilmin ve hikmetin dışında kalmaz" demektir.<sup>35</sup> İbn Âşûr'un âyetin tertibine dair açıklamaları konuyla ilgili diğer âyetlerde tezkiyenin kitap ve hikmetten önce zikredilmesinin izahına yöneliktir. Buna göre aslında normal eğitim, tezkiye ve kemale ulaşma yolu âyetlerin tebliği, kitap ve hikmetin öğretimi ve tezkiye olma şeklinde gerçekleşmektedir. Fakat Bikâî'nin de işaret ettiği gibi bağlam değişince lafızların yeri, dolayısıyla vurgulanan konu da değişmektedir. Tezkiyeyi geniş anlamıyla ele alan Mevdûdî'ye (1903-1979) göre "*Onların temizlenmesi*", inançların, amellerin, fikirlerin, alışkanlıkların, âdetlerin, kültürün, siyasetin, kısacası hayatın her yönünün temizlenmesi demektir.<sup>36</sup> Buraya kadar naklettiğimiz görüşlerden şirkten, küfürden, cahillikten ve tüm günahlardan arınarak kemale erme olarak tezkiyenin peygamberlerin gönderilişindeki en temel amaçlardan olduğu anlaşılmaktadır.

### **3. Hz. Peygamber'in ve İnsanları Tezkiye Etme Çabasının Değerini Bilmeyen Sahabilerin Eleştirilmesi**

Hz. Peygamber'in insanları tezkiye etmek için gönderildiğini açıklayan el-Bakara 151. ve Âl-i İmrân 164. âyetlerde de bazı sahabilere yönelik eleştiriler bulunmaktadır.

el-Bakara 141-150. âyetlerde özellikle Yahudiler ve Müslümanlar arasında ciddi tartışmalara ve bazı sahabilerin zihinlerinin karışmasına sebep olan kiblenin tahvili anlatıldıktan sonra 150. âyette mü'minlere namazda Mescid-i Haram'a yönelmeleri, bu konuda muhaliflerden korkmayıp sadece Allah'tan korkmaları emredilmektedir. 151. âyette ise Allah'ın kendilerine olan nimetinin

---

<sup>35</sup> İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/723-724.

<sup>36</sup> Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/115.



tamamlanması ve hidayete ermeleri için “*Nitekim kendi aramızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi tezkiye eden, kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik*” buyrulmaktadır. Bu âyette tezkiye edilmenin kitab ve hikmetin öğretilmesinden önce zikredildiği görülmektedir.

Taberî’ye göre Allah Teâlâ bu âyetle sahabilere “Haniflik dininin kurallarını açıklayıp sizi halilim olan Hz. İbrahim’in dinine ulaştırmak, onun ve Hz. İsmail’in “kendi soylarından Müslüman nesiller lütfetmesi, onlara kitabı ve hikmeti öğretip tezkiye edecek bir peygamber göndermesi yönündeki dualarının<sup>37</sup> kabulü olarak ve size olan nimetimi tamamlamak için Hz. Muhammed’i gönderdim.” demektedir. Mücâhid’e (ö. 103/721) göre bu âyetle Allah Teâlâ Araplara “Kible tahvil konusunda emrime sarılın, namazda Kâbe’ye yönelerek hidayet üzere olun. Bu şekilde Yahudilerin sizi eleştirecek herhangi bir delilleri kalmayın.” buyurmaktadır.<sup>38</sup> Taberî’nin görüşünü de nakleden Râzî’ye göre kıblenin tahvil edilmesi, Yahudilerin “Siz, bize tabi oluyorsunuz.” şeklinde Müslümanlar aleyhinde kullanacakları delilin yok edilmesi ve Allah’ın nimetinin tamamlanması şeklinde iki hikmete mebnidir. Râzî, doğru kabul etmese de Ebû Müslim İsfahânî’nin (ö. 322/934) âyetin kible değişimini doğru anlamadıkları için kalplerinde yanlış düşünceler oluşmaları eleştirdiğine dair görüşünü nakletmektedir. Ancak kendisinin de zikrettiği hikmetin birinin de kible değişimiyle ilgili olduğu görülmektedir. Râzî’ye göre tezkiye, Müslümanların en iyi hale gelmelerini anlatmaktadır. Âyetleri okumakla kitabın talimi aynı şey olmadığı için bu iki ifadede herhangi bir tekrar bulunmamaktadır. Âyetin sonunda “*Size bilmediklerinizi öğretiyor.*” buyrulurken İslam’dan önce dalalet içinde, hidayet ve hakikatten habersiz olan mü’minlere “Size bu şekilde peygamber göndermek büyük bir nimettir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in kıymetini bilin.” mesajı verilmiştir.<sup>39</sup>

Kıblenin Kudüs’ten Kâbe’ye tahvil edilmesi Müslümanlarla özellikle Yahudiler arasında ciddi tartışmalara konu olmuş ve bazı Müslümanlar eleştirilerden etkilenmişti. Bu etkilenmenin yanlışlığını göstermek ve etkisini yok etmek için sahabilere 144, 149 ve 150. âyetlerde üç defa Kâbe’ye yönelmek emredilmiş, 145. âyette Yahudilere uymamak, 147. âyette kible değişiminin doğruluğundan tereddüde düşmemek, 148. âyette herkesin bir kıblesinin olduğu belirtilerek Müslümanların kendi yollarında gayretli olmaları, 150. âyette muhaliflerden değil Allah’tan korkmaları emredilmiştir. Bu bilgilerle Taberî’nin Mücâhid’den ve Râzî’nin Ebû Müslim İsfahânî’den naklettiği yorumları birlikte düşündüğümüzde 151. âyetle Müslümanlara Hz. Peygamber’in, getirdiği hakikatlerin ve tezkiye etmesinin değerini bilerek istikametlerini korumalarının emredildiğini söyleyebiliriz.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/128-129.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/39.

<sup>39</sup> Râzî, *Me’ââtihü’l-gayb*, 4/155-158.



Bikâî'nin izahına göre Allah Teâlâ sahabilere şu mesajları vermektedir: “Hz. Peygamber söz ve davranışlarınızı temizliyor, kalplerinizde salih manaların, temiz ahlakın doğup güçlenerek daimi feyze ve kurtuluşa ulaşmanız için sizi Yahudilerin tüm kötü alışkanlıklarından, kalbi hastalıklarından, hakikati gizleme ve bâtılı yayma gibi dalalete götüren işlerinden temizliyor. Yine bu peygamber size din ve dünyanızı ikame edecek kitabı; hevaya tabi olmaktan kurtaracak ve kalbinizdeki hastalıklarına şifa olacak ince işaretleri yani hikmeti öğretiyor.”

Âyetin sonunda “*siz bilmediklerinizi öğretiyor*” buyrulurarak Araplara ilim ve tezkiye yolunda öğretilenlerin kıymetini anlamaları vurgulanmaktadır. Bu âyet kible konusundan sonra nazil olduğu için namazın tezkiyedeki yerine de vurgu yapılmış olmaktadır.<sup>40</sup> Bikâî'nin kible tahviline atıfla “Ey mü'minler bu peygamber sizi Yahudilerin bütün kötü ahlak ve davranışlarından temizliyor.” demesi tezkiyenin bu âyet bağlamındaki anlamının muhaliflerin yanlış fikir ve iddialarından arınmayı içerdiğini göstermektedir. Arapların Ehl-i kitap olan Yahudilere ilim sahibi oldukları için saygı göstermekteydiler. Yahudiler bu saygıyı İslam düşmanlığında bir araç olarak kullandıkları için bazı sahabileri etkileyebilmekteydi. Bu âyetler sahabilere Hz. Peygamber'e düşmanlık yapan Yahudilere saygı göstererek itibar etmenin yanlışlığını da anlatmış olmaktadır.

Âyeti öncesindeki kible âyetleri ve sahabilere Allah'ın nimetinin tamamlanması bağlamında ele alan Abdüh'a göre Allah Teâlâ kible konusunda Müslümanların isteği olan Kâbe'ye yönelmeye hükmederek lütufta bulunmuştur. Hicaz ehlinin yaşadıkları bölgenin kalbinde bulunan Kâbe onların şeref ve övünç kaynaklarıydı. Mekke'yi fethedip Kâbe'yi putlardan temizlemek mü'minlere verilecek bir lütuf olduğu gibi kendi milletlerinden olan Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesi de ayrı bir nimettir. Âyette tüm vasıflarıyla külli bir nimet ve şamil bir rahmet olan rasulün vasıfları sayılmıştır. Kendisinde en güzel örneklik olan peygamber onlara âfak ve enfüsteki âyetleri okuyor, cahiliyenin tüm kirlerinden temizliyor ve nefislerini kötü huylardan temizleyip ahlak-ı hamideyi inşa ediyordu. Hz. Peygamber'in bu hedefleri zorla gerçekleştirmez mümkün değildi.

Bu âyetteki tezkiyeyi sadece şirkten arındırmak diye anlamak isabetli değildir. Cahiliyye döneminde Araplar kız çocuklarını diri diri gömmek, fakirlik korkusuyla çocuklarını öldürmek ve cahiliyye asabiyetiyle birbirlerinin kanını dökmek gibi pek çok kötülük yapıyorlardı. Bu yapılanlar kalplerinin ne kadar katılaştığını göstermektedir. Hz. Peygamber gayret ve güzel ahlakı ile onları tüm bu kötülüklerden arındırdı. Bu şekilde yekvücut halinde hareket eden örnek bir topluma haline gelerek insanlığa İslam'ı tebliğ ederek dünyaya örnek oldular. Hangi tezkiye ve eğitim bu eği-

---

<sup>40</sup> Bikâî, *Nazmu'd-düer*, 2/240-244.

timden daha üstün olabilir?<sup>41</sup> Abduh'un yorumlarında kible tahviline, Kâbe'nin Araplar yanındaki değerine ve müşrik toplumun Hz. Peygamber'in tebliği ile erdemli ve örnek bir topluma dönüştüğü vurgulanmaktadır. Ayrıca Abduh'un tezkiyenin anlamını geniş çerçevede ele aldığı da görülmektedir.

Elmalılı'nın izahına göre 150. âyette Müslümanlara kible konusunda muhaliflerden değil, sadece Allah'tan korkmaları emredilerek Allah'ın emrine muhalefet etmeleri yasaklanmıştır. Asıl nimet sıratı müstakime ulaşmaktır. Kiblenin Kâbe olması emri de sıratı müstakim üzere olmaya dâhildir. 151. âyetle mü'minlere "Bu peygamber ebedi mucize olan âyetlerle muarızlara cevap veriyor, şüpheleri yok ediyor ve olayları tahlil ediyor. Aynı şekilde sizi her türlü şirk, isyan, insanın yüceliğine/kıymetine zarar verecek maddi, manevi pisliklerden temizleyecek, Hakk'ın müzekka, mutahhar bir şahid-i âdili haline getirecek ve teksîr-u tanzim edecek bir sirete sevk ediyor. Bütün filozoflara ders verecek kitab-u hikmet talim ediyor. Ümmi iken size yazmayı, her türlü hikmetleri içeren hikmet-i teşrii, ahlaki davranışları, toplumsal hayatın sırlarını, insanlığın ıslahının yollarını, mebde ve mead ilmini, kâinat devletlerinde cari olan kanunları, ilahi sünnetleri ve bunların uygulamasını söz ve filleriyle, davranışlarıyla öğretiyor. Size bilmediklerinizi öğretiyor: Hiç bilmediğiniz, fikir ve nazarla bilmeniz mümkün olmayan şeyleri, gayb âleminin sırlarını, ahiretin hallerini vahiyle bilip öğretiyor. Böylece sizi âlemin ustası, cihanın hâkimi ve bütün insanlığa örnek toplum ve vasat ümmet haline getiriyor." denilmektedir.<sup>42</sup> Elmalılı'nın yorumlarında da Kible konusuyla birlikte, tezkiye ve Hz. Peygamber'in eğitiminin dünya ve ahiret hayatında ulaştırdığı mertebeler, elde edilen ufuk derinliğine dikkat çekilmektedir. Bu izahlar tezkiyenin genel anlamda tüm sonuçlarını içermektedir.

150. âyette kible değişiminin anlatıldığını açıklayan İbn Âşur, 151. âyette sahabilere Hz. Muhammed'in değer ve kıymetini bilmelerine yönelik bir uyarı olduğuna dikkat çekerek, "Böyle bir Rasulün gönderilmesi sizin için bir nimettir, kıymetini bilin" buyrulduğunu kaydetmektedir. Kendi içlerinden onlarla birlikte yaşayan bir peygamberin varlığı insanların hidayete ermeleri için en kolay ve etkili yoldur. Âyetin başında kitabın taliminin değil de "âyetlerin okunmasının" vurgulanması her okunan âyetin/kelamın bir mucize olmasındandır. Daha sonra kitabın taliminin söylenmesi bu bilgilerin bir araya geldiklerinde şeriatı anlatan kitabı oluşturmalarındandır. Âyetin "yetlû" şeklinde muzari gelmesi vahyin nüzulünün ve Hz. Peygamber'in okumasının süreklilik arz etmesindedir. Bu âyette tezkiye, kitap ve hikmetin öğretiminden önce zikredilmiştir. Hâlbuki el-Bakara 129. âyette diğerleri önce zikredilmişti. Bunun sebebi burada konunun Müslümanlara

---

<sup>41</sup> Abduh, *Tefsîru'l-menâr*, 2/28-29.

<sup>42</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 1/439-440.

minnet etme ve Allah'ın lütuflarını hatırlatıp anlatma makamı olmasındandır. Kitap göndermenin semere ve getirisi olan tezkiyenin önemine Müslümanların dikkati çekilmektedir. Bu şekilde tezkiyeyi elde etmeye hırslı olmaları ve en kısa zamanda tezkiye olarak müjdeye muhatap olmaları hedeflenmektedir. el-Bakara 129. âyette Hz. İbrahim'in duasında ise âyetin lafzı normal eğitim sürecine göre düzenlenmiştir.<sup>43</sup> İbn Âşûr'un yorumlarında Hz. Peygamber ve gayretlerinin kıymetini bilmeyen sahabilerin eleştirilmesine ve tezkiyeye ulaşma konusunda istekli olmaları yönünde teşvike ve tezkiyenin niçin kitap ve hikmetin öğretiminden önce zikredildiğine dikkat çektiği görülmektedir. Ayrıca tezkiyenin Kur'an'ın meyvesi olduğunu vurgulaması da olgun ve kemal ehli insanların yetişmesinin dinin amacı olduğunu göstermektedir.

Nakledilen bilgilerden el-Bakara 151. âyetin kible değişimiyle ilgili âyetlerin devamı olduğu ve muhaliflerin eleştirilerinden etkilenerek, kible değişimini doğru anlamayan sahabilerin eleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu âyet bağlamında tezkiyenin Hz. Peygamber'in ve eğitiminin değerini bilecek, muhaliflerin yanlış söz ve karakterlerinden arınarak İslam üzere sabitkadem olmayı anlattığı söylenebilir.

Tezkiye konusunda sahabilere eleştiri içeren âyetlerden diğeri de Âl-i İmrân 164. âyettir. Âl-i İmrân 152-160. âyetlerde Uhud'da ganimet toplama yarışından dolayı savaşın kaybedilmesine sebep olanlar ve savaş meydanını terk eden sahabiler eleştirilmektedir. 161-163. âyetlerde ise Hz. Peygamber'in ganimet mallarından haksız bir şekilde aldığı/gulûl dedikodusu çıkararlara<sup>44</sup> bunun düşünülmesi dahi mümkün olmayan bir durum olduğu, ganimetten mal aşırıların bunun hesabını vereceği anlatıldıktan sonra 164. âyette “*Andolsun, Allah, mü'minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları tezkiye eden, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.*” buyrulmaktadır.

Mukâtil'e göre Hz. Peygamber mü'minleri ıslah etmekte, kitap ve sünneti öğretmektedir. Hâlbuki bu insanlar Hz. Muhammed gönderilmeden önce dalalet içinde yaşamaktaydılar.<sup>45</sup> Bu yoruma göre özellikle hata yapan sahabilere “Siz daha önce dalalettedirsiniz, bu peygamberin tebliğ ve irşadı sayesinde kurtuldunuz, onun kıymetini bilin” denilmektedir. Mâtürîdî'nin izahıyla Araplar Müslüman olup Peygamberin tezkiyesi ile ıslah olunca tanındılar, ünleri yayıldı, şerefleri ve yaşamları süyu buldu, hem hayatlarında hem de ölümlerinden sonra uyulup, takip edilen önderler

<sup>43</sup> İbn Âşûr, *Tabrîr ve't-tenvîr*, 2/49-50.

<sup>44</sup> Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâbiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Muavvid vd. (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1997), 2/134; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/513-514.

<sup>45</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 1/201.

oldular.<sup>46</sup> Mâtürîdî'nin talim ve tezkiyenin birey ve toplum hayatındaki sonuçlarına yönelik olarak yorum yaptığı gör÷lmektedir.

Âyetin eleştiri ihtiva ettiğini kaydeden İbnu'l-Cevzî, Yüce Allah'ın Arapları Hz. Peygamber'in nesebini, hayatını, güvenilirliğini bilmelerine; aynı dili konuştukları için kolay bir şekilde anlamalarına ve Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle Arapların şeref bulmalarına rağmen değerini bilmedikleri için onları minnetle zikrederek eleştirmiştir.<sup>47</sup> Kurtubî'nin nakline göre bazı âlimler bu âyetteki Hz. Peygamber'in gönderilmesinin nimet olması vurgusunun bütün Araplara yönelik olduğunu söylerken bazıları da "Peygamber nimetinden mü'minler faydalandıkları için âyetin muhatabı mü'minlerdir." demişlerdir.<sup>48</sup> Bağlamdan dolayı muhatapların mü'minler olduğu görüşünün isabetli olduğu, ancak içlerinden peygamber gönderilmesinin kıymetinin bilinmediği anlaşılmaktadır.

Râzî'ye göre bu âyetin nazmında dikkat edilmesi gereken noktalar bulunmaktadır.

Birincisi, Hz. Peygamber'e gulûl ve hıyanet nisbet edilmesinin yanlışlığının açıklanması bu âyetle te'kid edilmektedir. Şöyle ki, bu iftiranın atıldığı Hz. Muhammed onların içlerinde büyümüş, hayatı boyunca ondan sıdk, emanet, Allah'a davet ve zühdden başka bir şey sadır olmamıştır. Böyle bir insanın ganimette hainlik etmesi nasıl mümkün olabilir?

İkincisi, ihanet ve gulûl iddiasının yanlışlığı ispatlandıktan sonra Allah Teâlâ'nın bu izahla yetinmediği ve "Sizi bâtil yoldan tezkiye edip kurtaran, din ve dünyanıza dair en faydalı bilgileri öğreten böyle bir peygamberin aranızda bulunması size en büyük nimetimidir. Aklı başında olan hangi insan bu elçime bu hıyaneti nispet etmeyi düşünebiliyor?" buyurduğu gör÷lmektedir.

Üçüncüsü, bu peygamber sizin beldenizden ve akrabalarınızındandır. Siz reziletler içerisindeyken Allah Teâlâ'nın en üstün ahlaktaki faziletli elçiyi göndermesi sizin için büyük bir şeref kaynağı oldu. Sizin şeref kaynağınız olan rasulü ganimete ihanet etmekle eleştirmeniz akla ziyan bir tutumdur.

Dördüncüsü, bu peygambere karşı göstermeniz gereken asıl tavır gücünüz yettiği kadar destek ve yekvücut olarak düşmanlarına karşı savaşmaktır. Hz. Peygamber tüm insanlara gönderilmekle birlikte, âyetin bağlamından muhatapların bu lütfun kıymetini bilmeyen mü'minlerden olduğu anlaşılmaktadır.

---

<sup>46</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehbî's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/350-351.

<sup>47</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/344.

<sup>48</sup> Kurtubî, *Abkâmu'l-Kur'an*, 5/400-401.

Râzî, Ebû Abdillâh el-Halîmî'den (ö. 403/1012) Hz. Peygamber'in gönderilmesinin faydalarıyla ilgili birçok görüş nakletmektedir. Bunların en dikkat çekenini şu şekildedir: "İnsanların akıllarının nuru, gözün görme gücü/nuru ile sınırlıdır. Malumdur ki gözün görme gücü eksik olduğu için ancak güneşin nuru/aydınlatması ile tamam olur. İşte Hz. Peygamber'in ilahî aklının nuru da güneş gibidir. İnsanların akılları ancak onun aklının nuru ile güç kuvvet bulur. Bu şekilde Hz. Peygamber'in eğitiminden önce onlara gizli olan gaybdan parıltı ve bilgiler hâsıl olur ve ufukları açılır." İşte bu tespit peygamber gönderilmesinin asıl faydasına işaret edip anlatmaktadır.

Râzî'ye göre insanın kemali iki esas üzerine kurulmuştur. Birincisi, hak ve hakikati bilmek, ikincisi ise bildikleriyle amel etmektir. Başka bir ifadeyle insanın nazari ve ameli olmak üzere iki kuvvesi bulunmaktadır. Allah Teâlâ Kur'an'ı Hz. Peygamber'e insanın bu iki yeteneğinin de ortaya çıkarılması için göndermiştir. Hz. Peygamber'in "âyetleri okuması" bu gerçekleri tebliğ ettiğine; "tezkiye etmesi" inzal edilen ilahi bilgilerle nazari kuvvetinin kemale erdirilmesine; "kitab ve hikmetin talimi" te'vilin öğretilmesi, diğer ifadeyle "kitab" şeriatın zahirine, "hikmet" şeriatın güzelliklerine, sırlarına, inceliklerine, illet ve menfaatlerine işaret etmektedir. Âyetin sonunda Arapların daha önce dalalet içinde oldukları vurgulanarak, onlar karanlıkta en zor durumdayken Allah'ın vahiy göndermesi nimetinin ne kadar kâmil bir lütuf olduğu anlatılmaktadır.<sup>49</sup> Râzî'nin açıklamaları bu âyetin Hz. Peygamber'e gulûl isnad edenleri eleştirmek için nazil olduğunu anlatarak sahabilere içlerinden peygamber gönderilmesinin ne büyük bir nimet olduğunu etraflıca beyan etmektedir. Halîmî'den yaptığı nakil vahye ve rasule imanın insanın ufkunu daraltmadığı, tam tersine düşünülmecek kadar genişlettiğini göstermektedir. Râzî'nin insanın kemali için iki kuvvesini güçlendirmesinin gerekliliğini ve bunun yolunun da âyette beyan edildiğini zikretmesi de ayrıca önem arz etmekle birlikte pratikte olgunlaşmayı anlatan tezkiyeyi, nazari kuvvetinin kemale erdirilmesi olarak açıklamasının isabetli olmadığı görülmektedir.

İnsanın ancak vahiy ve risaletle kemale ulaşacağına ve insanın kuvvelerinin terbiyesine işaret eden Elmalılı'ya göre kendilerine böyle bir peygamber gönderilen mü'minlere ne mutlu. O Rasul onlara vahyi takrir ederek Allah'ın âyetlerini okur, ilahi hakikatlere, maarif-i ilahiyeye isal ve bazı kuvvelerini terbiye eder. Tezhibu tasfiye eder de amel ve ahlakını kemale erdirir. Kitab ve hikmeti talim ederek rabbaniyete i'la eder. Âyetteki kitab, zahiri hükümlere, hikmet ledünniyatına, esrar-u ilel ve menafine işaret etmektedir. Âyette "Ey mü'minler siz daha evvel dalalet içinde bulunuyordunuz. Peygambere karşı futur size yakışır mı?" buyrulmaktadır.<sup>50</sup> Elmalılı'nın yorumla-

---

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 9/79-82.

<sup>50</sup> Yazır, *Hak Dini*, 2/447.

rında talim ve tezkiyenin kişiye kazandıracığı maddi ve manevi mertebeleri ve bazı sahabilere yönelik eleştirileri izah ettiği görülmektedir.

Âyeti öncesindeki Uhud savaşıyla irtibatlı olarak açıklayan İbn Âşûr'a göre bu âyetle Uhud savaşına katılanlara ve diğer mü'minlere Allah'ın nimeti hatırlatılmaktadır. Bu âyetin 159. âyetteki “*Allah'ın rahmeti ile onlara yumuşak davrandın.*” ifadesiye güçlü bir irtibatı bulunmaktadır. Burada Allah'ın nimetinin zikredilmesi söz konusudur ve muhatap olan mü'minler siyaktan da anlaşıldığı gibi Uhud savaşına katılanlardır. “*Kendilerinden*” demek içlerinde yaşadığı için gayet iyi tanımaları ve örnek almaları mümkün olan biri demektir. Kur'an âyetleri, lafzın belağati ve manadaki kemaliyle Hz. Peygamber'in risaletinin doğruluğuna delildir. Bu şekilde olduğundan iman edenler herhangi bir tercümana ihtiyaç duymadan kendilerine okunanları anladıkları için salihlerden oldular. Tezkiye, İslam hidayetiyle nefislerin temizlenmesi; kitabın okuması, Kur'an'ın maksatlarını açıklamak ve her an Kur'an'ın anlamıyla hemhal olmaları için ezberlemelerinin sağlanmasıdır. Hikmet, hem tezhîb-i ahlakî hem de ahkâmı kapsamaktadır. Sonuçta hem ahlakî hem de hukukî konulara riayet nefsi kötülüklerden ve nizamın bozulmasından alıkoyar ki hikmetin anlamı da budur.<sup>51</sup> İbn Âşûr'un da yorumlarında bağlamı merkeze aldığı, bazı sahabilerin eleştirildiğini kaydettiği ve tezkiyenin sonuçlarını açıkladığı görülmektedir. İbn Âşûr ve diğer müfessirlerin yorumlarını birlikte düşündüğümüzde bu âyette hem Uhud'da yanlış yapanlara hem de gulûl söylentisi çıkaranlara “Siz Hz. Muhammed'in kıymet ve değerini bilmiyor, ne amaçla ne yaptığını anlamıyor ve gerektiği gibi tezkiye olmuyorsunuz” denmektedir. Aynı şekilde yanlış yapanların kendilerini ıslah etmelerinin gerekliliğini anlatmak için de tezkiye konusu kitab ve hikmetin taliminden önce zikredilmiştir.

#### **4. Dünyevileşen Yahudilerin ve Ekonomik Kaygılarla Cuma Namazında Mescidi Terk Eden Sahabilerin Eleştirilmesi Bağlamında Tezkiye**

Cum'a Sûresi ilk âyette tüm varlığın melik, kuddûs, azîz ve hakîm olan Allah'ı tesbih ettikleri beyan edilmektedir. 2. âyette ise bu sıfatlarla muttasıf olan Yüce Allah'ın daha önce apaçık bir şaşkınlık ve dalalet içinde olan ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, tezkiye edecek, kitabı ve hikmeti öğretecek bir peygamber gönderdiği açıklanmaktadır. 3 ve 4. âyetlerde bu risaletin sadece ümmîlerle sınırlı olmadığı, risaletin Allah'ın bir lütfu olarak dilediğine vereceği açıklanmaktadır. 5-8. âyetlerde bu peygambere tabi olmayan ve sahip oldukları ilmin değerini bilmeyen Yahudiler; 9-11. âyetlerde ise Cum'a namazı esnasında ticaret kervanına yetişip alışveriş yapmak için mescidden ayrılan sahabiler<sup>52</sup> eleştirilmektedir.

---

<sup>51</sup> İbn Âşûr, *Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/159-160.

<sup>52</sup> Bk. Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehbî's-Sünne*, 5/132-133; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/10-11.

Taberî'nin nakline göre İbn Zeyd (ö. 136/754), Hz. Peygamber'in tezkiyesinin kitap ve sahih amellerle insanları arındırması olduğunu söylemiştir. Bu şekilde Arapların içinden et-Tevbe 100'de anlatılan muhacir ve ensarın önde gidenleri ve onlara en güzel şekilde tabi olanlar; el-Vakıa 10-39'da anlatılan mukarrabûn olarak tavsif edilen sabikûn/öncüler ile ashabı yemin ve el-Haşr 10'da anlatılan sonraki nesillerin hayırlıları ortaya çıkmıştır.<sup>53</sup> Taberî'nin naklettiğine bu rivayet Hz. Peygamber'in insanları ıslah ve tezkiye etme gayretlerinin sonuçlarını anlatmaktadır. Bazı insanlar Hz. Peygamber'in eğitim, ıslah ve tezkiye çabalarına olumlu karşılık vermemiş olsa da hem sahabilerden hem de sonraki nesillerden bu çağrıya icabet eden ve kemale ulaşan insanlar daima olmuştur. Bu rivayet aynı zamanda âyetin âyetle tefsirini de güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu kemal ehli mü'minler hem kendi dönemleri hem de sonrakiler için örnek olmaya devam etmektedirler. Hz. Peygamber'in talim ve tezkiye faaliyetleri onun izinden gidenler tarafından devam ettirildiği için her dönemde örnek insanlar yetişmeye devam etmektedir.

Mâtüridî ve Kurtubî'ye göre Hz. Peygamber âyetleri ve kitabı okuyarak risaletini ve nübüvvetini, helal ve haramları açıklıyor. Tezkiye ile şirk, kötü söz ve ahlakın kirlerinden temizleyip ıslah ederek insanları muttaki ve en temiz/ezkiyâ yapacak hususlara çağırıyor. Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle ümmi Araplar cahil ve sefih hâlden ezkiyâ ve ulema haline geldiler. Âyette anlatılanların Allah'a izafesi hakikat, Rasule izafesi ise sebep anlamındadır.<sup>54</sup> Bu izahlarda da tezkiyenin insanları tüm yanlışlardan arındırarak olgunlaştırmasına ve cahiliye toplumunun sahabi toplumuna dönüşmesi vurgulanmaktadır.

Râzî'ye göre bu sûrede Tevrat'la ameli ve rasule imanı terk eden Yahudiler eleştirilmektedir. Yahudilere yapılan eleştirilerle Cum'a namazı emri arasındaki ilişki ise şu şekildedir: "Yahudiler dünya metaına ve nimetlerine düşkünlükten dolayı ölümden kaçıyorlardı. Ticaret yaparak dünya metaı ile uğraşan sahabilere onlara benzememeleri için 'Ey sahabiler! Siz namaza yani ebedi ahiret âlemine ve ahirette size fayda verecek işlere koşun' Yahudilerin hatasına düşmeyin." buyrulmuştur.<sup>55</sup>

Âyeti Râzî'nin bakışına yakın bir şekilde açıklayan Bikâî'nin tesbitine göre insanlar kabiliyetleri oranında Hz. Peygamber'in nurundan müstefid olmuşlardır. Hikmet, amelle birleşen ilimdir. Hz. Peygamber sahabileri eğitip tezkiye ederek kitap yüklü eşek olarak tahkir edilen Yahudiler gibi hakikatten sapmamalarına çalışmıştır. Âyetin sonundaki vurgu onların peygamberin irşadına

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/89.

<sup>54</sup> Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehbî's-Sünne*, 5/127; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/3. Kurtubî, *Abkâmu'l-Kur'an*, 20/453. Benzer görüşler için bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabiyye, 2008), 4/530.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/8.



ne kadar muhtaç olduklarını anlatmaktadır.<sup>56</sup> Allah Teâlâ Cum'a namazına çağrı ile sahabilere Yahudiler gibi olmamaları, Allah'ın gerçek veli kulları olmaları için ezan okununca dünya ticaretini ve diğer her şeyi bırakıp ahiret ticaretine koşmayı emretmiştir.<sup>57</sup> Râzî ve Bikâî'nin, Yahudilerin hatalarıyla sahabilerin hatası arasındaki ilişkiyi görerek sahabilere tezkiyeden nasiplenmeyen Yahudiler gibi olmamaları uyarısının yapıldığını vurgulamaları âyet ve sûrenin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu durumda Âl-i İmrân 164. âyette olduğu gibi sahabilere Hz. Muhammed'in risalet ve tezkiye gayretlerinin kıymetini bilmeleri istenerek, fani hayata değil, bâki olan ahirete yönelmeleri emredilmekte, aksi takdirde Yahudilerle aynı akıbeti paylaşacakları konusunda uyarı yapılmış olmaktadır. Bu yorumlardan hareketle hata eden sahabilerin Yahudileşmemeleri konusunda uyarıldıkları da söylenebilir.

Bursevî'nin tespitiyle Peygamberler insanları inanç ve davranışlarındaki tüm yanlışlardan arındırıp en temiz/ezkiyâ yapmak istemektedir. Burada seyr-i sülûka işaret bulunmaktadır. en-Nisâ 49. âyette anlatıldığı üzere gerçekte kulu tezkiye eden Allah Teâlâ olmakla birlikte insan-ı kâmil Allah'ın sıfatlarının mazharı olduğu için o da insanları tezkiye etmektedir.<sup>58</sup> Sûfî bir müfessir olarak Bursevî'nin olgunlaşma ve tezkiye yolu olarak seyr-i sülûka işaret ettiği, insan-ı kâmil olan müşidlerin Hz. Peygamber'in eğitim metodunu devam ettirdiklerini kaydettiği görülmektedir.

İbn Âşûr'un izahına göre el-Cuma 1. âyetteki varlıkların Allah'ı tesbihi insanlara örnek olarak tam hidayet ve tezkiyeyi anlatmaktadır. Birinci âyette Allah Teâlâ'nın melik, kuddûs, azîz ve hakîm sıfatları zikredilmektedir. Bu sıfatlarla insanların talim ve tezkiyesi ile bu amaçla peygamber gönderilmesi arasında şu şekilde bir münasebet bulunmaktadır: Yüce Allah'ın sıfatları olan "Melik" kullarının işlerini evirip çevirip düzenlemeye; "Kuddûs" nefislerini tezkiye etmeye; "Azîz" ümmileri ilim ehlinin mertebelerine yükselterek dalalet zilletinden kurtarıp, ilmin izzet ve şerefine nail etmeye; "Hakîm" ise hikmet ve şeriatın öğretilmesine işaret etmektedir. Ümmilere içlerinden rasul gönderilmesi şükretmeleri gereken bir nimet olarak irşad ve hidayete ek bir lütuftur. Bu aynı zamanda Hz. İbrahim'in duasının kabul edildiğini göstermektedir.

Bu âyete ilk önce tilavetle başlandı. Çünkü ilk olan vahyin tebliğidir. Sonra davetin önceliklerinden olması gereken şirkten arınma, davranış ve huyların kötülüklerden temizlenmesi olan tezkiye ve kitabın öğretilmesi geldi. Kim âyetleri ve kitabı en iyi şekilde anlar, tedebbür eder, uygularsa gizli bilgileri anlar ve hikmete nail olur. Yüce Allah Ehl-i kitaba ilahi lütuf olan risaleti verdi, fakat onlar bunun değerini bilip gereği gibi anlayıp tezkiye olup olgunlaşmadılar. Kitap yüklü eşek

<sup>56</sup> Bikâî, *Naẓmu'd-düer*, 20/50-52.

<sup>57</sup> Bikâî, *Naẓmu'd-düer*, 20/64-65.

<sup>58</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/507-508.

oldular. Burada eleştirilen Yahudiler Hz. Peygamber'e mukavemet gösterip müşriklerle iş birliği yapanlardır. Âyetin öncesiyle ilişkisi bu şekildedir. Bazı âlimlere göre Yahudiler kendileriyle ilim ehli olarak övünüp, Arapları ümmi olarak küçümseyince bu âyet nazil olmuştur.<sup>59</sup> İbn Âşur'un Râzî ve Bikâ't'ye benzer fakat daha geniş şekilde bağlam ve muhataplar temelinde konuyu açıkladığı, hem Yahudilerin tezkiye olmamalarının sonuçlarını hem de yeteri kadar olgunlaşmadıkları için hata eden sahabilere yönelik eleştirileri kaydettiği görülmektedir. Buna göre kitap yüklü eşek olmamanın şartı dünya malını çok sevmemek ve talim olunan bilgileri yaşayarak tezkiye olmaya gayret göstermek olmaktadır.

Bu âyeti konuyla ilgili diğer âyetlerle birlikte değerlendiren Mevdûdî'ye göre Kur'an'da Hz. Peygamber'in (s.a) bu özellikleri 4 yerde geçmekte ve bu özelliklerin vurgulandığı her bağlamda maksat farklıdır.

1. el-Bakara: 129'da Araplara musibet ve felaket olarak değerlendirdikleri Hz. Peygamber'in (s.a) aslında kendileri için büyük bir nimet olduğu, nitekim Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in onun, zürriyetlerine gönderilmesi dileğinde buldukları bildirilmektedir.

2. el-Bakara: 151'de ise, Müslümanların, Allah'ın Hz. Peygamber'i göndermekle kendilerine ne kadar büyük bir lütufta bulunduğunu anlamaları ve böylece onun kıymetini bilip bu nimetten tam anlamıyla istifade etmeleri istenmiştir.

3. Al-i İmran 164'de münafıklara ve zayıf imanlı kimselere, Allah'ın kendilerine ihsan ettiği böylesine bir nimetin kadrini bilemedikleri için ne kadar akılsız oldukları hatırlatılmaktadır.

4. Aynı özellik dördüncü kez ve bu sûrede vurgulanarak Yahudilere şöyle seslenilmiştir: "Hz. Muhammed'in (s.a) davranışları bizzat ortaya koyduğu gibi, sizler de onun bir peygamber olduğunu, diğer peygamberler gibi insanları ıslah etmeye çalıştığını görmektesiniz. Ayrıca okuduğu âyetlerin uslûbu, keyfiyet ve lisanı bunların Allah'ın âyetleri olduğuna apaçık delalet etmektedir. Fakat siz yine de iman etmiyorsunuz."<sup>60</sup> Mevdûdî'nin izahlarının konuyu özetlediği, bağlama göre Hz. Peygamber'in talim ve tezkiyesinin kıymetini bilmeyenlere verilen mesajları kaydettiği görülmektedir.

el-Cuma 2. âyetle ilgili görüşlerden muhatapların Hz. Peygamber'e inanmayan, kendi kitaplarının gereğini yaşayarak tezkiye olmayan, Hz. Peygamber ve sahabileri ümmi diye küçümseyen Yahudiler ile ticaret yapmak için Cuma namazından ayrılan sahabiler oldukları anlaşılmakta-

---

<sup>59</sup> İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/209-214.

<sup>60</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/298-299.

dır. Bu âyette talim ve tezkiyeyi bütün olarak kabul edip uygulamayanların kitap yüklü eşekler oldukları çok net olarak görülmektedir.

Buraya kadar ele aldığımız âyetlerde el-Bakara 129. âyette Hz. İbrahim ve İsmail'in kendi nesillerinin eğitilip tezkiye olmaları için peygamber gönderilmesi için dua ettikleri; el-Bakara 151. âyette kâblenin değiştirilmesi konusunda İslam düşmanlarının propagandalarının etkisinde kalan sahabilerin; Âl-i İmrân 164. âyette dünya malı sevgi ve hırsıyla savaşmayı bırakıp ganimet toplamaya çalışan ve Hz. Peygamber'e gulûl isnad eden mü'minlerin; el-Cuma 2. âyette ise dünyevileştikleri için tezkiye olmayan veya sahip oldukları ilim sayesinde tezkiye olmayana Yahudi âlimlerin ve ticari kaygılarla Cuma' namazında mescidi terk eden sahabilerin eleştirildikleri görülmektedir. Bu bilgilerden âyetlerin okunması, kitap ve hikmetin talimi ile tedricen ulaşılması gereken üst hedef olan insanların kemâle ermelerinin hedeflediği ancak muhatapların bir kısmının bu hedefe ulaşmadığı görülmektedir. Bazı sahabilerin tezkiye hedefine ulaşamamalarının iki sebepten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Birinci sebep, İslam muhaliflerinin yanlış iddialarına kulak vermeleri, dolayısıyla Hz. Peygamber'e, tebliğ ettiği hakikatlere ve tezkiye gayretlerine tam olarak teslim olmamalarıdır. Tam teslim olmamak, gönülden kabul ve itaate gölge düşürdüğü için doğal olarak istenilen oranda tezkiye gerçekleşmemektedir.

İkinci sebep ise dünya malını çok sevmek diğer ifadeyle dünyevileşme tehlikesidir. el-Bakara sûresi ilk âyetlerde anlatıldığı üzere muttaki olmanın temelinde gayba iman, namazı ikâme etmek, infakta bulunmak, kitaplara ve ahirete yakinen iman bulunmaktadır. İman etmek aslında özü itibariyle dünyevî olan, insanı dünyaya bağlayan her şeyle araya kalbi mesafe koymayı, aşkın olana bağlanarak ulvî hedeflere sahip olmayı ve bütün bunları Allah'ın rızasına ulaşmak için araçsallaştırmayı içermektedir. Bu durumda dünya sevgisine kapılmak birçok yanlışın kapısını araladığı için Yahudi âlimleri örneğinde de görüldüğü üzere tezkiye olmanın önündeki en büyük engellerden birini oluşturmaktadır.

Kur'an'da sahabilerin birçok yanlış farklı âyetlerde ele alınmaktadır. Asıl konumuz bu olmadığı için sadece iki örnek üzerinden özellikle tam itaat ve teslimiyet göstermemenin ve dünyevî imkânları öncelemenin âyetlerde nasıl ele alındığına değineceğiz. Bedir savaşında elde edilen ganimetlerin paylaşımı konusunda sahabiler arasında tartışmalar yaşandığı için sûrenin ilk 44 âyetinde mal/ganimet hırsına kapılanlar çok farklı açılardan eleştirilmiş, “eğer iman ediyorsanız” buyru-lararak Allah'a ve rasulüne itaat ederek aralarını ıslah etmeleri emredilmiş ve ganimet hırsına kapılmayanlar “gerçek mü'minler” olarak takdir edilmişlerdir. Ganimet elde etme hırsına kapılanlara

zafere kendi gayretleriyle değil, Allah'ın lütfuyla ulaşıldığı açıklanmıştır.<sup>61</sup> İkinci örnek ise mülkün allah'a ait olduğu açıklandıktan sonra infak etmeyen mü'minlere infak emredilerek "Allah'a ve rasulüne iman edin ve eğer iman ediyorsanız" şeklinde ağır bir şekilde eleştirildiği el-Hadîd sûresi 4-10. âyetlerdir.<sup>62</sup> Bu örnekler Hz. Peygamber gibi bir rehberin tüm gayretlerine karşılık bazı mü'minlerin tezkiye/olgunlaşma konusunda istenilen hedefe ulaşamadıklarını, çok ağır bir dille eleştirildiklerini, dolayısıyla toplumun ıslahının zorlu süreçlerden geçtiğini ve sahabilerin hepsinin kıvamının aynı olmadığını göstermektedir. Bu ve daha önce aktardığımız bilgilerden peygamber gönderilmesinin üst hedefi olarak gösterilen tezkiyenin kolay ulaşılmayan bir merteye olduğunu da anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın ana konusu olarak insanın olgunlaşmasını, ulaşılması gereken zor üst hedefi ifade eden tezkiye/kemale erme yolculuğuna, duraklarına, tehlikelerine ve bu tehlikelerden çıkış yollarına dair Kur'an ve sünnette neler anlatıldığına, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin hayatlarında bu hedefe ne kadar ulaşıp ulaşılmadığına yoğunlaşılması gerektiği söylenebilir. Kur'an'da sahabilerin ve Yahudilerin farklı konularda yaşadıkları yanlışlardan dolayı eleştirilmesi bize bu sürecin zorluğunu anlattığı kadar, yola, yolcuya ve hedefe dair tecrübeler sunmaktadır. Bu durumda Kur'an ve sünnette teorik ve pratik olarak anlatılanları Allah'ın rızasını kazanmayı hak edecek kıvama gelme/tezkiye merkezli okumak ve araştırmak elzem görünmektedir. Ancak Müslümanların zihin yapılarının fıkıh ve kelam ağırlıklı oluşması, modern tartışmaların gündemi meşgul etmesi ve tezkiye gibi temel konuların farklı sebeplerle gündemden uzak kalmasını ve derinlikli bir şekilde ele alınmasını bir şekilde gündemden düşürmektedir. Bu durum hem Kur'an ve tefsire dair akademik çalışmaların eksik kalmasına hem de pratikte yaşadığımız eksiklik ve olumsuzlukların sebebinin anlaşılıp giderilmesinde eksiklik oluşturmaktadır. Kur'an ve sünnet, hayatı insanın olgunlaşması temelinde ve hiçbir konuyu/ilmi dışarıda bırakmadan bütüncül ve dengeli bir şekilde ele aldığı için bu usûl merkezli düşünülerek araştırmalar yapılması, teorik ve pratik sorunlarımıza çözüm aramada önemli katkılar sağlayacaktır.

## **Sonuç**

Bu çalışmada ele aldığımız âyetler ve müfessirlerin izahlarından vahiy ve risaletin insanlığın kemale ermesi için gerekli olan âyetlerin okunması, kitab ve hikmetin talimi ve bütün bunlarla insanların tezkiyesi için gönderildiği anlaşılmaktadır.

---

<sup>61</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 2/3-4; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/166-180; Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Tesbîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/354.

<sup>62</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/43-45; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/236-243.

Olgunlaşmanın adımları el-Bakara 129. âyette de anlatıldığı şekilde olmaktadır. Ancak bilgiyi öğrenen muhataplar davranış olarak olgunlaşmadıklarında el-Bakara 151, Âl-i İmrân 164 ve el-Cuma 2. âyetlerde tezkiye ön plana alınarak tam itaat göstermeyen ve dünya malı sevgisini kontrol etmeyen sahabiler ve Yahudi âlimler eleştirilmiştir. Bu durumda itaatteki eksikliğin ve dünyevileşmenin/dünyevileşme sürecine girmenin tezkiye olmayı engellediği anlaşılmaktadır. Kur'an'da infak, zekât ve cömertliğin emredilmesinin ve âhiret hayatının dâima vurgulanmasının önemli bir sebebinin de bu ve benzeri yaşanmışlıklar olduğu söylenebilir.

Konuyla ilgili üç âyette tezkiyenin/olgunlaşmanın öne alınıp öğretimin sonraya bırakılması asıl olanın bilginin aktarımı değil, olgunlaşma olduğunu göstermektedir. İslam insanları ve toplumunu vasat ümmet haline getirmek için vahyedildiğinden tezkiyenin gündemden düşürülmemesi, gerektiğinde daha yoğun olarak ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu durumda günümüzde Kur'an ve tefsire dair yapılan çalışmalarda tezkiye konusuna gereken önemin gösterilememesinin de isabetli olmadığı görülmektedir. Ayrıca mü'min, Yahudi, müşrik ve münafıkların en çok eleştirildikleri konuların davranışlardaki eksikliklerden, diğer ifadeyle yeterince tezkiye olmadıklarından kaynaklandığını düşündüğümüzde hem bu konunun hem de olgunlaşma sürecinde yaşananların ele alınmasının elzem olduğu söylenebilir. Kur'an'ın genelinde insanın Allah, hakikat, olgunlaşma ile şeytana, hevâya, ahlâk-ı mezmûmeye tabi olma ve dünya sevgisi arasında yaşadığı gel gitleri farklı muhatap ve tecrübeler üzerinden anlatılmaktadır. Bu kadar yoğun ele alınan meselelerin merkezinde ve insanın yaratılışının temel hedefi olan tezkiyenin daha fazla ilgiyi hak ettiği anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili üç âyette bazı sahabilerin eleştirilmesi, Hz. Peygambere iman eden her mü'minin itaat ve tezkiye durumunun aynı olmadığını, sahabe toplumunu ve Hz. Peygamber'in takip ettiği talim ve tezkiye süreçlerinin ne oranda hedefine ulaştığını doğru anlamak için âyetlerin konu ve muhataplarının dikkatli bir şekilde tespit edilerek, genelleme hatasına düşmeden sonuca gidilmesi gerektiği de anlaşılmaktadır.

el-Cuma sûresinde Yahudi âlimlerin ve Cuma namazında mescidi terk eden mü'minlerin eleştirildiğine dikkat ettiğimizde sahabilere, sahip oldukları ilimle tezkiye olmaları gerekirken dünyevileşen Yahudi âlimlerin tezkiye sürecini tamamlamadıkları, bundan dolayı da ilahi tebrik ve müjdeyi değil "kitap yüklü eşek" gibi en ağır eleştiriyi hak ettikleri anlatılmıştır. Bu örnekle de Cuma namazını yarıda bırakan sahabilere hem kendi, hem de Yahudilerin tecrübeleri üzerinden ağır bir eleştiri yapıldığı görülmektedir.

Bu çalışmada ele aldığımız âyetler çerçevesinde ulaştığımız bilgilerden insanların tezkiye edilmesinin kitap ve hikmetin taliminin sonucu olarak ulaşılması gereken üst hedef olduğu; tezkiye konusunda istenilen mesafe elde edilmediğinde murat edilen olgunlukta Müslüman şahsiyet ve toplum oluşturulmamış olacağı için, bazı âyetlerde tezkiyenin öğretimden öne alındığı görülmektedir.

Râzî'nin insanın kemalinin ancak hem nazari hem de ameli kuvvelerinin birlikte güçlendirilmesiyle gerçekleşeceğine dair tespitini de düşündüğümüzde insanın olgunlaşması konusunun sırf nazari bir mesele olmadığı anlaşılmaktadır. Hem bilginin doğru öğrenilmesi hem de bu ilim ve hikmet doğrultusunda nefsin tezkiye edilerek olgunlaşılması ancak tüm bunları bilen ve uygulayan bir rehberin eşliğinde mümkündür. Bu yönüyle peygamberler hem bilen, hem de uygulayanlar diğer ifadeyle teori/usûlü ve pratiği bilenler olarak öne çıkmaktadır. Bu âyetlerden de anlaşıldığı gibi teori ve pratiğin basamaklı bir yapıda olduğunu, sahabilerin de hatalarından dolayı uyarıldıklarını düşündüğümüzde büyük sonuçları olan kemal yolculuğunun çok da kolay olmadığı anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın nüzul sürecindeki konu dağılımına ve talep edilen davranışlara bakıldığında asıl istenilen hedefin teorik bilgilenme ve bilgilendirme değil, inanç, ahlak ve toplumsal hayatta ıslah ve dönüşüm olduğu görülmektedir. Ancak bilgi öğretimi ve teorik tartışmalar asıl öncelikli ve övülen durum haline geldiğinde doğal olarak tezkiye önemsiz gibi algılanmaktadır. Bu ise eleştirilen Yahudilerin de içine düştüğü gibi kitabı bilen ancak hikmetten ve tezkiyeden yoksun kişiliklerin oluşmasına sebep olmaktadır. Genel olarak İslam'la özel olarak da Kur'an ve tefsirle ilgili yapılan çalışmalarda tezkiye konusuna gereken önemin gösterilmemesi, eksik İslam, Kur'an ve Müslüman şahsiyet algılarının oluşmasına neden olmaktadır. Tezkiye/olgunluk konusunda eksiklik farklı sahalarda birçok problemin asıl sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hâlîmî'nin vurguladığı gibi ilahi öğretim ve tezkiye diğer ifadeyle dine inanmak ve yaşamak insanın ufuk ve hedefini beden ve maddi âlemin ötesine taşıyan bir yapı arz etmektedir. Aynı şekilde İbn Zeyd'in de belirttiği gibi talim ve tezkiye sürecinin ihsan makamı ulaşarak muhsin ve mukarreb olmayı anlattığı da görülmektedir. Risaletin ve Kur'an'ın semeresi olarak tezkiye sürecini tamamladığı için Mekke ve Medine sûrelerinde övülen, cennetle müjdelenen ve Allah'ın kendilerinden razı olduğunu açıkladığı sahabilerin<sup>63</sup> bu makama ulaşan olgun şahsiyetler olduğu anlaşılmaktadır. Burada tezkiyenin sonucunun bireysel dindarlıkla sınırlı olmadığını Hz. Peygamber ve

---

<sup>63</sup> Bk. Mücadele 58/22.

sahabilerin hayatın içinde eğitilip hayatı bütün yönleriyle ıslah ettiklerini ve bu halleriyle tüm insanlığa örnek gösterildiklerini de kaydetmek gerekmektedir.

Âyetlerde vurgulanan hikmetin öğretimi konusunda müfessirlerin hikmetin tanımı ve ne olduğu konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. İ. Şafii'ye istinaden hikmetin sünnet olduğu konusunda yaygın bir görüş bulunmakla birlikte Abduh ve İbn Âşûr gibi müfessirlerin de değindiği gibi hikmeti sünnetle sınırlamak isabetli değildir. Yorumların genelinden hikmetin dini derinlikli anlama, makâsîd ve inceliklerine vakıf olma olduğu ve bunun taliminin insanı kötülüklerden uzak tutması gerektiği fikrinin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Hikmetin kalbe konan ve nurlandıran bir durum olduğuna dair yorumları da düşündüğümüzde halisane bir niyetle tezkiye olmak için yapılan ilim öğrenme faaliyeti neticesinde Allah Teâlâ'nın kuluna bir lütuf olarak yardım ederek anlayışını açtığı bu şekilde hikmetin elde edildiği söylenebilir. Hz. Peygamber ilahî rehberlikte eğitilerek tezkiye sürecini tamamlamıştır. Bu kemal noktası onu basiret sahibi yaptığı için hadisleri irad etmiştir. Bundan dolayı hikmeti doğrudan sünnet şeklinde açıklamaktan ziyade, sünneti hikmetli bilgiler olarak tanımlamak ve tezkiye ile her insanın hikmetli bilgiye ulaşma imkânından bahsetmek daha isabetli görünmektedir.

Burada ele aldığımız âyetlerin tefsirinde bazı müfessirlerin bağlam merkezli te'villerde bulunduğu bazıların ise sadece âyetlerin lafızları temelli açıklamalar yaptıkları görülmektedir. Tefsir rivayet ve bağlam temelli bir faaliyet olduğu için bu ilkeye bağlılığı öne çıkaran müfessirlerin yorumlarının daha kuşatıcı olduğu görülmektedir. Bu duruma dikkat edilmediğinde âyetler dil ve lafız merkezli atomik tarzda açıklanmaktadır. Bu şekildeki izahlar da önemli olmakla birlikte Allah Teâlâ'nın kime, ne zaman, niçin ve ne şekilde ne dediği tam anlaşılmadığında âyetin tefsir ve te'vilinde eksiklik olduğu gibi daha sonraki çağlara yönelik mesajlarında da eksiklik oluşmaktadır. Âyet ve hadisler Hz. Peygamber'in hayatında somutlaşıp yaşanan, eksik ve gediği olmayan bir binanın parçaları olduğundan isabetli tefsir ve te'vil faaliyeti için bu yaşanmışlık ve bütünlüğe dikkat etmek önem arz etmektedir.

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

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

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



Sami KILINÇLI

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfres li-elfâzi'l Kur'âni'l-Kerîm*. Nemre: Mektebetu Nuveyd İslam, 1385.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûbu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Fîruzabâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevî't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lubâb fî 'ulûmu'l-kitâb*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharru'l-vecîz fî tefsîri kitâbillabi'l-Azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1431.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessetu'r-Risâle, 1427.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtîbu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401.

Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâbiru'l-bisân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ali Muhammed Muavvid vd. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. San'a: y.y., t.s.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2008.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)**

**Vahiy Esnasında Hissedilen ınlama Sesi: Salsaletü'l-Ceres**

*The ringing sound heard during revelation: Salsalat al-jaras*

**Mehmet DEMİRCİ**

Doç. Dr., Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Dr., Kyrgyzstan Turkey Manas University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Bishkek, Kyrgyzstan

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

<https://orcid.org/0000-0001-8459-5125>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 20/09/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 17/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Demirci, Mehmet. “Vahiy Esnasında Hissedilen ınlama Sesi: Salsale-tü'l-Ceres”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 634-660.

<https://doi.org/10.31121/tader.997763>.

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Yüce Allah ile peygamberleri arasında gerçekleşen iletişimin genel adı vahiydir. Tarih boyunca insanlara birer elçi olarak gönderilmiş olan peygamberler vahiy hadisesine muhatap olmuşlar, Allah'ın insanlara bildirdiği öğütleri, emirleri, yasakları ve gayb âlemine ait haberleri vahiy yoluyla alarak onlara ulaştırmışlardır. Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) de bir peygamber olarak vahye muhatap olmuş ve yaşadığı bu tecrübenin nasıl gerçekleştiğine dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) birden farklı şekilde vahye muhatap olmuştur. Bu vahiy çeşitlerinden birisi oldukça dikkat çekici ve gizemlidir. İlgili rivayetlerde “salsaletü'l-ceres”e yani “çınlama sesi”ne benzer bir şekilde nitelenen bu vahiy türü, Hz. Peygamberin vahiy esnasında yaşadığı ruhânî tecrübenin bir ifadesi olması bakımından ayrı bir yere sahiptir. Makalede bu vahiy türünün gelişinden söz eden rivayetlere yer verildikten sonra hadis şarihlerinin ve diğer müelliflerin rivayet hakkındaki açıklamaları ve yorumları ele alınıp incelenmiştir. Kısa bir an içerisinde gerçekleştiği anlaşılan bu vahiy türünün ardından âyetlerin nüzulünün tamamlanmış olması, konunun farklı açılardan araştırmaya açık nitelikte olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda ilk önce Kelâmullah'ın mahiyetine yönelik tartışmalara yer verilmiş ve çınlama sesi şeklinde gelen vahyin bu tartışmalarda sözü edilen hususlarla nasıl bir münasebet içinde olduğuna açıklık getirilmiştir. Daha sonra konu ulûmu'l-Kur'an çerçevesinde ele alınarak söz konusu vahiy türünün hurûf-ı mukattaa ile olan münasebetine dair açıklama ve yorumlara yer verilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Vahiy, Kur'an, Salsale, Tefsir, Hurûf-ı Mukattaa.

## Abstract

Communication between Allah and Her prophets is called revelation. Throughout history, the prophets, who were sent to people as messengers, have always received revelation. They informed them of the advice, orders, prohibitions and knowledge of the unseen that Allah revealed to people. The last prophet Muhammad (pbuh) also received revelation as a prophet. He made some explanations about how this experience he had lived. The Prophet (pbuh) received revelations in more than one way. One of them is quite remarkable and mysterious. This revelation has been likened to a ringing sound in the related narrations. This event is important in that it is an expression of the spiritual experience of the Prophet during the revelation. In the article, there are narrations that talk about the arrival of this type of revelation. Then the explanations and comments about them are pointed out. After this revelation, which was understood to have taken place in a short time, the revelation of the verses was completed. For this reason, the subject is open to research and examination from different aspects. In this context, firstly, discussions about the nature of God's word are included. And it has been touched upon how the revelation, which comes in the form of a ringing sound, has a relation with these discussions. Then, comments on the relationship of this type of revelation with “muqattah letters” are given.

**Keywords:** Revelation, Qur'an, Salsala, Exegesis, al huruf al muqattaah.

## Giriş

Vahiy; konusu, kaynağı ve başlangıcı itibariyle metafizik âleme ait olması hasebiyle içinde birçok bilinmezi barındırmakta ve gizemli yapısını korumaktadır. Bu konudaki bilgilerimiz Kur'an-ı Kerim'de mücmel olarak, hadis-i şeriflerde ise kısmen ayrıntılı olarak anlatılanlarla sınırlı kalmaktadır. Bu sebeple vahiy meselesi ulemanın dikkatini çekmiş, ondaki sır perdesini aralamaya yönelik bazı açıklama ve yorumlar yapılmıştır.

Vahyin araştırma konusu yapıldığı alanlardan birisi Kelam ilmidir. İlâhî kelâmın mahiyetine yönelik tartışmalarda vahiy konusu çeşitli açılardan ele alınmıştır. Ancak bu tartışmalar Kelam paradigmaları çerçevesinde kaldığı için konu teorik olmaktan öteye gitmemiş, söz gelimi vahyin geliş şekilleri ve bu şekillerde anlatılan bazı tecrübeler, tali konular olarak ikinci planda kalmıştır.

V-h-y kökü sözlükte gizli tarzda bir şey bildirmek, işaret etmek, ima etmek, ilham etmek, yazmak,<sup>1</sup> hızlıca işaret etmek<sup>2</sup> anlamlarına gelir. Râğıb el-İsfahâni vahiy kelimesindeki asıl mananın hızlı işaret etmek olduğunu kaydettikten sonra bunun bazen imalı bir sözle bazen kelime haricindeki bir sesle bazen uzuvlarla bazen de yazı ile olabileceğini belirtir.<sup>3</sup>

Vahiyde insanların alışageldikleri bir ibare biçimi kullanılmaz; orada ibare yerine geçen bir işaret söz konusudur. İbarede kastedilen manaya o ibarenin kendisi yardımıyla ulaşıldığı halde bir “işaret” demek olan vahiyde durum böyle değildir. Çünkü vahiy hem ilk kavranan şeyin hem de ilk kavratma olayının adıdır. Burada kavramanın, kavratmanın ve kavranan şeyin aynı olmasında yadırganacak bir durum yoktur. Vahiy olayındaki hızlı bildirim bunu gerektirmektedir.<sup>4</sup> Bu açıklamalarıyla Şa'rânî, vahiy yoluyla yapılan bildirim konuşturma yoluyla yapılan bildirimden farklı olduğunu açıklamış ve vahyin işaret manasına ilişkin önemli bir noktaya dikkat çekmiştir.

Vahiydeki bir diğer unsur da gizliliklidir. Vahiy, kelimesindeki manaları şöyle özetlemek mümkündür: Vahiy, sadece vahye muhatap olan kişiye özel olup başkalarına kapalı olan gizli ve süratli bir biçimde bildirimde bulunmak demektir.<sup>5</sup>

Terim olarak vahiy çeşitli ifadelerle tarif edilmiştir. Ragıb el-İsfahâni'ye göre vahiy, Allah'ın peygamberlerine ve velilerine bildirilen ilâhi sözlerdir.<sup>6</sup> Tehânevî'ye göre vahiy, Yüce Allah'ın peygamberlerine indirilen kelimedir.<sup>7</sup> Zürkânî ise şöyle bir tarif yapmıştır: Yüce Allah'ın kullarına bildirmek istediği hususları, beşerin alışık olmadığı bir tarzda, onlar arasından seçmiş olduğu kişilere gizli ve süratli bir yolla bildirmesidir.<sup>8</sup> Ulemanın bir kısmının tarifinde vahiy, Allah'ın peygamberlerine gönderdiği kelimeler olarak, ifade edilirken bazılarında da Allah'ın peygamberlerine şer'î hüküm vb. hususları bildirmesi olarak ifade edilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbu'l-'ayn, thk. 'Abdulhamid Hindâvî (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/353; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tehzîbü'l-luğa, thk. 'Abdullah Derdis-Muhammed 'Ali en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-misriyyetü'l-âimme, 1964), 5/296-297; es-Sâhib İsmâ'îl b. 'Abbad, el-Muhît fi'l-luğa, thk. Muhammed Hasen Âli Yasin (Beirut: 'Âlemü'l-kütüb, 1994), 3/241; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya el-Lüğavî, Mücmelü'l-luğa, thk. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultan (Beirut: Müessesetü'r-risale, 1986), 3/919.

<sup>2</sup> Râğıb el-İsfahâni, Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an, thk. Safvân 'Adnan Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-kâlem, 2009), 858.

<sup>3</sup> Râğıb el-İsfahâni, Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an, 858.

<sup>4</sup> 'Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî, el-Yevâkit ve'l-cevâhir fi beyâni 'akâidi'l-ekâbir (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, ty), 456.

<sup>5</sup> Muhammed Reşid Rızâ, el-Vahyu'l-Muhammedî, (Beirut: Müessesetü 'İzzeddin, 1406 h), 81; Murat Sülün, “Vahiy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11-12, (1993-1994), 99-149.

<sup>6</sup> Râğıb el-İsfahâni, Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an, s. 858.

<sup>7</sup> Muhammed 'Ali et-Tehânevî, Mevsû'âtü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm, thk. 'Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996), 2/733.

<sup>8</sup> Muhammed b. 'Abdulazîm, ez-Zurkânî, Menâhilü'l- 'ırfân fi 'ulûmi'l-Kur'an (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1995), 1/55.

<sup>9</sup> Muhammed el-Enver Ahmed Beltâcî, Allah: Tevhid ve leyse vahdet (Kahire: Mektebetü vehbe, 1986), 136.

Vahyin terim olarak tariflerinde dikkat çeken bir diğer husus, orada lügat anlamına nispetle bir anlam daralmasına uğramasıdır. Bu daralma iki yönlüdür. Birincisi vahyin kaynağı açısından bir daralma söz konusudur ki; terim anlamında vahyin kaynağı yüce Allah'tır. İkincisi vahye muhatap olan açısından bir daralma söz konusudur ki terim anlamında vahye muhatap olan kişi peygamberlerdir.<sup>10</sup>

Râğıb el-İsfahânî'nin tarifinde dikkat çeken husus, onun velilere bildirilen ilham için de vahiy ifadesini kullanmış olmasıdır. Ancak vahiy ile ilham arasında belli farklar bulunmaktadır ki bunları şöyle özetlemek mümkündür: Vahiy peygamberliğin özelliklerindedir, ilham ise daha umumi bir nitelik taşır. Vahiy melek vasıtasıyla gelir; bu yüzden kudsi hadislerin bildirilmesi için vahiy ifadesi kullanılmaz. İlham ise melek vasıtası olmaksızın daha özel bir yolla olur. Vahiye, bildirilen hususları tebliğ edilmesi şartı vardır, ilhamda ise böyle değildir.<sup>11</sup>

Vahiyle ilgili bu ön açıklamalardan sonra, diğer peygamberlerde olduğu gibi, Hz. Peygambere (s.a.v.) vahyin geliş şekillerine dair klasik eserlerde yer alan maddelere kısaca yer verelim. Bunlar:

1- Sâdık rüya. Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla rüyada peygamberlere bildirdiği vahiy.<sup>12</sup>

2- Vahyin zil sesini veya çan çınlamasını andıran bir ses eşliğinde gelmesi.<sup>13</sup> Hz. Peygamber çınlama sesi şeklinde olan bu vahyi anlatırken “bu bana en ağır gelenidir”, buyurmuştur.

3- Meleğin vahyi Peygamberin kalbine koymasındır.<sup>14</sup> Süyûtî bu şeklin bazen birinci gruptaki bazen de 3. gruptaki geliş şekline işaret ettiğini kaydeder.<sup>15</sup> Bunun sünnete has bir vahiy olabileceği, sünnetin de ilham şeklinde bir vahiy oluşu kaydedilmiştir. Zira İbnü'l-Esir, rivayette geçen

<sup>10</sup> Mehmet Ali Şimşek, “İletişim Unsurları Açısından Vahiy”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/1, (2001), 393-416; Hasen Ziyaeddin İtr, *Vahyullah (Dâru'l-mektebî: Dimeşk, 1999)*, 98-99.

<sup>11</sup> Ebu Hilal el-Askerî, *Mu'cemu'l-furûku'l-lugaviyye*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1433 h), 69; Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1988), 173.

<sup>12</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Kitâbu Bed'i'l-Vahy, Bab: 3 (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2002); Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheylî, *er-Ravzu'l-ünüf*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009), 1/401; Nail Karagöz, “Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/1, (2015), 29-63.

<sup>13</sup> el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Kitâbu Bed'i'l-Vahy, Bab: 2.

<sup>14</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzu'l-ünüf*, 1/401; Bekir Tatlı, “Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibrîl Hadîsi ve Metin Tahlilleri”. *Dini Araştırmalar*. 8/22, (2005), 205-238.

<sup>15</sup> Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Merkezü'd-dirasati'l-Kur'aniyye (Medine: Mücemma'ul-Melik Fehd li-tibâ'ati'l-Mushafî's-Şerif, 2005), 1/299.



“nefese” ifadesinin ağızdan bir şey söylemekten ziyade üflemek anlamına yakın olduğunu belirtir.<sup>16</sup>

4- Meleğin insan suretinde gelerek Hz. Peygambere (s.a.v.) konuşması.<sup>17</sup>

5- Cibrîl’in asıl suretinde görünüp vahiy getirmesi.<sup>18</sup>

6- Allah’ın perde arkasından peygamberlere hitap yoluyla indirdiği vahiy.<sup>19</sup>

Vahyin geliş şekilleri içinde “salsaletü'l-ceres”, yani çan sesi şeklinde gelen vahyin diğerlerine nispetle farklı bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

Bu vahiy çeşidinin diğerlerinden farklı yönlerini şöyle açıklamak mümkündür

1- Bu vahiy türünde aracı bir melekten söz edilmemesi; onun vasıtasız (perde arkasından) bir vahiy olduğu izlenimini vermektedir.

2- Bu vahiy türü, diğerlerine nispetle Hz. Peygambere (s.a.v.) ağır gelmektedir. Bunu bizzat Hz. Peygamber kendisi ifade etmiş olup diğer vahiy çeşitlerinde böyle bir ifade kullanılmamıştır.<sup>20</sup>

3- Bu vahiy çeşidine Kur’an’da mücmel olarak işarette bulunulmuş, hadis-i şeriflerde ise melekler bağlamında daha açık ifadelerle buna yer verilmiştir.

4- Vahiy kelimesindeki hızlı ve süratli bildirme anlamı en çok bu vahiy türünde tezahür etmektedir. Bu da bizzat Peygamberimizin (s.a.v.) ifadelerinde yer almaktadır.

Bu makalede çınlama sesine benzer tarzda (salsaletü'l-ceres) olan vahyin mahiyetine yönelik bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Vahyin zaman zaman bu şekilde geldiğini ifade eden, yine bizzat o tecrübeyi yaşayan Hz. Peygamberin (s.a.v.) kendisidir. Bu bakımdan konu ayrıca dikkat çekici bir özelliğe sahiptir. Çınlama şeklindeki vahyin mahiyetine yönelik hadis şarihleri bazı açıklamalar yapmış olmakla birlikte bunlar, şerh çerçevesinde kaldığı için konuya bütüncül bir bakış açısı sunmamaktadır. Aynı şekilde tefsirlerde de vahiyden söz eden âyetlerin açıklaması bağlamında belli başlı bazı açıklamalar ve yorumlar yapılmış olsa da bunlar, çınlama suretindeki vahiy üzerinde yoğunlaşmış değillerdir.

<sup>16</sup> Mecdüddin ebi’s-Sa’âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, en-Nihâye fî ğaribi’l-hadis ve’l-eser, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvi, Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1963), 5/88.

<sup>17</sup> Buhârî, *Sahibu’l-Buhârî*, Kitâbu Bed’ü’l-Vahy, Bab: 2.

<sup>18</sup> Süheylî, *er-Ravzu’l-ünüf*, 1/402.

<sup>19</sup> Süheylî, *er-Ravzu’l-ünüf*, 1/402.

<sup>20</sup> Ebü’l-Hasan ‘Ali Halef b. ‘Abdülmelik İbn Battâl, Şerhu sahihi’l-Buhârî, thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2000), 136.

Bu vahiy türü metafizik âleme, başka bir ifadeyle Kelamullah'ın metafizik boyutuna, diğerlerine nispetle daha yakın bir nitelikte olduğu için onun aydınlatılması vahyin diğer türlerinin daha kolay anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zira bu vahiy türünde Hz. Peygamberin tecrübesinin üst düzey bir anlatımı söz konusudur. Bu değerlendirmelerden hareketle vahyin geliş şekilleri içinde çınlama sesi suretinde olan kısmına, tefsir ve Kur'an ilimlerinin genel çerçevesi içinde yeni bir bakış açısı sunulmaya çalışılmaktadır.

Çalışmamızın amacı, Hz. Peygamberin (s.a.v.) yaşadığı tecrübeyi aktaran rivayetlerden hareketle çınlama sesi şeklinde gelen vahye dair bir açıklama sunmaktır; buna bağlı olarak mahiyeti ve işlevi hakkında birçok görüş bulunan mukatta harflerinin de bu vahiy türü ile olan ilişkisine dair okuyucuya bazı ipuçları vermektir.

### 1. Çınlama Sesinin Geçtiği Rivayetler

Vahyin geliş şekillerinden söz eden ve içinde “salsaletü'l-ceres” yani çınlama sesi ifadesinin geçtiği rivayetler, sıhhat bakımından gözden geçirildiğinde bunların Buhârî<sup>21</sup> ve Müslim'in<sup>22</sup> Sahih'inde yer aldığı ve sıhhati konusunda herhangi bir tartışma bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Çınlama sesi ifadesi, Hz. Peygambere (s.a.v.) doğrudan vahiy gelmesi bağlamından başka, Yüce Allah'ın kelimada bulunması, bir konuda hüküm vermesi bağlamında da bazı rivayetlerde geçmektedir. “Allah bir şeye hükmettiği zaman melekler onun sözünün yüceliği karşısında kanatlarını vururlar, (o ses) sanki kayanın üzerindeki zincirin çınlaması gibidir...”<sup>23</sup> Bu rivayetler vahyin geliş şekillerindeki çınlama sesine bir bakıma açıklık getirmektedir.

Vahyin geliş esnasında Hz. Peygamberin (s.a.v.) işitmiş olduğu bu çınlama sesi, vahiy hadisesinin kendisi gibi gizemli ve ilginçtir. Bu sesin mahiyetinin ne olduğunu ve hangi amaca yönelik olduğunu belirlemek üzere hadis şârihleri bazı açıklamalarda bulunmuşlardır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) vahyin geliş şekillerini anlatırken çınlama sesi şeklinde gelen vahiyden sonra “benden kesilir” ifadesini kullanırken meleğin insan suretinde görünerek vahiy getirmesi hakkında böyle bir ifade kullanmamıştır. Buna göre “benden kesilir” ifadesi, öncelikle bunun geçici bir hal olduğuna işaret eder. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine bir süreliğine hâkim olan halin ortadan kalktığını ve beşerî haline geri döndüğünü ifade etmiş oluyor. Bununla beraber bu

---

<sup>21</sup> Buhârî, *Sabihu'l-Buhârî*, Kitâbu Bed'îl-Vahy, Bab: 2.

<sup>22</sup> Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahihu Müslim*, Kitâbu'l-Fezâil, Bab: 33, Hadis no: 2333 (Riyad: Dâru taybe, 2006).

<sup>23</sup> Buhârî, *Sabihu'l-Buhârî*, Kitâbu't-tefsir, Sûretu Sebe', Bab: 1; Kitâbu't-tevhid, Bab: 32.; Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Davud*, thk. Şu'ayb el-Arnaut, Muhammed Kamil Karabelli, 'Abdullatif Hırzullah, *Kitabu's-Sünne*, Bab: 22, Hadis no: 4738, (Beyrut: Dâru'r-risaleti'l-âlemiyye, 2009) 7/117.

ifadeler, onun normal beşerin yaşadığı tecrübenin ötesinde bir tecrübe daha yaşadığını da açıkça göstermektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.v.) bu vahiy çeşidini anlatırken bunun kendisine daha ağır geldiğine dikkat çekmiştir. Buradaki ağır gelme hadisesinin O'nun beşer tabiatından melek tabiatına doğru yükselmesi sebebiyle olduğu kaydedilmiştir.<sup>24</sup> Yüce Allah'ın kelamının kendisine bildirilmesi sırasında Hz. Peygamberin (s.a.v.) yaşamış olduğu ruhânî yönü ağır basan bu tecrübe ile meleklerin Allah'ın kelamına muhatap olmaları sırasındaki hadise arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir. Yüce Allah'ın kavlinin yüceliği karşısında meleklerin kanat çırpıntısından söz eden rivayetler bu durumu teyit etmektedir. Buna göre ulemanın Hz. Peygamberin halini beşer tabiatından kısmen sıyrılarak melek tabiatına yükselmesi olarak yorumlamasının dayanağı bu rivayetler olmalıdır.

Nitekim çınlama şeklinde gelen vahyi ve bu esnada Hz. Peygambere (s.a.v.) arız olan sıkıntıyı gelen azap âyetleriyle ilişkilendiren görüşün<sup>25</sup> isabetli olmadığına dikkat çeken Şâmî, İbn Hacer'e göre bu esnadaki sıkıntının Hz. Peygamberdeki ruhânî yakınlaşma olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup>

Erken dönem Buhârî şarihlerinden İbn Battal, vahiy esnasında Hz. Peygamberin ruhânî âlemlerle güçlü bir ilişki kurmuş olduğuna işaret ederek o esnada işitilen çınlama sesinin meleklerin Yüce Allah'ın kelamına/hükmüne muhatap oldukları sırada ortaya çıkan sese benzediğine dikkatleri çekmiştir.<sup>27</sup> Mesâbîhi's-Sünne'yi şerh eden Turbiştî de Hz. Peygambere (s.a.v.) gelen bu tür vahyin meleklerle gelen vahye benzediğini ifade etmiştir.<sup>28</sup> Süyûtî de buna benzer görüşlere yer vermiştir.<sup>29</sup>

Bu açıklamalar, çınlama sesi şeklindeki vahyin peygamberimizin beşerî yönünden sıyrılmış ruhânî yönünün ağırlık kazanması şeklindeki vahiy hadisesini de desteklemiş oluyor. Şâmî bunu açıkça şöyle ifade ediyor: Aslında vahyin her türlü ağır olmasına rağmen Hz. Peygamberin

<sup>24</sup> Ebu 'Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. 'Ali Kirmânî, Sahihu ebi 'Abdullah el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî; el-kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1981/1401), 1/29.

<sup>25</sup> Hz. Peygambere (s.a.v.) vahiy esnasında arız olan sıkıntının gelen azap âyetleriyle ilişkili olduğu yönünde açık bir rivayet bulunmamaktadır. Kaynaklarda bu konu sadece bir görüş olarak aktarılmıştır. Bakınız: Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/299; Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî* thk. 'Abdulkâdir Şeybe el-Hamd (Riyad: Mektebetü'l-melik Fehd el-vataniyye, 2001/1421), 1/28.

<sup>26</sup> Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-heşâd fi siyeri hayri'l-îbâd*, thk. Mustafa 'Abdulvâhid (Kahire: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1997), 2/357; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî* 1/28.

<sup>27</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, 1/36; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 2/356.

<sup>28</sup> Hasen et-Turbiştî, *Kitâbu'l-müeyyer fi şerhi mesâbîhi's-sünne*, thk. 'Abdulhamid Hindâvî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-bâz, 2008), 1/1265.

<sup>29</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/298.

(s.a.v.) ifadesinden çınlama sesi şeklinde olanın en ağırı olduğunu anlıyoruz.<sup>30</sup> Netice olarak vahiy esnasındaki çınlama sesinin ulvî âlemdeki hitapla bir ilişkisi olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan bazı şarihler vahiy esnasındaki çınlama sesinin başka bir yönüne daha dikkat çekmişlerdir. Buhari şarihlerinden Hattâbî konuyu şöyle izah etmektedir: Çınlama veya çan sesi olarak ifade edilen şey, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından işitilip algılanan bir ses olup kulağına ilk geldiğinde ne söylendiği tam tespit edilemeyen bir sestir. Ancak bu vahiy çeşidinde söz konusu sesin kesilmesiyle birlikte söylenenler Hz. Peygamberin zihnine ve kalbine tam olarak yerleşmiş olmaktadır.<sup>31</sup>

Hattâbî'nin sözünü ettiği vahyin kalbe tam bir şekilde hâkimiyet sağlaması hadisesini müfessir Elmalılı Kur'an'dan hareketle şöyle açıklamaktadır:

“O (Cibrîl), o Kur'an'ı senin kalbin üzerine Allah'ın izniyle indirdi”<sup>32</sup> mealindeki âyette Hz. Peygambere hitap edilirken “*nezele/indirdi*” fiili “alâ” harf-i cerri ile kullanılmıştır. “Alâ” harfi yukarıdan aşağıya doğru bir hâkimiyet manası ifade ettiğinden vahiy, diğer vâridat gibi kalbe yalnız bir noktadan ilişivermekle kalmaz kalbin üzerindeki başka hâkimiyet ve idrakleri ortadan kaldırır. Buradan hareketle onun her türlü kesin bilginin (yakînin) üzerinde zaruri bir bilgi ve karşı konulması mümkün olmayan ilahi bir hüküm olduğu anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

Çınlama sesini andıran bu sesin kalbin idrak gücü üzerindeki fonksiyonunu Tancî şöyle açıklamaktadır: Maddi ve mahsus âlemden bu tecerrüt (soyutlanma), O'nun için kolay bir şey değildi. Bu yüzden büyük bir güçlükle karşılaşmıştı. Bu hususta kendisini takviye edecek harici bir yardımcıya ihtiyaç hissetmişti. İşte Cibril'in defalarca onu sıkıştırması onun kalbini tenbih ediyor, onu feyz ve ışık kaynağına doğru yönliliyordu. Çınlama sesine benzeyen o şiddetli ve devamlı sesler de onu maddi âlemden alıkoyuyordu. Böylece kalbi idrake hazırlanıyor ve vahiy gelerek yerleşiyordu.<sup>34</sup>

Tancî'nin çınlama sesini açıklarken kullandığı “maddi âlemden alıkoyuyordu” ifadesi önemli bir duruma işaret ediyor. Bu durum, manaların sesli kelime biçiminde ifade edildiği maddi âlemden manevi âleme yönelmenin en önemli işaretidir.

---

<sup>30</sup> Şâmî, *Sübülü'l-budâ ve'r-reşâd*, 2/357.

<sup>31</sup> Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *E'lâmü'l-hadis fi şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. S'ad b. 'Abdurrahman Âl-i Suû'd (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 1/121.

<sup>32</sup> eş-Şu'arâ 26/193, 194.

<sup>33</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/433, 434.

<sup>34</sup> Muhammed b. Tâvî et-Tancî, “Kelam İlmî” (Çev. Bekir Topaloğlu). *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 4/1, (2011), 199-290.

Vahyin ilhamdan farklı olarak Hz. Peygamberi (s.a.v.) kuşatıp hâkimiyeti altına aldığına ve onda zaruri bir ilim meydana getirdiğine Elmalılı şöyle işaret eder: İyi bilmek lazım gelir ki vahiy ve nübüvvet sadece bir ilham almak değil, Allah tarafından zorunlu bir yönlendirme ile bir ilahi şahadet almak ve bunun böyle olduğunu şüphesiz bir bilgi (ilme'l-yakîn) ile kavramaktır.<sup>35</sup> Hz. Peygamberin (s.a.v.) vahiy gelişini anlatırken “o hal benden kalkar ve ben de söylediğini kavramış bulunurum”<sup>36</sup> şeklindeki ifadede vahyin kendisini tamamen kuşattığı ve hâkimiyeti altına aldığı bildirilmektedir.

Burada ifade edilen vahyin, özellikle de çınlama sesi şeklinde olan türünün, Hz. Peygamberin (s.a.v.) kalbini tam olarak hâkimiyeti altına almasının bir sonucu olarak o, vahyedilenleri çok kısa bir zaman diliminde tam ve eksiksiz olarak kavramış oluyordu.

Salimî, çınlama sesi şeklindeki vahiyle birlikte gelen âyetlerin Hz. Peygamber tarafından hızlıca ezberlenmesinin sebebine ilişkin şöyle bir açıklama yapar: Hz. Peygambere biri çınlama sesi, diğeri de meleğin insan suretinde gelmesi şeklinde gerçekleşen vahyin iki çeşidinde O, kendisine söylenenleri bellemesi hakkında iki türlü ifade kullanmıştır. Birinci durumu anlatırken “kavradım” şeklinde, geçmiş zaman fiili kullanırken ikinci durum için “kavrarım” şeklinde, geniş zaman kullanmıştır. Sâlimî'ye göre birinci durumda sözün anlaşılması ve belenmesi daha hızlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Çünkü bunda alışılmış hitap türlerinden farklı bir durum söz konusudur. Dolayısıyla o çınlama sesine yönelmek daha zor/ağır ve söylenenleri dikkat kesilmek daha önemli bir durumdur. Bundan dolayı söylenenlerin anlaşılıp kavranması en kısa süre içinde gerçekleşmektedir.<sup>37</sup>

Şâmî de Hz. Peygamberin (s.a.v.) kendisine vahyedileni kavradığını ifade ederken -geçmiş ve gelecek şeklinde- iki zaman kipi kullanmasını şöyle açıklar: Çınlama sesiyle birlikte gelen vahiye kavrama hadisesi, birden olup biter; onun için Hz. Peygamber (s.a.v.) “kavradım” şeklinde geçmiş zaman kipi kullanmıştır. Meleğin insan suretinde görünerek gerçekleşen vahiye ise kavrama olayı bir süreç içinde gerçekleşir; bu durumu anlatmak için Hz. Peygamber “kavrarım” ifadesini kullanmıştır.<sup>38</sup>

Vahyin gelişine ilişkin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yapılan açıklamalar, özellikle çınlama sesi şeklindeki özel açıklaması, İslam dininin kitabı olan Kur'an vahyinin karakteristik özelli-

<sup>35</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/1895.

<sup>36</sup> Buhârî, *Sabihu'l-Buhârî*, Kitâbu Bed'ül-Vahy, Bab: 2.

<sup>37</sup> Nureddin 'Abdullah b. Hamid es-Sâlimî, *Mîn şerhi'l-Câmi'u's-sahih: Müsnedü'l-İmam eş-şehîr el-hâfiz es-sika er-Rebî' b. Habib İbn 'Amr el-Ferâhidî* (yy, ty.), 1/14.

<sup>38</sup> Şâmî, *Sübüli'l-Hudâ ve'r-Reşâd*, 2/357.

ğini yansıtmaktadır. Burada Hz. Peygamber (s.a.v.) “bazen şöyle... bazen şöyle...” diyerek vahyin tek bir seferde olup biten bir olay olmadığını, onun peygamberlik hayatının bütününe yayılan bir tecrübe olduğunu ifade etmişlerdir. Yine bu ifadeler vahyin bir beşer sözü olmadığı gibi, aslında kaynağı itibariyle vahiy meleğinin de bir sözü olmadığını beyan etmektedir.

Kur’an vahyinin bu özelliğine karşın diğer kutsal kitaplarda ilahi kaynağa ve vahyin geliş şekillerine bu şekilde doğrudan atıfta bulunan bir vahiy anlayışı görülmemektedir. Dilsel açıdan diğer kutsal kitaplar, Kur’an’la karşılaştırıldığında doğrudan bir hitap örneği ve vahiy olmaktan çok, nebevî hitap örneği olarak değerlendirilebilen dolaylı anlatım biçimlerinden oluşmaktadır. Bu yönüyle ancak anlam ve içerik olarak vahiy niteliği kazanabilmektedir. Bu vahiy türünde anlatım biçimi olarak daha çok “Tanrı dedi”, “Tanrı konuştu”, “bu Tanrı’nın sözüdür” şeklinde peygamber ifadeleri kullanılmaktadır.<sup>39</sup>

İlgili hadisi şerif, aslında, bazı batılılar tarafından iddia edildiği gibi, İslam vahyinin Hıristiyanlıktakine benzediği şeklindeki görüşe de bir cevap mahiyetindedir.<sup>40</sup> Allah resulünün bu hadisi şerifinde bahsettiği vahiy, peygamberler tarihine, dolayısıyla vahiy tarihine dair yapılmış çok önemli bir açıklamadır. Çünkü peygamberler tarihindeki bu son vahiy tecrübesiyle nazil olan Kur’an, öncekilerden farklı olarak tek bir seferde indirilmiş olmayıp bu yönüyle eşsizdir. Kur’an bir defada indirilmiş olsaydı muhtemelen Hz. Peygamberden (s.a.v.) bu açıklamaları duymak mümkün olmazdı. Resulullah (s.a.v.) beyan vazifesi gereği, şahsi tecrübesinin neye benzediğini de bu misalle izah buyurmuşlardır.

## **2. Kelâm-ı Nefsîden Kelâm-ı Lafzîye Geçiş: Vahiy Esnasındaki Ses**

Vahiy esnasında Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından işitilen söz konusu çınlama sesinin ardından Hz. Peygamberin kendisine vahyedilen şeyleri kısa zamanda tam ve eksiksiz olarak kavramış bulunması ve ardından bunları kelâm-ı lafzî olarak insanlara okuması, çınlama sesinin nefsî kelam ile lafzî kelam arasında bir yerde durduğu ve sanki bir geçiş görevine sahip olduğu hissini uyandırmaktadır.

Allah’ın kelamı ve bu kelamın söz olarak işitilip işitilemeyeceği Kelam ilminin başlıca konularındandır. Başka bir ifadeyle Kelam ilmi, ulûhiyet hakkında konuşmanın ve nefsî kelam, sem’ vb. ibareler ile kastedilen manaların birbiriyle uyumlu ve ulûhiyete yaraşır olup olmadığını tartış-

---

<sup>39</sup> İbrahim Bor, “Vahiy-Kültür İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1, (2011), 121-141.

<sup>40</sup> Recep Kılıç, “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 8/1, (2011), 21-47.

maktadır. Bu lafzî tartışmalar da bu ilmin “Kelam ilmi” adını almayı hak ettiğini ortaya koymaktadır.<sup>41</sup>

Vahiy hadisesi Allah’ın kelam sıfatına taalluk etmesi hasebiyle Ehl-i sünnet uleması Allah’ın mütekellim olduğunu, yani O’nun kelam sıfatına sahip bulunduğunu kabul ederken<sup>42</sup> Mutezile görüşüne mensup ulema ise bu görüşü kabul etmez.

Ehli Sünnet ile Mutezile arasındaki bu yaklaşım farkından dolayı, daha doğrusu Mutezile’nin kelamı hâdis, yaratılmış kabul etmesinden dolayı, Eş’ariler meselenin kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzî şeklinde iki yönlü olduğuna dikkat çekmişlerdir. Eş’arilere göre asıl kelam, yazılı ibarelerin ve söylenen kelimelerin kendisine delalet ettiği kişinin nefsinde, zihninde bulunan manadır.<sup>43</sup> Buna göre Kelamullah ses ve harf cinsinden olmayıp, Allah’ın zatıyla kâim olan ezeli (kadîm) manadan ibarettir ki, buna “kelam- nefsi” denilmektedir.<sup>44</sup>

Mâturidî’ye göre de Allah’ın ezelde mevsuf olduğu kelamı, harflerle, hecelerle, sesle, halihazırda insan kelamının nitelendiği herhangi bir şeyle vasıflanmaz.<sup>45</sup> Gazalî de bu durumu şöyle özetler: “Allah mütekellimdir. O insanların kelamına benzemeyen bir tarzda kendi zatı ile kâim, kadîm ve ezeli olan bir kelam ile emir ve yasak koyar, mükâfat ve ceza vadeder... Kur’an dillerde okunan, sayfalarda yazılan, kalplerde ezberlenen, ancak bu özelliklerle birlikte kadimdir ve Allah’ın zatı kâimdir.”<sup>46</sup>

Sünni gelenekteki bu kelam anlayışına karşın Mutezile daha farklı bir anlayışa sahiptir. Onlara göre kelam, yan yana dizilmiş harflerden ve ayrı ayrı seslerden oluşan yapının adıdır.<sup>47</sup> Dolayısıyla henüz konuşma öncesinde insanın zihninde tasarlanmış olan şeye konuşma (kelam) denmez.

<sup>41</sup> Recep Ardoğan, “Mütekellimlere Göre Kelam-ı Nefsi ve İşitilebilirliği”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. 13/2, (2013), 177-197.

<sup>42</sup> Faruk Beşer, “Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi”. *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 3, (2005), 43-66.

<sup>43</sup> İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitabu'l-irşâd ila kavâti'l-edille fi usuli'l-i'tikâd*, tah. Muhammed Yusuf Musa, ‘Abdulmun'im ‘Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1950), 104-105; Muhammed Coşkun, “Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsi Tartışmasının Hermenötik Uzantıları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 59/1, (2018), 67-85.

<sup>44</sup> H. Mehmet Soysaldı, “Kur’an Vahyinin Oluşum Şekli”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 10/1, (2000), 169-187.

<sup>45</sup> Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4/110-111; Recep Ardoğan, “Mutezile’nin Halkul’Kur’an Fikrinin Eş’ariyye-Mâturidîyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması”. *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 15, (2011), 125-160.

<sup>46</sup> Faruk Beşer, “Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi”. *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 3, (2005), 43-66; Hucetü'l-İslam el-Gazalî, *Kavâ'idü'l-akâid fi't-tevhid*, thk. es-Seyyid Muhammed ‘Akil b. ‘Ali el-Mehdelî (Kahire: Dâru'l-hadis, ty.), 21.

<sup>47</sup> Kadı ‘Abdulcebbar, *Şerhu usuli'l-hamse*, thk. ‘Abdulkerim ‘Osman (Kahire: Mektebetü vehbe, 1996), 528.



Bu, konuşmaya (kelama) yönelme, konuşmayı isteme, konuşmaya karar verme vb. bir durumdur.<sup>48</sup> Allah'ın kelamı ise harf ve sestten ibarettir. Ancak bunlar Allah'ın zatı ile kâim değildir.<sup>49</sup> Buna göre Allah, kelamını Levh-i Mahfûz'da yaratmış, Cebrail de onu oradan alıp Hz. Peygambere (s.a.v.) getirmiş, o da insanlara tebliğ etmiştir. Mutezile, perde arkasından duyulan ilahî kelamın ise, bir yerde yaratılıp Hz. Peygambere işittirildiğini düşünüyor olmalıdır. Çünkü Hz. Musa'nın (a.s.) ağaçta yaratılmış sesi duyduğuna inanmaktadırlar. Buna göre melek aracılığı olmadan alınan vahiy ise doğrudan peygamberin kalbinde yaratılmaktadır.<sup>50</sup> Dolayısıyla Mutezile, kelamın Allah'ın sıfatı değil fiili olduğunu, lafzî kelim dışında onun bir hakikati olmadığını ileri sürer ve kelim-i nefsiyi kabul etmez.<sup>51</sup>

Kelâm-ı nefsinin varlığını kabul eden Ehli Sünnet, bunun işitilebilir bir kelim olup olmadığını kendi içinde tartışmıştır.<sup>52</sup> Başta Ebu'l-Hasen el-Eş'arî olmak üzere Eş'arîlerin çoğunluğu, kelim-i nefsinin (doğrudan) işitilebilir olduğu görüşündedir.<sup>53</sup> İmam Eş'arî ses ve harften oluşan kelâm-ı nefsiyi, içinde renk bulunmayan rüyete (görme duyusuna) kıyas ederek, onun işitilebilir olduğuna hükmetmiştir. Ona göre renk ve cisme sahip olmayan şeyin görülmesi nasıl aklen mümkünse, ses ve harften oluşan nefsi kelamın da böyle işitilmesi mümkündür. İmam Mâturidî ise ses ve harf olmayan şeyin işitilmesini imkân dâhilinde görmez.<sup>54</sup> O, Allah'ın kelamının işitilmesinden söz eden âyetin birkaç türlü yorumlanabileceğini açıklar. Bunlardan birisine göre söz konusu kelim emir, yasak vb. hangi amaçla oluşturulmuşsa onun işitilmesinden maksat, aslında o mananın işitilmesi demektir.<sup>55</sup>

Ancak Neseffî'nin ifadesine göre Mâturidî sesin ötesinde olan şeylerin işitilmesinin imkân dâhilinde olduğuna bir yerde işarette bulunmuştur. Çünkü ona göre sesleri ve vicdanlarda gizli olan şeyleri bilmek, onları işitmek demektir; vicdanda gizli olan şeyler dış dünyadaki kelama denk

<sup>48</sup> Kadı 'Abdulcebbar, *Şerhu usulî'l-hamse*, 533.

<sup>49</sup> Kadı 'Abdulcebbar, *Şerhu usulî'l-hamse*, 528.

<sup>50</sup> Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28, (2009), 17-44.

<sup>51</sup> Recep Ardoğan, "Mütakellimlere Göre Kelam-ı Nefsi ve İşitilebilirliği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. 13/2, (2013), 177-197.

<sup>52</sup> Kemâl İbn Ebî Şerîf el-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâmere fî şerhi'l-müsâyere* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2006), 1/80; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

<sup>53</sup> Recep Ardoğan, "Mütakellimlere Göre Kelam-ı Nefsi ve İşitilebilirliği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. 13/2, (2013), 177-197.

<sup>54</sup> Kemâl İbn Ebî Şerîf el-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâmere*, 1/80; Ebu'l-Mu'în Meymûn bin Muhammed en-Neseffî, *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1993), 396.

<sup>55</sup> Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 6/ 296.

gelir.<sup>56</sup> Aslında buradaki ihtilaf, Musa (a.s.) hakkında gerçekleşmiş olan konuşmanın mahiyetinin ne olduğu ile ilgilidir. İşte burada Mâturidî, Musa (a.s.)'ın işittiği şeyin kelâm-ı nefsi değil, Allah'ın kelâmına delalet eden ses olduğunu söyler.<sup>57</sup> Yani Yüce Allah, yarattığı harflerle ve sesle kendi kelâmını Musa'ya (a.s.) onun dilinde işittirmiş, yani ona mahlûk olmayarı işittirmiştir.<sup>58</sup> Bu şekilde bir kelam Hz. Musa'ya (a.s.) has bir durumdur. Çünkü Yüce Allah onun bir aracı ve elçi olmaksızın konuşmuştur. Diğer peygamberler için bu, elçi vasıtasıyla olmuştur.<sup>59</sup> Musa (a.s.)'ın kelâmı işitmesi ise bir kitap veya melek vasıtası olmaksızın olağanüstü bir tarzda olmuştur<sup>60</sup> ve bu sebeple ona “Kelimullah” denmiştir.<sup>61</sup> Şeyhzade de Hz. Musa'nın hususiyetinin melek ve kitap vasıtası olmaksızın lafzî kelâmı âyette (Şûrâ 42/51) ifade edildiği üzere “perde arkasından” işittiğini, orada işitilen ses ve harfin kelâmın kendisi değil, ona delalet eden şeyler olduğunu açıklar.<sup>62</sup>

Mâturidî ulemasının kelâm-ı nefsinin kendisinin değil, Mâturidî'nin ifadesiyle mahiyetini kavrayamayacağımız bir tarzda,<sup>63</sup> ona delalet eden şeyin işitilebileceği yönündeki açıklamaları,<sup>64</sup> Hz. Peygambere çınlama şeklinde gelen vahyin mahiyetine belli ölçüde ışık tutmaktadır. Çınlama şeklinde gelen vahiy konusunun kelâm-ı nefsinin işitilebilir olup olmadığı ile yakından ilişkisi vardır.

Hz. Peygamberin (s.a.v.) vahiy sorusuna cevap verirken “bazen bana çınlama sesine benzer şekilde gelir” diye ifade buyurmalarından hareketle vahyin nüzülü esnasında işitilen söz konusu sesin bir delaletinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Hz. Peygamberin (s.a.v.) sözünü ettiği o an, kelâm-ı nefsinin Allah Resülü tarafından kısmen ya da tamamen kavrandığı ve kelâm-ı lafzînin henüz okunmadığı bir geçiş merhalesi olabilir. Nefsi kelâm bilinen türdeki ses ve kelimelerden soyutlanmış, lafzî kelâm da ses ve kelimelerden müteşekkil olduğuna göre, burada bir geçiş, bir bağlantı aşaması bulunduğu ve çınlama sesinin nefsi kelâm değil, Mâturidî'nin ifadesinden hareketle ona delalet eden bir işaret olduğu söylenebilir. O aşamada çınlama şeklinde olan kesik kesik sesler, yaratılmışlar âleminde sese bürünüp lafzî kelâm özelliği kazanacak olan vahyin sesle-

<sup>56</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 397; Yusuf Gökalp, Tolgonay Adılcın Kızı, “Tabsıratu'l-Edille'de Yer Alan Akıl ve Akılla İlgili Kavramlar”. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*. 29, (2020), 45-69.

<sup>57</sup> Kemâl İbn Ebî Şerîf el-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâmere*, 1/81; Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/110.

<sup>58</sup> Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yayınları, 2003), 59.

<sup>59</sup> Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/111.

<sup>60</sup> Kemâl İbn Ebî Şerîf el-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâmere*, 1/81

<sup>61</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1969), 66.

<sup>62</sup> Şeyhzâde 'Abdurrahim b. 'Ali el-Mueyyed, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-Fevâid* (Mısır: Matba'atü'l-edebiyeye, 1318 h.), 16-17.

<sup>63</sup> Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/110.

<sup>64</sup> Mâturidî'nin şahidin gaibe delaleti konusundaki görüşleri için bakınız: Nail Karagöz, “Mâtürîdî'de “Şâhidin Gâibe Delâleti” Metodu”. *Kader [Kelam Araştırmaları Dergisi]*. 17/2, (2019), 321-347.

rine delalet ediyor olabilir. Sanki burada âlemler arasında bir bağlantı, bir geçiş söz konusudur. Nitekim bu vahiy türünü anlatırken Hz. Peygamber (s.a.v.) bunun kendisine daha ağır geldiğini ifade buyurmuşlardır. Yukarıda ilgili rivayetler ele alınırken ifade edildiği gibi bu ağırlığın sebebi Hz. Peygamberin beşerî yönünden kısmen sıyrılıp ruhani yönünün ağırlık kazanması olduğuna göre, burada da bir geçiş aşamasının söz konusu olduğu anlaşılır. Dolayısıyla bu seslerin bir geçiş sürecine işaret etmesi imkân dâhilindedir.

Nefsî ve lafzî kelim tartışmasında delil olarak gösterilen “Allah Musâ ile gerçekten konuştu”<sup>65</sup> mealindeki âyetler grubunun nüzul sebebi gözden geçirildiğinde aslında oradaki konunun Yüce Allah’ın Kur’an’ı Hz. Peygambere vahiyetme şekli olduğu, Hz. Peygambere de (s.a.v.) Musa’da (a.s.) olduğu gibi kelamın işittirilmesi şeklinde vahyedildiği dolaylı olarak anlatılır. Allah’ın Musa ile kelam ettiğini beyan eden âyetler grubunun nüzulüne sebep olan husus, aynı âyetler grubu içinde yer alan “Eğer sen peygambersen bize Hz. Musa gibi gökten ve topu birden bir kitap indir...”<sup>66</sup> mealindeki âyetteki istektir. Âyetin zahirinden de anlaşılacağı üzere müfessirlerin çoğunun beyanına göre burada Ehl-i Kitap’tan maksat Yahudilerdir. Ka’b b. Eşref ve Finhas b. Azura gibi Yahudi din adamları Hz. Peygamberi hafife almak için onun huzuruna gelmişler ve kendilerine Kitab’ın toptan indirilmesini talep etmişlerdir.<sup>67</sup> Bunun üzerine Kelamullah’tan söz eden bu âyetler nazil olmuştur. Burada Musa’ya kelamını işittiren Yüce Allah’ın bunu Hz. Peygambere birçok defa işittirmekte olduğu, Yahudi muhataplarına cevap bağlamında, bütün insanlığa ilan edilmiştir.

Yani yüce Allah’ın bütün peygamberlere vahiyettiğinden ve özellikle de Musa (a.s.) ile kelam ettiğinden söz eden âyetlerdeki temel konu, Hz. Peygamber’e Kur’an’ın peyderpey indirilmesi ve dolayısıyla onun vahye birden fazla surette mazhar olmasıdır. Kur’an’ın bu şekilde peyderpey indirilerek Hz. Peygamberin vahiy hadisesiyle pek çok kez müşerref olmasının hikmetine Furkan surisinde<sup>68</sup> ayrıca temas edilmiştir.

Âyetlerin bağlamına ve nüzul sebebine baktığımızda burada bir başka husus daha ortaya çıkıyor. Hz. Peygambere (s.a.v.) Kur’an’ın peyderpey indirilmesi gerçeği Ehl-i Kitap tarafından bir eksiklik gibi gösterilmeye çalışılmasına karşın, âyetler grubunda uzun uzun anlatılan hususlar dikkate alındığında aslında orada Hz. Peygamberin (s.a.v.) vahiy tarihindeki ayrıcalıklı yerine atıfta bulunduğu görülür.

---

<sup>65</sup> en-Nisâ 4/164.

<sup>66</sup> en-Nisâ 4/153.

<sup>67</sup> Yazır, *Hak Dini*, 3/1513.

<sup>68</sup> el-Furkân 25/32.

Müfessir Elmalılı ilgili âyetlerin tefsirinde bu bağlamda şunları kaydeder: Sana olan vahiy o Peygamberlerde cereyan eden ve onları peygamber tanıtan vahiylerin bütün çeşitlerini haiz olup onların bütünündeki vahye benzerdir. Peygamberliğin özü bir Allah vergisi olan özel vahiydir. Bütün peygamberler bu şekilde ilahi vahiy ile peygamber kılınmışlardır. Sana da bütün onlara vahyolunduğu gibi vahyolunmuştur. Ve onların cümlesinin vahiy şekilleri sende tecelli etmiş, sana indirilen Kitap da bu suretle indirilmiştir.<sup>69</sup> “(Ey Muhammed) biz sana öyle vahiy indirdik ki Nuh’a ve ondan sonra gelen bütün peygambere vahy ettiğimiz gibi...”<sup>70</sup> buyrulmasında Hz. Peygamberin (s.a.v.) bütün peygamberlerde cereyan eden vahiy çeşitlerinin her türlüsüne mazhar bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>71</sup>

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre, vahiy mertebelerinin en yükseği melek vasıtası olmadan perde arkasından gerçekleşen vahiydir. Önceki peygamberler arasında Hz. Musa’ya (a.s.) has olağanüstü bir hadise olarak gerçekleşen bu mükâleme ayrıcalığının, aslında Hz. Peygamber (s.a.v.)’de çoğu kere tekerrür eden bir vahiy çeşidi olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, önceki peygamberlerden İsa peygamberde mucize olarak gerçekleşen bazı hususların Muhammed’de (s.a.v.) bir kanun olmasına<sup>72</sup> benzemektedir.

### 3. Hurûf-ı Mukattaa ile Çınlama Sesi Arasındaki İlişki

Önceki kısımda ulemanın kelâm-ı nefsinin işitilir olup olmadığı konusundaki tartışmalara ve konunun taraflarına işaret edilmişti. Orada Mâturidî’nin kelâm-ı nefsinin doğrudan işitilemeyeceği yönünde görüş beyan ettiği açıklanmıştı. Böyle bir görüş açıklamasına rağmen Mâturidî, Muttezileden farklı ve daha itidalli bir tutum benimseyerek, kelâm-ı nefsinin değil, ona işaret eden şeyin mahiyetinin tam olarak idrak edilemeyecek şekilde işitilebilir olduğunu ifade etmiştir. Onun bu görüşü ele aldığımız konuya da ışık tutacak niteliktedir.

Mâturidî’nin sözünü ettiği kelâm-ı nefsiye işaret eden şey acaba ne olabilir? Yüce Allah’ın Musa (a.s.) ile kelim ettiğinden söz eden âyetin tefsirinde Mâturidî, bunun daha önce mevcut olmayıp Allah tarafından yaratılarak Musa’ya işittirilen olağanüstü bir ses olduğunu kaydederek bunun mahiyetine yönelik bundan fazla bir açıklama yapmaz. Ancak bir elçi vasıtası olmaksızın gerçekleşen bu tür bir vahyin ve bu nitelikte bir kelam işittirmenin Musa’ya (a.s.) has bir durum olduğunu, zaten her bir peygamberde başka peygamberlerde bulunmayan kendisine mahsus ayrıcalık-

<sup>69</sup> Yazır, *Hak Dini*, 3/1524-1525.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/163.

<sup>71</sup> Yazır, *Hak Dini*, 3/1527.

<sup>72</sup> Yazır, *Hak Dini*, 2/1114.

lar bulunduğunu beyan eder.<sup>73</sup> Burada dikkat çeken bir husus daha var ki, kelâm-ı nefsinin bu nitelikte vahyedilmesi genel anlamda Musa'ya (a.s.) has olma özelliğini korurken, burada başka bir hususiyet daha ortaya çıkmaktadır. O da kelâm-ı nefsiye delalet eden ve o peygamber tarafından algılanan ses veya her ne türlü bir işaret ise, o şeyin kendisi de bir sır olma özelliğine sahip olmasıdır. Mâturidî'nin ifadeleri bu hususa da işaret etmektedir.

Önceki bölümde Hz. Peygamberin (s.a.v.) kendisinden önceki peygamberlere gelen vahiy şekillerine mazhar olduğuna ve Kur'an'ın da bu surette indirildiğine dair müfessir Elmalılı'nın ifadelerine yer verilmişti. Hatta Hz. Peygamberden Kur'an'ın bir bütün olarak indirilmesinin gerekli olduğu yönünde istekte bulunanlara cevaben, "Allah Musa ile kelimada bulundu" mealindeki âyetin nazil olduğundan ve bu âyette Musa (a.s.)'ın sahip olduğu kelimazahariyetine Hz. Peygamberin fazlasıyla sahip olduğuna işaretler bulunduğundan söz edilmişti.

O halde Kur'an-ı Kerim'de bu tür vahye delalet edebilecek nitelikte bazı işaretler mevcut mudur? sorusu akla gelmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de buna işaret edecek unsurların bulunabileceğini gösteren bazı karineler mevcuttur. Söz konusu en uygun unsurun çınlama seslerini temsil ettiği düşünülen<sup>74</sup> hurûf-ı mukatta olduğu söyleyebiliriz. Önceki kısımda ifade edildiği gibi vahiy esnasındaki çınlama sesinin (salsaletü'l-ceres) kelâm-ı nefsiden kelâm-ı lafziye geçiş aşaması olarak düşünüldüğünde mukattaa harfleri de sesler ve sözler mertebesinde alınmış örnekler olması hasebiyle bu geçiş aşamasını ve o aşamadaki çınlama sesini temsil ediyor olabilir.

Peygamberimizin (s.a.v.) maddi âlemden, bu âlemdeki seslerden ve somut idrak vasıtalarından sıyrılarak kalbine/işsel idrakine yönelmesini sağlayan vahiy esnasında kulaklarında çınlayan seslerin fonksiyonuna hurûf-ı mukattaa bağlamında Hamdi Yazır şöyle dikkat çeker:

Bu sesler insanların kullandıkları sıradan sesler midir? Yoksa belli bir duruma işaret eden belli özelliklere sahip sesler midir? Burada düşünmek gerekir. Sözün (surelerin) hemen girişinde alışılmışın bir başlangıç kendini gösterirken bu seslerde belli bir işaret ve özellik hissetmek mümkün değildir. Birincisi; (Arapçada) elif, lâm harfleri başına geldikleri kelimeleri belirgin kıldığı için burada sanki belli bir şeye işaret söz konusu gibidir. İkincisi; mim harfi de Arap dilinin bazı lehçelerinde lam harfi yerine gelip kelimeleri belirgin kılan bir harftir. Binaenaleyh bu seslerin sıradan hece harflerinin sesi olmadığı, eşsiz bir garabet içinde özel bir nitelik ile malum olan birtakım sesler olduğu akla pek yatkın görünmektedir. Bu tespitin uygun olduğuna dair âyette karine

---

<sup>73</sup> Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 4/110-111; Kemâl İbn Ebî Şerîf el-Hümâm, *Kitâbu'l-müsâmere*, 1/81.

<sup>74</sup> Yazır, *Hak Dini*, 1/161.

de vardır. Şöyle ki: Bu harflerden sonraki “zâlike” (işte bu) kelimesinden surenin 21. âyetine kadar surenin başındaki hitap öncelikle Hz. Peygambere yöneliktir. Vahyin nüzul keyfiyetinden söz eden hadisler de diğer bir karinedir. Bu karineler eşliğinde bu seslerin Kur'an nazil olurken Peygambere (s.a.v.) kulağında ona özel bir şekilde çınlayan ve manalarını onun kalbine iyice yerleştiren vahiy sesleri olduğunu söyleyebiliriz.<sup>75</sup>

Buna göre çınlama sesinin ve bu seslere delalet eden mukattaa harflerinin vahyin nüzulü aşamasında bazı fonksiyonlar üstlendiği ve aynı zamanda bunların Kur'an'ın bazı özelliklerine işarette bulunduğu söylenebilir. Genel olarak sıralamak gerekirse bu sesler ve harfler kelimeler arası geçiş ve aktarıma delalet etme, vahyedileni Hz. Peygamberin (s.a.v.) kalbine iyice yerleştirme işlevi görürken diğer taraftan bunlar Kelamullah'ın lafız-mana bütünlüğüne işaret etme gibi önemli bir özelliğe sahiptir. İlgili rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ses olayına dikkat çektikten sonra “o hal benden ayrılınca ben de ne vahyedildiğini kavramış olurdum” buyurması, bu olay ile lafzen okunan âyetler arasında sıkı bir münasebet bulunduğunu göstermektedir.

Bu arada mukattaa harfleri ile başlayan sûrelerin çınlama sesi şeklinde gelen vahiy ile nâzil olduğuna dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Ancak vahyin bir kısmının çınlama sesi şeklinde gelmesiyle bir kısım sûrelerin mukattaa harfleri ile başlaması arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

Hz. Peygamberin (s.a.v.) vahiy esnasında işitmiş olduğu malum sesler, henüz âyetlerin lafız halinde okunmasından öncesine denk gelmektedir. Bu açıdan söz konusu seslere, Kur'an'ın lafız ve mana bütünlüğünün sıkıştırılmış halidir denebilir. Yani tam o esnada mana ile birlikte lafız da yoğun bir şekilde peygamberin (s.a.v.) kalbine indirilmektedir. Hz. Peygamberin (s.a.v.) işittiği çınlama sesi ile birlikte sanki lafızlar da bu yoğunluk içinde ona kavratılmaktadır. Huruf-ı mukattaa'nın ise bu sesleri temsil ettiği söylenebilir.

Bir de bu harflerin lafzî kelama geçişi temsil etmesi yönüyle Kur'an nazımının kelimelerinin de değiştirilemez bir şekilde vahiy eseri olduğuna işarette bulunduğu söylenebilir. İşte mukattaa harfleri bu yönüyle ayrı bir i'caz göstergesi olup Kur'an'ın lafızlarının Hz. Peygambere (s.a.v.) ait olduğu iddiasını da baştan engellemektedir.

Hurûf-ı mukattaları daha hitabın başında saymaktan maksat, bütün hecâ harflerinin bitişik yazıldığı halde ayrı ayrı okuduklarını göstermek suretiyle, bunlardan teşekkül eden kelimelere ve

---

<sup>75</sup> Yazır, *Hak Dini*, 1/161.

kelama dikkatleri çekmektir. Bu uyarının ardından “Zâlike’l-kitâb/İşte Kitap” denmesi, dilin aslı maddesini göstererek bir meydan okumak ve Kur’an’ın mucizeliğine işaret etmek demektir.<sup>76</sup>

Mukattaa harfleri ile çınlama sesi arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Bunların başında her ikisinin de kesintili bir durum arz etmesi gelmektedir. Bilindiği üzere mukatta kelimesi birbirinden kopuk olan, araları kesilmiş olan şey anlamına gelmektedir.<sup>77</sup> Bu harflerin yazılışları “ebced” gibi bitişik olduğu halde “elif”, “bâ” şeklinde okunur. Dolayısıyla bunlar, her ikisinin özelliğini kendisinde birleştirmek suretiyle hecâ harflerinin daha mükemmel bir unvanı gibidir.<sup>78</sup> Çınlama sesine gelince bunun Arapçadaki ifadesi “salsaletü’l-ceres” yani devenin boynuna asılan çanın<sup>79</sup> çıkarmış olduğu ses demektir. Bu sesin özelliği de kesik kesik çınlamalardan oluşması ve tıpkı mukattaa harflerinde olduğu gibi insanların kullandığı anlamlı bir kelimeye delalet etmemesidir. Çınlama, sesin söze dönüşmeden önceki halini temsil etmesiyle mukattaa harflerinin sesleri ile arasında bir benzerlik bulunduğu anlaşılmaktadır.

Çınlama hadisesinde Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından işitilen bir ses bulunmakla birlikte bu henüz kelime biçiminde bir ses değildir. Mukattaa harflerinde de aynı şekilde sesleri temsil eden harfler vardır; ancak bunlar cümle veya kelime biçiminde ifade edilmemişlerdir.

Mâturidî’nin ifadesiyle şehadet âleminde işitme olayı sese bağlı olarak meydana gelir ve onunla beraber bir var olur bir yok olur.<sup>80</sup> İşte çınlama sesi bunun güzel bir örneği, mukattaa harfleri de bunun güzel bir okunuşudur.

Râğıb el-İsfahânî’nin vahiy açıklamasında da buna işaret eden bir husus bulunmaktadır. O, vahyin bazen “terkipten soyutlanmış bir ses ile” vuku bulacağına dikkat çeker.<sup>81</sup> Onun bu ifadesi, Hz. Peygamberin (s.a.v.) “bazen bana çınlama sesi gibi gelir” hadisine işaret sayılabilir. Diğer taraftan “terkipten soyutlanmış ses” ifadesi, hurûf-ı mukattaaı da hatırlatmaktadır. Çünkü onlar da gerçekte terkipten soyutlanmış seslerdir.

Bunun gibi bir başka benzerlik de mukatta harflerinin okunuşundadır. Şa’râvî’nin kaydettiğine göre Arap dilinde mebnâ (yapı) harfleri ve mana harfleri olmak üzere iki çeşit harf bulunmaktadır. Bunlardan “elif”, “lâm” gibi yapı harfleri sadece dildeki seslere delalet ederken; “min”, “alâ” gibi harfler ise belli manalara delalet eder. Mukattaa harfleri de öncelikle seslere delalet dela-

---

<sup>76</sup> Yazır, *Hak Dini*, 1/153.

<sup>77</sup> Mevdüddin Muhammed b. Yakub Feyruzâbâdî, *Kâmûsu’l-muhît*, thk: Muhammed Na’ım el-‘Araksûsî (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 2005), 753.

<sup>78</sup> Yazır, *Hak Dini*, 1/153.

<sup>79</sup> İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüğa*, thk. ‘Abdüsselam Muhammed Harun (yy. Dâru’l-fıkr, 1989), 1/442.

<sup>80</sup> Neseî, *Tebssratü’l-edille*, 398.

<sup>81</sup> Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzî’l-Kur’an*, 858.



let eder.<sup>82</sup> Mukatta harflerinin sonlarının sâkin veya harekeli şekilde okunması hususunda kıraat imamları arasında ihtilaf mevcut olmakla birlikte,<sup>83</sup> meseleye konumuz açısından bakıldığında bu harflerin sonlarının sâkin okunmasının ayrı bir hikmeti bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu harfler sükûn üzere mebni olarak okunduklarında tecvit kuralı gereği uzunca okunmakta ve bu uzatma esnasında harflerin sesleri daha fazla dikkat çekici hale gelmekte, böylece dinleyen tamamen sese yoğunlaşmaktadır. Muhatabın kulaklarında harflerin sesi vahiy esnasındaki zil sesini andırır şekilde iyice çınlamaktadır. Zira Peygamber (s.a.v.) mukattaa harflerini bu şekilde okumuş ve okutmuştur. Söz konusu harflerin sükûn ile okunmuş olmasında böyle bir incelik bulunduğu anlaşılmaktadır.

Çınlama sesi ile hurûf-ı mukattaa arasındaki bir başka benzerlik her ikisinin de başlangıç bildirmesidir. Çınlama türü şeklinde gelen vahiy türünde bu ses vahyin başlangıcında yer almakta, bunun gibi mukattaa harfleri de sûrelerin baş kısmında yer almaktadır.<sup>84</sup> Ayrıca mukattaa harflerinin gelip te devamında âyetlerin zikredilmediği bir sûre veya Kur'an bölümü bulunmamaktadır. Bir diğer husus da şudur ki, vahyin geliş şekillerinin tamamı çınlama sesi şeklinde olmadığı gibi, Kur'an-ı Kerim'in bütün sureleri de mukattaa harfleri ile başlamamaktadır.<sup>85</sup>

Söz konusu ses ile mukattaa harfleri arasında dikkat çeken bir diğer husus da bunların öncelikle Hz. Peygambere özel yönlerinin bulunmasıdır. Bu durumu Elmalılı şöyle izah eder:

“Harflerin ve kelimelerin alışılmış söylenişlerinden bambaşka olarak olağanüstü bir şekilde ortaya çıkan o lâhûtî sesler, yalnız Hz. Peygamber tarafından işitilip hissedildiği için onların kendilerine has olan ayırt edici nitelikleri de O'na malumdur. “Elif lâm mîm”, Kur'an nazmını Hz. Peygamberin kalbine indiren o harikulade seslerin yalnız Peygamber tarafından belli olan ayırıcı vasıflarını bildiren cins isimleri demek olur... “Elif lâm mîm” denilince senin derhal anlayacağın o olağanüstü sesler, zaman zaman zil sesi gibi o “lâm mîm” gunneleriyle kulaklarında çınlayan o vahiy sesleri, ilk ortaya çıkışı sadece sende başlayan, diğer insanlarca “elif ba” ve “ebced” gibi cinsleriyle tasavvur edilebilen o harfler ve kelimeler ile onların medlulleri... sana ve senin kalbine Allah tarafından inzal edilmekte bulunan o “elif lâm mîm, o mucize nazım ve mana, Kur'an'dır.”<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Muhammed Mütevellî Şa'râvî, Tefsiru's-Şa'râvî (Kahire: Dâru ahbari'l-yevm, 1991), 1/105.

<sup>83</sup> Nesrişah Saylan, “Hurûf-ı Mukattaa'nın Kıraatler Açısından İncelenmesi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29/1, (2019), 323-334.

<sup>84</sup> Ebu Ca'fer en-Nehhâs, Me'âni'l-Kur'an, thk. Muhammed 'Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 1/78.

<sup>85</sup> Ali Karataş, “Etkili İletişim Açısından Fevâtihu's-Süver ve Havâtimus'-Süver”. *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, 2, (2016), 321-329.

<sup>86</sup> Yazır, *Hak Dini*, 1/161-162.

Elmalılı'nın yukarıdaki ifadeleri kelâm-ı nefsîden kelâm-ı lafziye geçişe işaret etmektedir. Yine bu ifadeler, mukatta harflerinin ve onların medlullerinin bir sır özelliğine sahip olduğunu ifade ediyor ki bu konuda nakledilmiş bazı rivayetler mevcuttur. Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Her Kitap'ta bir sır vardır, Yüce Allah'ın Kur'an'daki sırrı da sûre başlangıçlarıdır.<sup>87</sup> Şa'bî'den de benzer bir rivayet nakledilmiştir.<sup>88</sup> Âlûsî, Hz. Ebu Bekir'in sözünü aktardıktan sonra bu sırrı Hz. Peygamberden (s.a.v.) başka sadece onun mirasçısı olan velilerin bilebileceğini kaydeder.<sup>89</sup>

### Sonuç

Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinden önceki peygamberlerdeki pek çok mazhariyete sahip olduğu gibi, onlardaki vahiy mazhariyetleri kendisinde ayrıca tecelli etmiştir. Bu vahiy türlerinden çınlama şeklinde olan vahyin ayrı bir önemi vardır. Çünkü o bir taraftan kelâm-ı nefsî mertebesine işarette bulunurken diğer taraftan kelâm-ı lafzî mertebesine işaret etmekte, dolayısıyla her iki mertebenin de özelliğini kendisinde taşımaktadır. Vahyin bu türlü esesen sözsüz iletişim biçiminde olmakla birlikte sözlü iletişimin temellerini oluşturan ve mahiyeti Hz. Peygamber tarafından hissedilen seslere de kapı aralamaktadır. Henüz sözlü iletişimin başlamadığı esnada gerçekleşen bu çınlama benzeri sesler hem soyut kelama hem de somut kelama işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Vahiy esnasında hissedilen çınlama benzeri bu seslerin somut âleme ya da başka bir ifadeyle lafzî kelimelere bakan yönünün Kur'an-ı Kerim'de mukatta harfleri ile temsil edildiğini söylemek mümkündür. Araştırmamız neticesinde bu iki husus arasında bazı benzerlikler bulunduğu anlaşılmıştır. Hem vahiy esnasındaki çınlama sesinin hem de mukatta harflerinin vahyin temel anlamında bulunan gizli ve hızlı iletişim biçimini temsil ettiğini ifade edebiliriz. Bu özelliği sebebiyle mukattaa harfleri için lafzî kelimelere belli kalıplar içerisine sığdırılabilecek bir mana tayini mümkün olmamış ve bunlar gizemini korumaya devam etmiştir. Bu gizem de vahyin aslında Hz. Peygamber ile Yüce Allah arasında gerçekleşen gizli ve hızlı bir iletişim biçimi olmasından kaynaklanmaktadır.

---

<sup>87</sup> Muhyissünne Ebi'l-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, Me'âlimü't-Tenzil, thk. Muhammed 'Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru taybe, 1989), 1/58.

<sup>88</sup> Nehhâs, Me'âni'l-Kur'an, 1/77.

<sup>89</sup> Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî el-Bağdâdî, Rûhu'l-ma'ânî, fi tefsiri'l-Kur'ani'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî (Beirut: Dâru ihâ't-türâsi'l-'arabî, ty.), 1/100.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Mehmet DEMİRCİ

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Albayrak, Halis. “Vahiy Gerçeği”. *Kutlu Doğum Haftası, 12-17 Ekim 1989*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990, 107-127.
- Aldemir, Halil. “Vahiy Sırasında Hz. Peygamber’in Melekiyete Yükselmesi ya da Vahiy Meleğinin Beşeriyete Bürünmesi Teorisi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi-Journal of Social Sciences*. 5/10, (2015), 17-26.
- Altundağ, Mustafa. “Kelâmullah Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2000), 149-181.
- Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûbu’l-ma‘ânî, fî tefsiri’l-Kur’ani’l-‘Azîm ve’s-seb‘il-mesânî*. Beyrut: Dâru ihâi’t-türâsî’l-‘arabî, ty.
- Ardoğan, Recep. “Mutezile’nin Halku’Kur’an Fikrinin Eş’ariyye-Mâturidîyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramlaştırması”. *Usûl: İslam Araştırmaları*. 15, (2011), 125-160.
- Ardoğan, Recep. “Mütellimlere Göre Kelâm-ı Nefsî ve İhtilebilirliği”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. 13/2, (2013), 177-197.
- Ayata, Zeliha Bengü. “Beşeri İdrak ile Vahyin Buluşma Noktası”. *İslâmî İlimler Dergisi*. 4/1-2, (2009), 347-370.
- Aydın, Hüseyin. “İbn Teymiyye’ye Göre Kelâmullahın Doğası”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/7, (2017), 7-33.
- Aydın, Mehmet. “Vahiy Ne Demektir”. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*. 17/5, (1978), 285-299.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Kur’an Vahyinin Niteliği ve Hz. Peygamber”. *1. Kur’an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler: 1-3 Nisan 1994*. 1994, 31-48.
- Begavî, Muhyissünne Ebi’l-Huseyn b. Mesû’d. *Me‘âlimü’t-Tenzîl*. thk. Muhammed ‘Abdullah en-Nemr, Osman Cum’a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş. Riyad: Dâru taybe, 1989.
- Beki, Niyazi. “The Concept of Revelation According to the Bible and the Qur’ân. *Akademik Araştırmalar Dergisi-Journal of Academic Studies*. 7/26, (2005), 191-210.
- Beltâcî, Muhammed el-Enver Ahmed. *Allah: Tevhid ve leys vahdet*. Kahire: Mektebetü vehbe, 1986.
- Beşer, Faruk. “Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi”. *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 3, (2005), 43-66.
- Bor, İbrahim. “Vahiy-Kültür İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1, (2011), 121-

141.

- Buhârî, Ebu ‘Abdillah Muhammed b. İsmâ‘îl. *Sahibu'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Ceyhan, Mehmet Akif. “Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*. 16/2, (2018), 347-372.
- Coşkun, Muhammed. “Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 59/1, (2018), 67-85.
- Cüveynî, İmamu'l-Hameyn. *Kitabu'l-irşâd ila kavâti'l-edille fi usuli'l-i'tikâd*. tah. Muhammed Yusuf Musa, ‘Abdulmun‘im ‘Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1950.
- Çelebi, İlyas. “İlâhî Kelâmın Lafza Bürünmesi”. *Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: Kuramer, 2018, 275-320.
- Düzgün, Şaban Ali. “Kur’an’ın Oluşumu (Vahiy Süreci)”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*. 5/2, (2007), 1-13.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş‘as es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Davud*. thk. Şu‘ayb el-Arnaut, Muhammed Kamil Karabelli, ‘Abdullatif Hırzullah. Beyrut: Dâru’r-risaleti'l-‘âlemiyye, 2009.
- Ebu Hilal el-‘Askerî. *Mu‘cemu'l-furûku'l-lugaviyye*. thk. Müessesetü’n-neşri'l-İslâmî. Kum: Müessesetü’n-neşri'l-İslâmî, 1433 (h).
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kefevî. *el-Külliyyât: Mu‘cem fi'l-mustalabat ve'l-furuk el-lugaviyye*. thk. ‘Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1988.
- Erdemci, Cemalettin. “Kelam İlminde Vahiy”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 8/1, (2011), 119-142.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğâ*. thk. ‘Abdullah Derdis-Muhammed ‘Ali en-Neccâr. Kahire: el-Müessesetü'l-mısıriyyeti'l-‘âmme, 1964.
- Feyruzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya‘kub. *Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Na‘îm el-‘Araksûsî. Beyrut: Müessesetü’r-risale, 2005.
- Gazzâlî, Huccetü'l-İslam. *el-Kavâ'idü'l-‘akâid fi't-tevhid*. thk. es-Seyyid Muhammed ‘Akîl b. ‘Ali el-Mehdelî. Kahire: Dâru'l-hadîs, ty.
- Gökalp. Yusuf., Adılcın Kızı, Tolgonay. “Tabsıratu'l-Edille’de Yer Alan Akıl ve Akılla İlgili Kavramlar”. *Oğ Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*. 29, (2020), 45-69.
- Gündoğdu, Hakan. “Vahy”in İmkânı Üzerine Felsefî Bir Çözümleme. *Felsefe Dünyası*. 31/1,

(2000), 103-112.

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Hasen et-Turbiştî. *Kitâbu'l-müeyesser fi şerhi mesâbîhi's-sünne*. thk. 'Abdulhamid Hindâvî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-bâz, 2008.

Hasen Ziyaeddin 'Itr. *Vahyullah*. Dâru'l-mektab: Dimeşk, 1999.

Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed. *E'lâmü'l-hadis fi şerhi sabîbi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. S'ad b. 'Abdurrahman Âl-i Suû'd. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasan 'Ali Halef b. 'Abdümelik. *Şerhu sabîbi'l-Buhârî*. thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

İbn Hacer, Ahmed b. 'Ali el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî*, thk. 'Abdulkâdir Şeybe el-Hamd. Riyad: Mektebetü'l-melik Fehd el-vataniyye, 2001/1421.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya el-Lügavî. *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ*, thk. 'Abdüselam Muhammed Harun. yy., Dâru'l-fikr, 1989.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya el-Lügavî. *Mücmelü'l-lügâ*. thk. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1986.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebi's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1963.

Kadı 'Abdulcebbar. *Şerhu usuli'l-hamse*, thk. 'Abdulkerim 'Osman. Kahire: Mektebetü vehbe, 1996.

Karadaş, Çağfer. "Vahyi Alma ve Uygulamada Hz. Peygamber'in Rolü. *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) özel sayısı*. Özel sayı, (2003), 239-244.

Karagöz, Nail. "Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/1, (2015), 29-63.

Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de "Şâhidin Gâibe Delâleti" Metodu". *Kader [Kelam Araştırmaları Dergisi]*. 17/2, (2019), 321-347.

Karataş, Ali. "Etkili İletişim Açısından Fevâtihu's-Süver ve Havâtimus'-Süver". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*. 2, (2016), 321-329.

- Karataş, Ali. “İmâm Mâturidî’de Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vîl”. *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturidî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. Eskişehir: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, 201-215.
- Karataş, Ali. *Matüridî’nin Tevilatü’l-Kur’an’ında Kur’an’ı Kur’an’la tefsir. (Doktora tezi)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, 2010.
- Kemâl İbn Ebî Şerîf el-Hümâm. *Kitâbu’l-müsâmere fî şerhi’l-müsâyere*. Kahire: el-Mektebetü’l-ezheriyye li’t-türâs, 2006.
- Kılıç, Recep. “Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 8/1, (2011), 21-47.
- Kirmânî, Ebu ‘Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. ‘Ali. *Sabihu ebi ‘Abdullah el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî; el-kevakibü’l-d-derârî fî şerhi Sahibi’l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-‘Arabî, 1981/1401.
- Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el- es-Semerkindî. *Kitâbu’t-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yayınları, 2003.
- Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el- es-Semerkindî. *Te’vîlâtü’l-Kur’an*. thk. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî. *Sabihu Müslim*, Riyad: Dâru taybe, 2006.
- Nehhâs, Ebu Ca’fer. *Me’âni’l-Kur’an*. thk. Muhammed ‘Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, 1988.
- Nesefî, Ebu’l-Mu’in Meymûn bin Muhammed. *Tebseratü’l-edille fî usûli’l-d-din*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1993.
- Öcal, Şamil. “Kelâmullâh’ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî”. *İslâmiyât II*. 2/1, (1999), 61-85.
- Öğmüş, Harun. “Halku’l-Kur’an Tartışmalarının Vahyin Allah’tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakiler Üzerindeki Etkisi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28, (2009), 17-44.
- Pak, Zekeriya. *Allah-insan iletişimi*. Ankara: İlahiyat, 2005.



Râğıb el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân 'Adnan Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-kâlem, 2009.

Reşid Rızâ, Muhammed. *el-Vahyu'l-Muhammedî*. Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1406 (h).

Sâbûnî, Nûreddin. *Kitâbü'l-bidâye mine'l-kifâyeti fi'l-bidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1969.

Sâhib İsmâ'il b. 'Abbad. *el-Mubât fi'l-luğâ*. thk. Muhammed Hasen Âli Yasin. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1994.

Sâlimî, Nureddin 'Abdullah b. Hamid. *Min şerhi'l-Câmi'u's-sahib: Müsnedü'l-İmam eş-şebîr el-hâfiz es-sika er-Rebî' b. Habib İbn 'Amr el-Ferâbidî*. yy: ty.

Saylan, Nesrişah. "Hurûf-ı Mukattaa'nın Kıraatler Açısından İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29/1, (2019), 323-334.

Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an Vahyinin Oluşum Şekli". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 10/1, (2000), 169-187.

Süheyli, Ebül-Kâsım 'Abdurrahman b. 'Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzu'l-ünüf*. thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Sülün, Murat. "Vahy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11-12, (1993-1994), 99-149.

Süyûtî, Celaledin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Merkezü'd-dirasati'l-Kur'aniyye. Medine: Mücemma'ul-Melik Fehd li-taba'ati'l-Mushafi's-Şerif, 2005.

Şa'rânî, 'Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali. *el-Yevâkât ve'l-cevâbir fi beyâni a'kâidi'l-ekâbir*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, ty.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru's-Şa'râvî*. Kahire: Dâru ahbari'l-yevm, 1991.

Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-beşâd fi siyeri hayri'l-'ibâd*. thk. Mustafa 'Abdulvâhid. Kahire: İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1997.

Şentürk, Habil. "Peygamberin Diğer İnsanlardan Farkı: Vahiy". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, (1986), 181-187.

Şeyhzâde, 'Abdurrahim b. 'Ali el-Mueyyed. *Nazmü'l-ferâid ve cem'ul-Fevâid*. Mısır: Matba'atü'l-edebiyeye, 1318 (h).

Şimşek, Mehmet Ali. "İletişim Unsurları Açısından Vahiy". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

*Dergisi*. 5/1, (2001), 393-416.

Tatlı, Bekir. "Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibrîl Hadîsi ve Metin Tahlilleri". *Dinî Araştırmalar*. 8/22, (2005), 205-238.

Tancî, Muhammed b. Tâvit. "Kelam İlmi" (Çev. Bekir Topaloğlu). *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 4/1, (2011), 199-290.

Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/2, (2003), 171-201.

Tehânevî, Muhammed 'Ali. *Mevsû'atü keşşâfi istulâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. 'Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki "Kelam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zurkânî, Muhammed b. 'Abdulazîm. *Menâbilü'l- 'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1995.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Kur'an'ın Anlaşılmasında Odak Konu ve Kavram: Tevhid\***  
*Focus Subject and Concept in Understanding the Qur'an: Tawhid*

**Nihat DEMİRKOL**

Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Research Assistant, Iğdır University,  
Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Iğdır, Turkey  
tefsir63urfa@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5929-8161>

**Hasan YILMAZ**

Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Professor, Atatürk University,  
Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Erzurum, Turkey  
hasyil70@atauni.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-1415-6773>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 06/07/20121

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 25/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Demirkol, Nihat - Yılmaz, Hasan. “Kur'an'ın Anlaşılmasında Odak Konu ve Kavram: Tevhid” *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 661-689.  
<https://doi.org/10.31121/tader.963451>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

\* Bu makale Nihat DEMİRKOL'un, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalında devam eden, “Kur'an'a Göre Vahdet Olgusunun Kavramsal Çerçevesi Alanı ve Temelleri” adlı Doktora Tezinden yararlanarak hazırlanmıştır. Danışman: Prof. Dr. Hasan YILMAZ

## Öz

Kur'an, insanlığın dünya ve ahiret saadetini ilgilendiren ilahi yasalar bütünüdür. Kur'an, evrensel bir kitap olduğu gibi, ilahi hitabın insanlığa son mirasıdır. Bu bağlamda Kur'an, insan hayatının her safhası için belirleyici ilkeler koymuş ve toplumu da bu ilkeler üzerine bina etmiştir. Son ilahi hitab olan Kur'an'ın en önemli ilkesi ise tevhiddir. Bu çalışmamız ise tevhidin Kur'an'a sistematik bir şekilde nasıl serpiştirildiğini ortaya koymaya yöneliktir. Bu bağlam da tevhid, Kur'an'ın odak konusu ve kavramı olmaktadır. "Tevhid" şeklinde Kur'an'da yer almamasına rağmen, nasların verdiği mesajlar tevhid ilkesinin etrafında şekillenmektedir. Kelime olarak Allah'ın birliğini ifade eden tevhid kavramı, semantik olarak da naslara etki etmektedir. Zira ayet pasajlarının içindeki bazı odak kavramlar tevhid olarak yorumlanmıştır. Tevhidin diğer ameller anlam ve değer katmasının yanında, Kur'an tevhidin karşıt anlamlısı olan şirk kavramı üzerinden de insanları uyarak tevhide yönlendirmektedir. Müfessir ve müellifler tarafından Kur'an'ın ana konuları tasnif edilirken, ilk zikredilen konunun tevhid olmasının yanı sıra, tarih boyunca bütün peygamberlerin ümmetlerine yaptıkları ilk davet de tevhid ilkesidir. Dolayısıyla tevhidin sistematik tasniflerde ve ilahi davette ana tema olması dikkate değer bir husustur. Makalede nasların mesajına şekil veren tevhid ilkesinin, diğer amellere anlam ve değer katmasının da analizini yapmaya çalıştık. Çalışmamızda hedeflenen bir diğer tema ise müfessirler tarafından tevhid olarak yorumlanan bazı kavramları tespit edilerek, tevhidin odak konu ve kavram olduğuna yönelik anlambilimsel bir mana örgüsünü oluşturmaya çalışmamızdır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Tevhid, Ameller, Değer.

## Abstract

The Qur'an is a set of divine laws concerning the happiness of mankind in the world and the hereafter. The Qur'an, as it is a universal book, is the last legacy of divine address to humanity. In this context, the Qur'an has established decisive principles for every stage of human life and built society on these principles. The most important principle of the Qur'an, the last divine address, is tawhid. Our work is aimed at demonstrating how the most important principle of this heritage, tawhid, is systematically interspersed with the Qur'an. In this context, tawhid is the focus and concept of the Qur'an. Although it is not included in the Qur'an in the form of "Tevhid", the messages given by the nass take shape around the principle of tawhid. The concept of tawhid, which refers to the unity of Allah as a word, semantically affects the verses. Because some of the focus concepts in the verse passages have been interpreted as tawhid. Tawhid In addition to adding meaning and value to other deeds, The Qur'an also warns people about the concept of shirk, which is the opposite of tawhid, and directs them to tawhid. While the main subjects of the Qur'an are classified by the authors and the commentatör, in addition to the fact that the first mentioned subject is tawhid of all prophets throughout history to their ummah. Therefore, it is noteworthy that tawhid is the main theme in systematic classifications and divine invitations. In the article, we tried to analyze the principle of tawhid, which shaped the message of the nass, in adding meaning and value to other deeds. Another theme targeted in our study is that we try to semantic pattern of meaning that tevhid is the focus subject and concept by identifying some concepts interpreted by the commentatör.

**Key Words:** Comment, Qur'an, Tawhid, Deeds, Value.

## Giriş

Tarihsel süreç içerisinde nasların anlaşılması ve yorumlanması, bilim insanları arasında temel problemlerden birisi olmuştur. Çünkü nasların anlaşılması, insanlar için hem merak konusu hem de sorunların çözülmesi için çok önemlidir. Nasların anlaşılma ve yorumlanma mevzusu, dil bilimleri ve kavram tahlilleri üzerinden gerçekleşmektedir.<sup>1</sup> Bu bağlamda verilmek istenen mesajda odak konu ve kavramının bilinmesi, anlam ve yorum diyalektiği açısından son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira nasların insana verdiği mesajlar, kelime formları ve kavram kalıpları içe-

<sup>1</sup> Kur'an kavramları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkadir Karakuş, *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 11-14; a.mlf. *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 9-12.

risinde takdim edilmektedir. Kelime ve kavramlar, düşüncelerin sembolleşmiş halleridir. Düşünceyi ifade etmede ne kadar kelime kullanılırsa, verilmek istenen mesajın anlaşılması da o kadar rahat olur.<sup>2</sup> Kur'an, Allah-insan, Allah-kâinat, insan-insan ve kâinat-insan ilişkisinde verdiği koordinatları, odak konu ve kavramlar üzerinden vermektedir. Bu bağlamda Allah, insan ve kâinat denkleminde Kur'an'ın odak konusu ve kavramı tevhiddir. Çünkü Kur'an'da yer alan naslarda, sistematik veya tematik bir yapı bulunmamaktadır. Tek kelimelik ayetler<sup>3</sup> olduğu gibi, bir Mushaf sayfası kadar ayet<sup>4</sup> ve yarım sayfa kadar ayetler de<sup>5</sup> bulunmaktadır. Gerek ayetlerin muhtevasında gerekse ayet pasajlarında, muhataba aynı anda birçok konu nazara verilebilmektedir. Mevcut konu dizilişi, Kur'an'ın muhtevasını ayrı konu başlıkları halinde ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Birçok ayetin tematik olarak farklı birçok konuyla ilintili olma potansiyeline sahip olması, muhatabı aynı anda hem yönlendirme hem de uyarma pozisyonunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>6</sup> İşte bu gergef anlam örgüsü içerisinde tevhid kavramı her ayetin temel konusu olmuş ve ayetlerin mesajına şekil vermiştir. Bundan dolayı da tevhid, Kur'an ile ilgili yapılan çalışmalarda her zaman ilk konu olma özelliğine sahip olmuştur.

Tevhid ve tevhidin anlam örgüsü, Kur'an'daki diğer odak kavram ve ayetlerin adlandırılmasını da etkilemektedir. Nitekim tevhidin dışında bazı odak kavramların, ayetlerin isimlendirmesinde önemli bir fonksiyona sahip olduklarını müşahade etmekteyiz. Mesela Bakara suresinin 255. ayetinde başta tevhid olmak üzere, Allah'ın isim ve sıfatları üzerinde durulmaktadır. Bu ayet tefsir geleneğinde "ayete'l-kürsî" olarak adlandırılmıştır.<sup>7</sup> Ayetin odak kavramı "ayete'l-kursî"dir. Ayete'l-kürsînin ise odaklandığı nokta Allah'ın birliği yani tevhid akidesidir. Ayette yer alan diğer kelime ve kavramlar, sistematik bir şekilde tevhide yönlendirilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın diğer konuları odak konu ve kavram olan tevhid ile ilişkili bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmamız, tevhidin nasların mesajındaki yönlendirici ana etken olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Çalışmamız bu yönüyle tevhid ile ilgili çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Zira tevhid ile ilgili yapılan çalışmalar semantik tahliller, peygamberlerin ortak çağrıları ve tevhid-şirk ekseninde-

<sup>2</sup> Hasan Yılmaz, *Anlam ve Yorum Bağlamında Kur'an'ın Anlaşılması* (Ankara: Gece Akademi 2019), 17-20; Celal Kırcı, "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/9 (1998), 34; Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", *İslami Araştırmalar*, 9/1-4 (1996), 103; Şehmus Demir-Hasan Yılmaz, "Kur'an'ı Konu, Kavram ve Sure Tefsirine Metodik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, 7/14 (2003), 114-117.

<sup>3</sup> et-Tür 52/1; er-Rahmân 55/64; el-Hâkka 69/1-2; el-Müzemmil 73/1; el-Müddessir 74/1; el-Fecr 89/1.

<sup>4</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/11-12, 23-25; el-Mâide 5/41, 48.

<sup>6</sup> Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak Tarib-Dil-Yorum* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 86-90.

<sup>7</sup> bk.: Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'an* (Kahire: Müessesetu'r-Risale, 2000), 5/386-405; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-'nyun* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.) 1/323-325.

dir. Dolayısıyla çalışmamızın farklılık noktası olarak, tevhid-nas ilişkisi şeklinde ifade etmek mümkündür.

Bu makalede, ilk olarak tevhidin anlamı ve Kur'an'da bazı kavramların, müfessirler tarafından tevhid olarak yorumlanmasını nazara vererek, tevhidin Kur'an'daki semantik anlam haritası ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda ilk dönem eserlerde yer alan tevhid ve tevhid olarak yorumlanan bazı kavramlara yönelik tespit ve tahlil çalışması yapılacaktır. Daha sonra tevhidin anlam haritasının naslara nasıl serpiştirildiği bazı örnekler üzerinden ifade edilecektir. Ardından tevhidin Kur'an'daki diğer amellere nasıl anlam ve değer kattığı üzerinde durulacak ve son tahlilde ise konumuza destekleyici olması açısından tevhidin peygamberlerin ortak çağrısı olduğu analiz edilecektir.

## 1. Tevhid Kavramının Semantik Anlam Haritası

### 1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Tevhid kavramı و-ح-د v-h-d kökünden olup tef'il kalıbından تَوَحَّدُ-يُتَوَحَّدُ mastardır. v-h-d sözlükte “bir olmak, tek olmak, münferit olmak, arkadaşı olmayan, mücerret olmak, yalnız olmak” gibi anlamlara gelirken اِتِّحَادٌ kelimesinin ise “birlik oluşturmak, mutabık kalmak, ittifak etmek, hem fikir olmak, ortak düşüncede olmak” anlamlarına geldiği ifade edilmektedir.<sup>8</sup> وَوَحَّدٌ kelimesinin şeddeli gelmesi halinde ise “birleştirmek, tek yapmak, tek çatı altından toplamak, bir araya getirmek, standartlaştırmak” anlamlarına gelmektedir. Vâhid kelimesinin ise parçalanma ve bölünme kabul etmeyen bir kelime olduğunun<sup>9</sup> ifade edilmesinin yanı sıra bu kelimenin altı değişik şekilde kullanılabilen elfaz-ı müşterek (çok anlamlı) bir kelime olduğu ifade edilmiştir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Cins veya türde bir olanlar. Mesela Zeyd ve Amr ya da insan ve hayvan gibi.
2. Bağlılık ve bütünlük açısından bir olanlar. Yaratılış açısından ve sanat/meslek açısından bir olanları örnek verebiliriz. Mesela رجل واحد “Bir tek adam” ve حرفة واحدة “Bir tek meslek” gibi.

<sup>8</sup> Halil b. Ahmed el-Ferahîdî, *Kitâbu'l-ayn* (Bağdat: Mektebetu'l-Hilal, 1985), 3/280-282; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Cemaluddin İbn Manzur el-Ensârî, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993), 3/446-452; Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 1/507; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Beyrut: Daru İhyai't-Tûrasi'l-Arabi, 2001), 5/124-125; Ebu Hilal el-Askerî, *Mu'cemu Furuku'l-lugaviyye*, (b.y.: Müessesetu Neşri'l-İslamiyye, 1992), 564; Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 236, 507.

<sup>9</sup> Rağîb el-İsfehanî, *Müfredâtu elfağî'l-kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 551; Metin Yurdağür, *Ayet ve Hadislerde Esma-i Hüsnâ (Allah'ın İsimleri)* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2006), 199; Şerife Uzun, *16. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 175.

3. Eşi, benzeri ve dengi olmamasından dolayı bir olanlar. Bu kısım yaratılış açısından bedi'dirler. Mesela "Falanca zamanın tek adamıdır."

4. Parçalanma ve bölünme kabul etmemesinden dolayı bir olanlar. Mesela hava gibi çok küçük olduğundan veya elmas gibi sert olmasından dolayı parçalanmayanlar.

5. Başta bulunduğundan dolayı bir olanlar. Mesela sayıların başında bulunan bir rakamı gibi.

6. Saydıklarımızın hepsi göreceli olmaktadır. Fakat altıncısı olan vâhid kelimesi Allah için kullanıldığında herhangi bir parçalanma, bölünme ve çoğalma kabul etmeyen varlık anlamında gelmektedir.<sup>10</sup>

V-h-d kökünden türeyen اء e-h-d ise "biri, birisi, herhangi biri, hiç kimse, esma-i hüсна olarak benzersiz, sayı olmayan ve mutlak tek olan" anlamlarına gelmektedir.<sup>11</sup> Cürcanî'ye (ö. 816/1413) göre esma ve sıfatların çok olmasıyla beraber, zatında tek olması anlamını ifade etmektedir.<sup>12</sup> E-h-d kelimesinin v-h-d kökünden gelip gelmediğiyle ilgili ihtilaflar bulunmaktadır.

Örneğin Ferahidî (ö.170/787) "ehad" ve "vâhid" kelimelerinin eş anlamlı ve asıllarının "v-h-d" olduklarını, okunuştaki sakıllikten dolayı "vav" harfinin "elif" harfine dönüştüğünü ifade ederken, Zeccâc (ö. 311/923) el-ehad isminin Allah'ın zat ve sıfatlarının birliğini ve el-vâhid isminin ise sadece zatının birliğini ifade ettiğini belirtmektedir. Ezherî (ö. 370/981) ise Allahu Teala'nın "vâhid" sıfatının olmasının sayı bakımından birliğini yani ikincisinin olmadığını, "ehad" olmasının ise sıfatları bakımında tekliliğini başka kimsenin bu sıfatla vasıflandırılmayacağını belirtmektedir.<sup>13</sup>

Ehad ve vâhid için şu da söylenmiştir. "Ehad vâhidi kapsar fakat vâhid ehadi kapsamaz. Yani 'vâhid' (bir) denildiği zaman başka birinin bulunmadığı anlamı çıkmaz. Fakat ehad denildiği zaman başka birinin varlığı söz konusu olmaz."<sup>14</sup>

Tevhidin terim anlamı ise sözlük anlamı ile iltisaklı olarak ifade edilmiştir. Nitekim tevhid kavramı terim olarak "bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek" anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Tevhi-

<sup>10</sup> İsfehani, *Müfredât*, 551.

<sup>11</sup> Razi, *Şerhu esma-i'l-büsna* (Kahire: Yyy., 1978), 307, 314; Nadim Macit, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, (Konya: Damla Matbaacılık, 1992) 417; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 136-137.

<sup>12</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, *et-Ta'rifat* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 14.

<sup>13</sup> Ferahidî, *Kitâbu'l-ayn*, 3/281; Ebû İshâk İbrahim b. es-Seri ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâbi'l-büsna* (Beyrut: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1979), 58; Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 5/128; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 3/70, 447.; Askerî, *Furuku'l-lugaviyye*, 565; İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkındaki İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/1 (2015) 49.

<sup>14</sup> Halil Altuntaş, "Kur'an Söyleminde Tevhid İlkesi", *Hız: Peygamber Tevhid ve Vahdet* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 23.



din terim anlamını mutlak anlam da Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığı ve O'na şirk koşulmasını ifade etmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>16</sup> Zira tevhidin mutlak anlamı, sadece Allah için geçerlidir. Diğer varlıklar bu anlamda izafidir, mutlak değildir.

## 1.2. Tevhid Olarak Yorumlanan Bazı Kavramlar

Kur'an'ın odak konu ve kavramı olan tevhidin, bazı temel kavramlara anlam ve değer kazandırıcı olması, onların da zaman zaman tevhid olarak yorumlanmasını sebep olmuştur. Müfessirler tarafından tevhid olarak yorumlanan kavramların, odak konu ve kavram değil anahtar kavramlar olabileceğini ifade edebiliriz. Çünkü bu kavramlar tevhide matuf olmalarından dolayı tevhid olarak yorumlanmışlardır. Bu anahtar kavramların tevhid ile ilişkilendirilmesini ele alırken makalenin hacmini göz önünde bulundurarak bütün müfessirlerin görüşlerine başvuramadık. Fakat öne çıkan önemli müfessirlerin görüşleri bağlamında on dört tane kavramın tevhid olarak yorumlandığını tespit ettik. Ayrıca bu kavramları detaylı bir şekilde incelemek de hem makalenin hacmini aşacağı hem de konuyu başka yönlere çekeceği için mümkün olduğunca kısa bir şekilde ele almaya çalıştık.

**1.2.1. Amel-i salih:** Amel kelimesi sözlükte “çaba, fiil, çalışma ve iş” anlamına gelirken terim olarak “canlı varlığın gayeli olarak yaptığı iş” anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> Salih kelimesi ise sulh kökünden olup “kendisi doğru olan” anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Terkip halindeki amel-i salih ise din'in emirlerini ve yasaklarını dikkate alarak yapılan davranışlardır. Yapılan bu davranışlarda, Allah'a iman yani tevhid şartı bulunmaktadır. Bununla beraber iyi niyet ve ihlasın olduğu her davranışı da amel-i salih kapsamında değerlendirmek mümkündür.<sup>19</sup>

Kur'an'da imanla beraber toplamda 58 defa zikredilen amel-i salih<sup>20</sup> bazı müfessirler tarafından tevhid olarak ifade edilmiştir. Mesela *حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا* “*Nihayet onlardan birine ölüm gelince şöyle der: Rabbinim! Beni (dünyaya) geri döndürün. Ola ki, (dün-*

<sup>15</sup> bk.: Ferahidî, *Kitâbu'l-ayn*, 3/280-282; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 1/507; Ebu İbrahim İshak b. İbrahim el-Farabî, *Mu'cemu divani'l-edeb* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 2003), 3/272; Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 5/125; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya er-Razî el-Kazvinî, *Mu'cemu mekayisi'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 6/ 91; Muhammed b. Ebu Bekr er-Razî, *Muhtaru's-sihab* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1999), 334; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 3/446-453.

<sup>16</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Matûridî, *Akaid Risalesi*, çev., Yusuf Ziya Yörükân, (İstanbul: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. 1959), 16; Cürcanî, *et-Ta'rifat*, 69; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 47; Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2014), 163.

<sup>17</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, 2/516.

<sup>18</sup> Askerî, *Furuku'l-lugaviyye*, s. 204.

<sup>19</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 3/1740, 7/4554.; Ayrıca amel-i salih ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Karakuş, *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*, 27-42.

<sup>20</sup> Muhammed Fuad Abdulbakî, *Mu'cemu'l-müfessires li Elfaz'i'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1946), 81-86.

yada iken) terk ettiğim salih bir amel yapayım...”<sup>21</sup> ayetindeki amel-i salih, İbn Abbas’a göre inkarcıların geri dönüp yapmak istediği şey, kelime-i tevhid olan لا اله الا الله ifadesidir.<sup>22</sup> Başka bir görüşe göre ise inkârcıların ahiretten dünyaya tekrar gelip yapmak istedikleri şey, iman edip salih ameller yapmalarıdır.<sup>23</sup> Tevhid olarak yorumlanan diğer bir amel-salih ise Fâtır suresi 35/37. ayettir.<sup>24</sup>

**1.2.2. Hüda:** Hüda kavramı sözlükte “yol göstermek, açıklamak, öğretmek, doğru yola iletmek” anlamlarına gelirken, terim olarak “yumuşaklıkla istenilene ulaştırarak yolu göstermek ve buldurmak” anlamına gelmektedir.<sup>25</sup>

Hüda kavramının tevhid olarak yorumlandığı ayet şöyledir: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ ...Peygamberini hidayet ve hak din ile gönderdi.”<sup>26</sup> Ayette yer alan “hüda” tevhid, “dini’l-hak” ibaresi de kelime-i şehadet olarak tefsir edilmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca En’am 6/35. ayeti<sup>28</sup> ve Kasas 28/57. ayetlerindeki “hüda” kavramları da tevhid şeklinde tefsir edilmişlerdir.<sup>29</sup> Tevhidin en doğru ve sağlam yol olduğunu göz önünde bulundurursak hüda kavramının tevhid olarak yorumlanması gayet doğaldır.

**1.2.3. Zikir:** Zikir kavramı da tevhid olarak yorumlanan kavramlardan bir tanesidir. Nisyan kelimesinin karşıt anlamlısı olan zikir kavramı, sözlükte “bir şeyi anmak, hatırlamak, bir şeyin dilde sürekli tekrarlanması, hatırlanmak için ezberlenen şey” anlamına gelirken terim olarak “Allah’ı anmak ve unutmamak suretiyle nisyandan ve gafletten kurtuluş” anlamına gelmektedir.<sup>30</sup> Kalp, dil veya her ikisi ile beraber yapılan zikir bir şeyin unutulmaması veya zihinde olanın muhafaza edilmesi için yapılır.<sup>31</sup>

<sup>21</sup> el-Mü’minûn 23/99-100.

<sup>22</sup> Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Me’alimu’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Tûrasi’l-Arabi, 1999), 3/374; Kurtubî, *el-Câmi’*, 12/150; Muhammed b. Ali eş-Şevkani, *Fethu’l-kadir* (Dimeşk: Daru İbn Kesîr, 1994), 3/593.

<sup>23</sup> Ebu’l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru’l-kur’an’i’l-azîm* (Riyad: Daru’t-Tayyib, 1999), 5/494; Şevkani, *Fethu’l-kadir*, 5/593; Nasuriddin Ebu Said Muhammed Beydâvî, *Envaru’t-tenzîl ve esraru’t-te’vil* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Tûrasi’l-Arabi, 1998), 4/95.

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 14/352; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-kur’an’i’l-azîm*, 6/552-553.

<sup>25</sup> İbn Manzur, *Lisânu’l-’arab*, 3/787; İsfahanî, *Müfredât*, 538.

<sup>26</sup> el-Fetih 48/28.

<sup>27</sup> Ebu’l-Berekat Abdullah b. Muhammed b. en-Neseî, *Medariku’t-tenzîl ve hakaiku’t-te’vil* (Beyrut: Daru’l-Kelimu’t-Tayyib, 1998), 3/344.

<sup>28</sup> bk.: Tahir b. Muhammed Fîruzabadî, *Tenviru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas* (Lübnan: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 108.

<sup>29</sup> bk.: Fîruzabadî, *Tenviru’l-mikbâs*, 328; Kurtubî, *el-Câmi’*, 6/418; Sabunî, *Safvetu’t-tefâsir*, 1/358.

<sup>30</sup> Ferahidî, *Kitâbu’l-’ayn*, 5/346-347; İbn Düreyd, *Cemberetu’l-luga*, 2/694.

<sup>31</sup> İsfahanî, *Müfredât*, 181-182.; Ayrıca zikir kavramıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Karakuş, *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur’an Kavramları*, 161-180.

Zikir kavramının tevhid olarak yorumlandığı ayet şöyledir: وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ “Lakin Sen onlara ve atalarına çok nimetler verdin, sonunda zikri unuttular.”<sup>32</sup> ayetindeki حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ “Sonunda zikri unuttular” ifadesi حَتَّى تَرْكُوا التَّوْحِيدَ “Sonunda tevhidi terk ettiler” şeklinde yorumlanmıştır.<sup>33</sup> Allah’ın verdiği nimetleri unutmak, Allah’ı unutmaktır. Bu da tevhidin terkedildiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla zikir kavramının tevhid olarak yorumlanmasının yerinde olduğunu ifade edebiliriz.

**1.2.4. Ahd:** Ahd, insanlar arasında yapılan sözleşme, yemin ve vasiyet anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Tevhid olarak yorumlanan ahd kavramı ayette şöyle geçmektedir: لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا “Rahmânın katında bir abit (söz) almış olandan başkaları şefaata edemezler.”<sup>35</sup> Ayetteki ahd kavramı müfessirler tarafından tevhid olarak yorumlanmış ve ahirette şefaatin ancak müminler yani kelime-i tevhidi söyleyenler için gerçekleşeceği ifade edilmiştir.<sup>36</sup> Başka bir görüşe göre “ahd” kavramı amel-i salih olarak yorumlanmıştır.<sup>37</sup> Ahd kavramının tevhid olarak yorumladığı bir diğer ayet ise Bakara 2/80. ayetidir.<sup>38</sup>

**1.2.5. Hak:** Hak kavramı batılın karşıtı olup “gerçek ve sabit olmak, doğru olmak, varlığı kesin olan şey” anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Literatürde birçok alanda kullanılan hak kavramı, tevhid olarak da tefsir edilmiştir. Nitekim bu ifade ayette şöyle geçmektedir.

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ

“Hak olan davet O’nadır. O’nun dışında yalvarıp durdukları ise onlara hiçbir şeyle cevap veremezler.”<sup>40</sup> Ayette ifade edilen “hak” kelimesi kelime-i tevhid olarak yorumlanmıştır.<sup>41</sup> Her ne kadar “hak” kelimesi tevhidi ifade etse de her hak kelimesini tevhid olarak yorumlamak zorlama bir yorum olmaktadır.<sup>42</sup> Tevhid her yönüyle haktır, fakat hak her yönüyle tevhid değildir.

<sup>32</sup> el-Furkan 25/18.

<sup>33</sup> Fîruzabadî, *Tenviru’l-mikbâs*, 301.

<sup>34</sup> İbn Manzur, *Lisânu’l-‘arab*, 1/102.

<sup>35</sup> Meryem 19/87.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/255; Begavî, *Me’alimu’t-tenzîl*, 3/252; Fîruzabadî, *Tenviru’l-mikbâs*, 259; Celaleddin Muhammed b. el-Mahallî- Celaleddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyutî, *Tefsiru’l-celaleyn* (Kahire: Daru’l-Hadis, ts..) 405; Nesefî, *Medariku’t-tenzîl*, 2/352.

<sup>37</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/256.

<sup>38</sup> Suyutî, *ed-Durru’l-mensur fi’t-tefsiri bi’l-me’sur* (Beyrut, ts.), 1/208.

<sup>39</sup> Razi, *Mubtaru’s-sihab*, 77.

<sup>40</sup> er-Ra’d 13/14.

<sup>41</sup> Ebu Zekerriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me’ani’l-kur’an* (Mısır: Daru’l-Misriyye, ts.), 2/61; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/ 398; Fîruzabadî, *Tenviru’l-mikbâs*, 206; Mahallî - Suyutî, *Tefsiru’l-celaleyn*, 324; Suyutî, *ed-Durru’l-mensur*, 4/628.

<sup>42</sup> Ahmet Çelik, “Kur’an’da ‘Tevhid’ Kavramının Semantik Alanları”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 17 (Erzurum, 2002), 134.

**1.2.6. Mekâlidu's-semavat-i ve'l-ard:** Mekâlid anahtarlar anlamına gelmektedir.<sup>43</sup> Anlam olarak göklerin ve yerin anahtarları anlamına gelen terkip ayette şöyle geçmektedir: لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ "Göklerin ve yerin anahtarları O'nundur."<sup>44</sup> Hz. Osman tarafından göklerin ve yerin anahtarının ne anlama geldiği, Hz. Peygamber'e sorulmuş. Hz. Peygamberde tevhid olarak açıklamıştır.<sup>45</sup> Ayrıca İbn Abbas tarafından göklerin anahtarının yağmur, yerin anahtarı ise nebat olduğu ifade edilmiştir.<sup>46</sup> Bunun yanında göklerin ve yerin anahtarı Mukatîl (ö. 150/767) ve Katade (ö.117/735) tarafından rızık ve rahmet olarak yorumlanmıştır.<sup>47</sup>

**1.2.7. Sıdk:** Türkçemizde dürüst olmak, doğru olmak şeklinde ifade edilen sıdk kavramı, duruma uygun hüküm ifade eden söz veya olaya mutabık olmasını ifade etmektedir. Sıdk kavramı sadece söz olarak değil, niyet ve davranış olarak doğru olmayı gerektirmektedir. Bu noktada hak (gerçeklik) kelimesi devreye girmektedir. Fakat hak daha geneldir. Hak, olayın bir yerde vuku bulması ile gerçekleşirken sıdk ise gerçekleşen olaydan doğru haberin alınmasıdır. Dolayısıyla doğruluğun nesnel yönü hak olurken söz yönü ise sıdk olmaktadır.<sup>48</sup>

Sıdk kavramının tevhid olarak yorumlandığı ayet şöyledir: وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ "Doğru olanı getiren ve onu tasdik edenler var ya, işte onlar müttakilerdir."<sup>49</sup> Müfessirler tarafından doğruyu getiren Cebaril, Hz. Peygamber, Kur'an olarak yorumlanırken onu tasdik edenler ise Hz. Ebu Bekir, bütün müminler şeklinde yorumlanmıştır. Getirilenin ise tevhid olduğu ifade edilmiştir.<sup>50</sup>

Yukarıdaki ayette geçen sıdk kavramı İbn Abbas tarafından kelime-i tevhid olarak açıklanırken<sup>51</sup> Mücahid ve Katade tarafından ise Kur'an olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanında diriliş ve karşılık günü yani kıyamet günü olabileceği de ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Ayrıca ayette geçen müttakiler kısmı ise, tevhidin zıttı olan şirkten kaçınmak olarak yorumlanmaktadır.<sup>53</sup>

<sup>43</sup> Muhammed b. Tahir İbn Âşur, *et-Tabrir ve't-tenvir* (Tunus: Daru Tunusiyye, 1984), 24/54.

<sup>44</sup> ez-Zümer 39/63.

<sup>45</sup> Razî, *Mefâitihü'l-gayb*, 27/471; Beydâvî, *Emvaru't-tenzil*, 5/47; Suyutî, *ed-Durru'l-mensur*, 7/247.

<sup>46</sup> Fîruzabadî, *Tenviru'l-mikbâs*, 391.

<sup>47</sup> Begavî, *Me'alimu't-tenzil*, 4/98.

<sup>48</sup> İbn Manzur, *Lisani'l-arab*, 9/193-198; Askerî, *Furuku'l-lugaviyye*, 1/48; Burhan Sümertaş, *Sıdkın Semantik Serüveni* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 23 vd.; Mustafa Çağrıncı, "Sıdk" *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/98.

<sup>49</sup> ez-Zümer 39/33.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/291-292; Matûridî, *Te'vilatü ehli's-sünne*, 8/681; Maverdî, *en-Nüket ve'l-'nyun*, 5/126; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/256.

<sup>51</sup> Fîruzabadî, *Tenviru'l-mikbâs*, 388.

<sup>52</sup> Maverdî, *en-Nüket ve'l-'nyun*, 5/126.

<sup>53</sup> Ebu Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. es-Sa'lebî, *el-Cevahiru'l-hisan fi tefsiri'l-kur'an*, (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2001), 5/81; Fîruzabadî, *Tenviru'l-mikbâs*, 388; Mahallî - Suyutî, *Tefsiru'l-celaleyn*, 611.

**1.2.8. et-Tayyibu mine'l-kavl:** et-Tayyibu mine'l-kavl ifadesi “sözün en güzeli” anlamına gelmektedir.<sup>54</sup> Tevhid olarak yorumlanan et-tayyibu mine'l-kavl ifadesi ayette şöyle geçmektedir.

وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ

“*Ve sözün en güzeline sevk edildiler. Ve de Hamîd olanın yoluna sevk edildiler.*”<sup>55</sup> Ayette geçen bu ifade, müfessirler tarafından kelime-i tevhid olarak açıklanmıştır.<sup>56</sup> Kanaatimizce de sözün en güzelinin kelime-i tevhid olması mümkündür. Çünkü tarih boyunca değişmeyen tek hakikat kelime-i tevhiddir. Sözün en güzeli aynı zamanda en yüce hakikattir.

**1.2.9. Akvam:** Akvam kavramı “diğer yollara göre en sağlam ve en doğru yol”<sup>57</sup> anlamına gelmektedir. Tevhid olarak yorumlanan bu kavram, ayette şöyle yer almaktadır. إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ “Gerçekten, bu Kur’an, insanları en doğru yola iletir.”<sup>58</sup>

Ayette geçen akvam kavramı, müfessirler tarafından tevhid olarak yorumlanmaktadır.<sup>59</sup> Zira insanın doğru yola girmesinin ilk adımı olarak tevhidi zikredebiliriz. Çünkü tevhide sarılan insanda bir rahatlama meydana gelmektedir. Maddî ve manevî düşmanlarına karşı, kendisinin kurtaracak yegâne kudrete kendisini raptetmiş olmaktadır.<sup>60</sup> Ayrıca tevhid sayesinde insan rabbine bir yakınlık sağlayabilir. Kul ile rabbi arasındaki münasebette, tevhidin en önemli rolü üstlendiğini ifade edebiliriz. Çünkü insanlık tevhide matuf bir şekilde hayat sürmekle cehennemden kurtulabilir.

**1.2.10. Savab:** Hatanın karşıtı olan savab kavramı, sözünde ve fiilinde doğru olmak anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Savab kavramının ahiret ile ilgili bir konunun işlendiği ayetler pasajında geçen لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا... “...Rabmân'ın iznini verdikleri dışında hiç kimse konuşamaz, o da doğruyu söyler.”<sup>62</sup> ayetinde yer almaktadır. Müfessirler tarafından ayette geçen “savab” ibaresi birkaç şekilde yorumlanmıştır. Fakat bu yorumların hepsi tevhide matuf bir şekildedir. Bu anlamları şöyle

<sup>54</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-'arab*, 1/564-567.

<sup>55</sup> el-Hac 22/24.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28/594; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'an'i'l-azim*, 5/408; Razî, *Mejâtîbu'l-gayb*, 23/216; Fîruzabadî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 279; Mahallî - Suyutî, *Tefsîru'l-celaleyn*, 436.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/392; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/225.

<sup>58</sup> el-İsrâ 17/9.

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/225; Fîruzabadî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 234; Nesefî, *Medarîku't-tenzîl*, 2/247.

<sup>60</sup> Said Nursî, *Mektubat*, (İstanbul: Rnk Yayınları, 2012), 223; Çelik, “Kur'an'da 'Tevhid' Kavramının Semantik Alanları”, 136.

<sup>61</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-'arab*, 1/535.

<sup>62</sup> en-Nebe 78/38.

sıralayabiliriz; kelime-i tevhid, dünyada hakkı söylemek ve onunla amel etmek, söz ve fiil de doğru olmak, konuşulacak olan tek şeyin kelime-i tevhid olduğudur.<sup>63</sup>

**1.2.11. Adl:** Adl kelime olarak “hak ile hükmetmek, istikametli olmak, doğru olmak, denk olmak, ölçülü hareket etmek, haksızlık yapmamak, ifrat ile tefrit arasında olmak, tarafsızlık, adil olmak, insafı olmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>64</sup>

Adl kelimesi de tevhid olarak yorumlanmıştır. Nitekim إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِي ذِي الْقُرْبَىٰ“<sup>65</sup> ayetindeki “adl” kelimesini Taberî (310/923) şöyle açıklamaktadır: Allah tarafından, Hz. Peygamber’e vahyedilen kitapta Allah, adaletli olmayı emretmektedir. Bu adalette insaf anlamına gelmektedir. Bu insafın içerisinde ise nimet vereni tanıma, iyiliklerine karşı şükretme ve O’na hamd etmek vardır. Böyle bir insaf ve dolayısıyla adaletin içerisinde şirkin yer alması uygun olmaz. Dolayısıyla bizim kelime-i tevhidi ifade edip, adalet kavramının içini doldurmamız gerekmektedir. Bundan dolayı “adl” kelimesi tevhid olarak yorumlanabilir.<sup>66</sup> Ayrıca Nahl suresinin 16/76. ayetindeki “adl” kelimesi de tevhid olarak yorumlanmıştır.<sup>67</sup>

**1.2.12. Va'zı vahide:** Anlam olarak “tek bir öğüt”<sup>68</sup> anlamına gelen va'zı vahide, ayette şöylegeçmektedir: قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ“<sup>69</sup> De ki: Size sadece bir tek va'zı edeceğim.”<sup>69</sup>

Maverdî (450/1059) bu konuda üç görüş olduğunu ifade etmektedir.

Birincisi: Allah'a itaattir.

İkincisi: Kelime-i tevhiddir.

Üçüncüsü ise Kur'an'dır. Çünkü Kur'an bütün va'zları kendinde toplamaktadır.<sup>70</sup> Diğer bir görüşe göre ise insanların içinde bulunduğu kötü durumdan kurtaracak, bütün kelimeleri içine alan ve şirki reddedip ulûhiyette tevhidi sağlayan tek bir söz vardır. O da لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ<sup>71</sup>

<sup>63</sup> Mücahid b. Cebr, *Tefsiru mücahid* (Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslamiyye, 1989), 696; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/178; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 6/190; Ebu İshak İbrahim b. es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-kur'an* (Lübnan: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002), 10/120; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/187-188; Neseî, *Medariku't-tenzil*, 3/593.

<sup>64</sup> Ferahidî, *Kitâbu'l-ayn*, 1/38-39; İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, 11/430.

<sup>65</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>66</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/267, 279.

<sup>67</sup> Fîruzabadî, *Tenviru'l-mikbâs*, 228.

<sup>68</sup> İbn Âşur, *et-Tabrir ve't-Tenvir*, 22/231-232.

<sup>69</sup> es-Sebe' 34/46.

<sup>70</sup> Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 4/455.

<sup>71</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/311; Fîruzabadî, *Tenviru'l-mikbâs*, 363.



**1.2.13. Kelimetun sevâ:** Bir diğer kavramımız ise kelimetun sevâdır. Kelimetun sevâ “tek bir söz, ortak bir söz” anlamlarına gelmektedir.<sup>72</sup> Bu kavram ayette şöyle ifade edilmektedir: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ

“De ki: Ey ehl-i kitap! Bizimle sizin aramızda ortak bir söze gelin: Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim. O'na hiçbir şeyi şerik kılmayalım. Ve Allah'ı bırakıp da bazıımız bazıımız rabler edinmesin...”<sup>73</sup>

Kelimetun Sevâ, toplumlardaki çoğulculuğa dokunmadan sadece Allah için vazgeçilmez unsur olan tevhid akidesi altında insanlığı bir arada yaşamaya çağırıştır. Bu terkip müfessirler tarafından tevhid olarak yorumlanmaktadır.<sup>74</sup> Zaten ayetin devamında şirke karşı tevhid vurgusu yapılmaktadır. Ayet her ne kadar Yahudi ve Hristiyanlar hakkında nazil olmuşsa da sebep-i nüzulün hususi olması hükmün umumi olmasına engel olmamaktadır. Bundan dolayı ayette sadece ehl-i kitap değil bütün insanlığın kastedildiğini ifade edebiliriz.

Maddi veya manevi amaçlar etrafından toplanan insanlar, birbiriyle kaynaşır ve ödevler karşısında bir bütün ve birleştirici bir güç haline alırlar.<sup>75</sup> İnsanlar her ne kadar yaşantı ve fikir bazında birbirlerinden farklı bir hayat yaşasalar da ortak paydalar etrafından toplanabilirler. Kişilerin farklılıklarını zenginlik olarak gördükleri takdirde insanlar barış ve huzuru sağlamış olurlar. Aksi takdirde herhangi bir birliktelik zemininden bahsetmek mümkün değildir. Tevhid bu noktada tüm insanları yakınlaştırabilir. Çünkü tevhid, tarih boyunca bütün dinlerin ortak mesajı olmuştur.

**1.2.14. Ma'ruf:** Ma'ruf kavramı lügat olarak “tanınan, bilinen, iyi muamele” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>76</sup> Kur'an, ma'ruf ve münker kavramlarını beraber kullanarak bir terkip haline getirmiştir. Kur'an'da ma'ruf ve münker kavramları terkip halinde 10 yerde geçmektedir.<sup>77</sup> Mesela كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ *“Siz, insanlar içinde meydana çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülüğten sakındırır ve Allah'a iman edersiniz.”*<sup>78</sup> ayetinde geçen ma'ruf tevhid, münker ise şirk şeklinde açıklanmıştır.<sup>79</sup> Çünkü ma'ruf yani iyiliğin en kemal noktası tevhid, münker yani inkarın ise en kötüsü ise şirk olduğundan dolayı, bu kavramlar müfessirler tarafından tevhid ve şirk şeklinde açıklanmış olabilirler.

<sup>72</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-'arab*, 14/412.

<sup>73</sup> Âl-i İmran 3/64.

<sup>74</sup> Matûridî, *Te'vilatü ehli's-sünne*, 2/393; Fîruzabadî, *Tenviru'l-mikbâs*, 49; Sabunî, *Safîvetu't-tefâsir*, 1/190.

<sup>75</sup> Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi,1982), 40.

<sup>76</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-'arab*, 9/236.

<sup>77</sup> Abdülhakî, *Mu'cemu'l-müfessres*, 458-459.

<sup>78</sup> Âl-i İmran 3/110.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/105; Matûridî, *Te'vilatü ehli's-sünne*, 2/454-455; Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/326; Fîruzabadî, *Tenviru'l-mikbâs*, 54; Mehmet Okuyan, *Kur'an'da Vucub ve Nezair* (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 198-200.



Burada açıklamaya çalıştığımız toplam 14 tane kavram, tarihi süreçte müfessirler tarafından tevhid olarak yorumlanmıştır. Kavramların ya bizzat kendisi veya neticesi itibariyle tevhid ile bağlantılı olduklarından tevhid olarak açıklanmışlardır. Fakat tevhid olarak yorumlanan kavramları yukarıdakilerle sınırlandırmanın yeterli olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü tevhid Kur'an'ın odak konu kavramı olduğu için ayetlerdeki kelime ve kavramlar tevhide göre pozisyon almaktadırlar. İslah etmeyi ifade eden kelime ve kavramlar tevhide yönlendirirken ifsad etmeyi ifade edenler ise şirkten sakındırmakla tevhide yönlendirmektedirler. Dolayısıyla Kur'an'daki her kelime ve kavramın tevhide matuf bir şekilde yorumlanabileceğini belirtmek mümkündür.

Tevhid olarak yorumlanan bazı kavramlar üzerinde durduktan sonra, şimdi de tevhidin Kur'an'ın odak konu ve kavram olmasını ele almaya çalışacağız.

## 2. Kur'an'ın Odak Konu ve Kavramı: Tevhid

Tevhid, nübüvvet ve ahiret konuları Kur'an'daki mevzularla sürekli temas halinde olmakta ve İslam âlimlerinin birçoğu tarafından Kur'an'ın ana konuları olarak kabul edilmektedir. Bu üç konunun dışındaki diğer konuların ise bu üç ana konuya tabi ve bağlantılı olduğu ifade edilmektedir.<sup>80</sup> Bu üç konuya her surede, toplu veya ayrıntılı bir şekilde değinilmektedir. Kur'an'ın bütününe serpiştirilen bu üç ana konu, hemen hemen bütün müfessirlere göre başta Fatıha olmak üzere her surede toplanmıştır.<sup>81</sup> Ayrıca müstakil olarak Kur'an'ın 112. suresi olan “el-İhlâs” suresi de Allah'ın esma ve sıfatlarını, tevhidin delillerini öz bir şekilde ifade etmesinden dolayı “Tevhid, Tefrid, Tecrid, el-Esas” gibi isimlerle isimlendirilmiştir.<sup>82</sup> Mâtürîdî(ö. 333/944) kelime-i tevhidi “İhlas” olarak adlandırılmakta ve bu kelimenin Allah dışındaki ilahları nefyettiğini ve bundan dolayı ihlas kelimesinin baştan sona tevhid olduğunu ifade etmektedir.<sup>83</sup>

Müelliflerin tamamı Kur'an'ın ana konularını tasnif ederken, ilk sırada tevhidi ifade etmişlerdir.<sup>84</sup> Çünkü tevhid, Kur'an'ın ilk ve en temel hedefidir. Bundan dolayı diğer ana ve tali konular

---

<sup>80</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Cevahiru'l-kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedide, 1981) 9-14; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulûmi'l-kur'an* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1972), 1/16-18, 269-270; Muhammed Abduh, *ed-Durus mine'l-kur'an* (Lübnan: Daru İhyai'l-Ulum, 1984), 25-30. ; Şehmuz Demir, *Kur'an'ın Temel Hedefi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 11-16; Bilgiz, *Hayat Rehberi Kur'an*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 24; Yılmaz, “Kur'an-ı Kerim'in Temel Muhtevası Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, (Erzurum, 2007), 203-219.

<sup>81</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 1/29; Yılmaz, *Kur'an'ın Konu Tertibi ve İçerik Tablîli* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 17.

<sup>82</sup> Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/357; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 9/6269.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Akaid Risalesi*, 6.

<sup>84</sup> bk.Gazzâlî, *Cevahiru'l-kur'an*, 9-14; Razi, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/141-147; Abduh, *ed-Durus mine'l-kur'an*, 26-27; Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-muhammedi* (Mısır: ez-Zehra'u li'l-Arabi, 1989), 80-82; Gazzâlî, *el-Mebâviru'l-hamse li'l-kur'ani'l-kerim* (Kahire: Dâru's-Sahve, 1989), 5-6, 9-11; Said Nursî, *İşârâtu'l-i'caz fi me'âni'l-icâz* (Ankara: Diyanet İşleri Başkan-

mutlak suretle tevhidle temellendirilmekte ve irtibatlandırılmaktadır. Kur'an'ı bir binaya benzetirsek, tevhid o binanın temeli olur. Eğer Kur'an'ı bir insana benzetirsek, tevhidin o insanın aklı ve kalbi olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an'da yer alan bütün kavramlar, verilmek istenen mesajlar sürekli Allah ve Allah'ın birliği yani tevhidin tesiri altındadırlar. Ayetlerin sibak ve siyakı veya mesajın götürdüğü niha-i nokta ya tevhidin bizatihi kendisi ya tevhidin çeşidi veya tevhidi tamamlayan unsurlar olmaktadır.<sup>85</sup> Çünkü Kur'an'ın odak konusu, Allah'ı tanıtmak ve Allah'a imanın ilk şartı olarak hiçbir şeyi O'na denk tutmamak yani tevhid inancına sahip olmaktır. Bundan dolayı Kur'an'daki bütün konu ve kavramlar, tevhid olgusunun etrafında şekillenmektedir. Örneğin ölçü ve tartıyla alakalı Şuarâ sûresinde geçen "Ölçüyü tam yapın, eksik verenlerden olmayın ve doğru terazî ile tartın, insanların eşyalarının değerini düşürmeyin, bozguncu kimseler olarak yeryüzünde karışıklık çıkarmayın" ifadelerinden hemen sonraki ayette "Sizi ve sizden önceki nesilleri yaratandan korkun"<sup>86</sup> şeklinde bir hatırlatma da bulunmaktadır. Mevzunun nihai noktasında her şeyin rabbi, yaratıcısı ve sahibinin Allah olduğu hatırlatılmış ve konu yaratılıştaki tevhide bağlanmıştır. Başka ayetler pasajında ise doğrudan tevhide vurgu yapılmış, göklerde ve yerdeki herşey ile birlikte dinin Allah'a ait olduğu, bundan dolayı da Allah'tan sakınmaları gerektiği belirtildikten sonra, insanlara verilen nimetlere ve onlara dokunan zararların giderilmesine rağmen, bir kısmının şirk koştuıkları ifade edilmiştir.<sup>87</sup> Bu ayetler pasajında tevhide değinen ayet şöyledir:

وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ

"Allah 'iki ilah edinmeyin, O ancak bir ilahdır. O halde yalnız benden korkun' buyurdu."<sup>88</sup>

İki ilahın edinilmemesi, tevhidin odak konu ve kavram olduğuna yönelik bir ifade olduğunu belirtmek mümkündür. Nitekim çok ilahlığın en asgarisi bile kabul edilmezken, bundan daha fazla olan çok ilahlık elbette kabul edilmeyecektir. Zira ibarenin devamı, Allah'ın tek olduğunu ifade etmektedir. Kâinattaki çok ilahlığı kabul etmek, aynı zamanda kâinatta çok irade sahibi olduğunu kabul etmek anlamına geldiği için, devamındaki ayette göklerdeki ve yerdeki her şeyin Allah'a ait olduğuna değinilerek başka varlıkların iktidarı reddedilmiştir. Dolayısıyla kulluk ve itaatın

lığı Yayınları, 2015), 98; Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev., Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 23-25; FazlurRahmân, *İslam*, çev., Mehmet Dag-Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, ts.), 49. Fazlur-Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 21-22.

<sup>85</sup> Muhammed b. Alauddin İbn Ebi'l-İzz el-Ezraî, *Şerhu'l-akadeti't-tahaviyye* (Beyrut: y.y., 1988), 89; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 41, 93, 119; Demir, *Kur'an'ın Temel Hedefi*, 11-16; Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 23.

<sup>86</sup> eş-Şuarâ 26/181-184.

<sup>87</sup> en-Nahl 16/51-54.

<sup>88</sup> en-Nahl 16/51.

dahi zorunlu olarak Allah'a yapılması gerektiğini ifade etmekle beraber<sup>89</sup> hem kâinatın hem de insan hayatının merkezinde tevhidin odak konu ve kavram olduğunu ifade edebiliriz.

Başka bir örnek ayet ise “birr ayeti” olarak meşhur olan Bakara 177. ayetidir. Ayette Allah katında asıl iyiliğin yüzlerin doğuya ve batıya yönelmesi olmadığı, asıl iyiliğin Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve bütün peygamberlere iman etmek, malı paylaşabilmek, namazı kılmak, sözünde durmak ve belalara karşı sabır göstermek olduğu ifade edilmektedir.<sup>90</sup> Bedenen değil, kalben Allah'a yönelmek şeklinde özetleyebileceğimiz bu ayette, inanılacakların içinde ilk olarak Allah'a iman yani tevhid gelmektedir. Tevhid odak kavram olduğu için, ilk olarak Allah'a iman olmazsa gerisine inanmak, kişiyi sorumluluktan kurtarmamaktadır. Bundan dolayı tevhid kavramının, Kur'an'da yer alan diğer kavramlara anlam ve değer kazandırıcı bir yapısı olduğunu vurgulayabiliriz.

“Kur'an'da bulunan bütün kelimeler, anahtar kavramlar ve konular, Allah düşüncesinin sürekli etkisindedirler. Dolayısıyla bu etkinin dışında kalabilecek bir alandan söz etme imkanı bulunmamaktadır. Yalnız inançla, din ve imanla ilgili olanlar değil, bütün ahlaki konu ve kavramlar, evlenme-boşanma, miras, ticaret, ticareti ilgilendiren borç, faiz, ölçü ve tartı gibi dünya hayatı ile ilgili görülebilecek olan tüm konular, bunun yanında toplumların varlık sahnesine çıkması, yükseliş ve çöküşü kozmik varlıkların hareketleri gibi olaylar Allah'a atfedilmektedir. Başka bir ifade ile anlatılan olayların tümü, dini alana çekilerek ve dini alanla ilişkilendirilerek aktarılmaktadır. Zira Kur'an'ın kullandığı dil, tasvir edici değil anlam verici bir niteliğe sahiptir.”<sup>91</sup>

Tevhid Allah için vazgeçilmez esastır. Allah kullarının kendisine karşı yaptıkları bütün hataları affedebileceği fakat tevhid unsurunu bozan şirk, asla affetmeyeceğini şöyle ifade etmektedir:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

“Mubakkak ki Allah, kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışındakileri ise dilediği kimse için bağışlar. Her kim Allah'a şirk koşarsa pek büyük bir günah ve iftira etmiş olur.”<sup>92</sup>

Şirk, tevhid kavramının zıttıdır.<sup>93</sup> Kavramsal olarak ش ر ك ş-r-k fiilinden mastar olup, lügatte “ortak koşmak, ortak olmak, ortaklık” gibi anlamlara gelmektedir. Şirk koşana “müşrik” denilirken, şirk koşulan ise “şerik” şeklinde ifade edilmektedir. Şirket kelimesi de “ş-r-k” fiilinden

<sup>89</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/406.

<sup>90</sup> el-Bakara 2/177.

<sup>91</sup> Demir, *Kur'an'ın Temel Hedefi*, 12.

<sup>92</sup> en-Nisâ: 4/48, 116.

<sup>93</sup> Macit, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, 17; Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, 303; Mustafa Aydın, *Kur'ânî Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 35; Ramazan Korkmazgöz, “Tevhidi Bozan Bir Olgu Olarak Şirk: Kur'an'da Şirkin anlam Alanı” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/1 (2020), 74-82; Karakuş, *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*, 50.

türemiş olup, iş hayatındaki ortaklık anlamında kullanılmaktadır. Toplumda bir şeyin ortak olması için de kullanılır. Mesela farz olan ibadetlere herkes sorumluluk açısından müşterek yani ortaktır. Kardeşler için anne ve baba müşterek yani ortaktır. Çünkü bütün kardeşler anne ve babaya mensub olma cihetinden ortaktırlar. Diğer bir ortak olma ise miras ve alış-veriş işlemlerinde yapılmaktadır.<sup>94</sup> Bunun yanında Hz. Peygamber (s.a.s) Müslümanların üç şeyde ortak olduğunu ifade ederken, ş-r-k fiilinin cem'i teksiri olan شُرَكَاء fiili kullanılmaktadır. “Müslümanlar üç şeyde ortaktırlar. Bunlar: ot, su ve ateştir.”<sup>95</sup>

Şirk kavramı terim olarak “Allah’ın ulûhiyetinde ortağı, dengi veya benzerinin bulunduğuna inanmak”<sup>96</sup> olarak tarif edilebilir. Ş-r-k isim ve fiil türevleriyle beraber Kur’an’da, toplam 171 defa geçmektedir.<sup>97</sup> Bu kavramının Kur’an’daki muhtevası şu kavramlarla ifade edilmektedir: Küfüv (denk tutmak), misl (benzer, eş), velî/vâlî (dost), nid (özünde benzeri), şefî’ (şefaathçi), şehîd (yardımcı, lehte şahitlik yapan)<sup>98</sup> Kur’an’da şirkin tanımlamaları ise şu şekilde ifade edilmektedir. Büyük günah,<sup>99</sup> büyük zulüm,<sup>100</sup> cehalet,<sup>101</sup> apaçık sapıklık,<sup>102</sup> alçaklık,<sup>103</sup> zanna uyma,<sup>104</sup> dünya hayatına düşkünlük,<sup>105</sup> olarak kullanılmıştır. Şirkin çeşitleri ise büyük şirk, yaratılmışlara aşırı hürmet, gaybın bilinmesi, günahsızlık-şefaath, riya ve menfaat olarak ifade edilmiştir.<sup>106</sup>

Allah ile insanlar arasında yapılan ve ilk sözleşme diye tanımlayabileceğimiz bezm-i eleste,<sup>107</sup> Allah insanlardan kendisine karşı asla şirk koşulmamasını istemiştir.<sup>108</sup> Ayrıca tevhid ilkesinin korunması açısından Hz. Peygamber tarafından Allah’tan başkası adına yemin edilmesi<sup>109</sup> ve İslam’ın ilk dönemlerinde kabir ziyaretleri yasaklanmıştır.<sup>110</sup> Çünkü yaşamında veya vefatından sonra

<sup>94</sup> Ferahidî, *Kitâbu'l-ayn*, 5/293; İbn Manzur, *Lisânu'l-‘arab*, 10/448-450; Fikret Şanlıbaba, *Mülküm Karıştırılması* (Ankara: Nuhbe Yayınları, 2019), 12; Tunç, “Şirk (Ortaklar Edinmek) ve Günah Problemi”, 29.

<sup>95</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru İhya-i Kutubî'l-Arabi, ts.), “Rahun”, 16; Ebu Davud Süleyman b. İshak es-Sicistani el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.) “İcâre”, 26.

<sup>96</sup> bk.: Bekir Topaloğlu vd., *İslam’da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010), 83-100; Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/193-198.

<sup>97</sup> Abdülhakî, *Mu’cemu'l-müfres*, 379-381. Örnek olarak bk.:el-Bakara 2/96, 105, 135, 221; Âl-i İmran 3/64, 95, 151, 186; en-Nisâ 4/36, 48, 62, 116; el-Mâide 5/72, 82....

<sup>98</sup> İsfahanî, *Müfredât*, 280, 285, 450, 482, 508, 581.

<sup>99</sup> en-Nisâ 4/8.

<sup>100</sup> Lokmân 31/13.

<sup>101</sup> el-Enbiya 21/24.

<sup>102</sup> en-Nisâ 4/116.

<sup>103</sup> el-A’raf 7/52.

<sup>104</sup> el-En’am 6/116.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/96.

<sup>106</sup> Topaloğlu vd., *İslam’da İnanç Esasları*, 83-98; Korkmazgöz, “Tevhidi Bozan Bir Olgu Olarak Şirk: Kur’an’da Şirkin anlam Alanı”, 74-82.

<sup>107</sup> Bezm-i elestele ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Karakuş, *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur’an Kavramları*, 46-52.

<sup>108</sup> A’raf 7/172-173.

<sup>109</sup> Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998), “Nüzûr ve Eyman”, 8.

<sup>110</sup> Tirmizî, “Cenâ’iz”, 61; Ebu Davud, “Cenâ’iz”, 81.

Allah'tan başkasına mahlûkat üstü bir konum verilmesi veya ibadet derecesinde saygı duyulması tevhidi bozan davranışlar olmaktadır. Bütün peygamberlerin tebliğlerindeki ortak noktanın tevhid ve ardından ihlasla sadece Allah'a ibadet etmektir. İhlâslı olmanın ve ibadetlerin makbul olmasının şartı tevhid akidesinin sağlam olmasından geçmektedir.<sup>111</sup>

İslam'ın özünü, çekirdeğini oluşturan tevhid, Müslümanların hayatlarını bütün yönleriyle kuşatmıştır. Kelime-i tevhid, İslam'ın mana ve mefhumunun toplandığı en veciz ifade olmaktadır.<sup>112</sup> Nitekim dine girmenin ilk şartı, kelime-i tevhidi ifade edip kabullenmektir. Kelime-i tevhid ilahları, nidleri (denkleri), tağutları ve rableri nefyederken kâsd (sadece O'na yönelmek), ta'zim, havf ve recâyı da ispat etmektedir.<sup>113</sup>

Nihai olarak tevhid ve tevhidin anlam haritası, Kur'an'ın odak konu ve kavramıdır. Bütün ayet pasajlarının oluşturdukları mesajlar, tevhid temelli mesajlardır. Ayetlerin sîbak-siyakı, yönlendirici-uyarıcı-öğüt verici veya götürdüğü nihai sonucun her zaman tevhide matuf bir şekilde işlendiğini ifade etmek mümkündür. Ayetlerin mesajı tevhid üzerinden verildiği gibi, bazen de karşıt anlamlısı olan şîrk üzerinden verilerek insanları tevhide yönlendirmektedir. Nitekim Allah-insan ilişkisinde ilk antlaşmanın gündemi tevhid-şîrk eksenindedir. Dolayısıyla Kur'an'ın insanları şîrke karşı uyarısı yine tevhide yönlendirmek olarak belirtmek mümkündür.

### **3. Diğer Amellere Anlam ve Değer Katması Yönüyle Tevhid**

Tevhid, ilahi mesajın yönlendirici ana umdesi olduğu gibi aynı zamanda diğer amellere değer kazandırıcı bir ilkesidir. Çünkü nasların mesajı ilahi nitelikli olduğundan dolayı hiçbir zaman tevhid ilkesine aykırı olmamıştır. Bundan dolayı da bütün mesajlar, tevhid ilkesinin etrafında şekil almış ve değer kazanmıştır. İnsanlar da tarih boyunca tevhide verdikleri cevaplara göre anlam ve değer kazanmışlardır. Tevhid temelli olmayan hiçbir amel, Allah katında değer ifade etmemektedir. Çünkü şîrk ile ilintili olan ameller, şîrk temeli üzerine bina edildikleri için anlam ve değer kaybına uğramaktadır.<sup>114</sup>

Kişinin hayatı boyunca yaptığı amellerin, Allah katında bir değerinin olması için, amellerinin tevhide matuf bir şekilde yapılması gerekir. Dolayısıyla yapılan amelin, inanç boyutunda tevhidin olması gerekmektedir. Aksi takdirde ameller, Allah katında bir anlam ve değer ifade etmeye-

<sup>111</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an*, 21/513; Matûridî, *Te'vilatü eblî's-sünne*, 9/111-112.

<sup>112</sup> Philip Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev., Salih Tuğ (İstanbul: İFAV, 1980), 194; Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, 159.

<sup>113</sup> Muhammed b. Abdulvahap, *Tevhid Risaleleri Külliyyatı*, çev. Heyet (İstanbul: Neda Yayınları, 2019), 15-158.

<sup>114</sup> Cihat Tunç, "Şîrk (Ortaklar Edinmek) ve Günah Problemi", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2001), 29.

ceklerdir. Örneğin Allah'ın ayetlerini ve Allah ile karşılaşmayı inkar edenlerin yaptıkları amellerin boşa gideceğini Kur'an şöyle ifade etmektedir:

أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا

“İşte onlar, Rablerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr etmişlerdi. Böylece amelleri boşa gitti. Artık kıyamet günü onlara hiçbir önem vermeyiz.”<sup>115</sup>

Müslümanların amelleri tevhid merkezli olduğu için Allah katında bir anlam ve değer ifade etmektedir. İnkârcıların amelleri ise tevhidin karşıtı olan şirk ile ilintili olduğundan dolayı bir anlam ve değer kazanmamaktadır. Bu durum, Kur'an'ın “İnsan için ancak çalıştığı vardır”<sup>116</sup> ifadesi ile çelişiyor gibi görünse de amellerin anlam ve değer kazanması ile amellerin karşılığının alınması farklı bir durumdur. Örneğin günümüzde Müslüman olmayanlar daha çok çalışmakta ve karşılığında da Müslümanlara hâkimiyet ve üstünlükle veya dünyada bir menfaat ve az bir rahatlık elde etmektedirler. Ama çalışmalarının ahirete yönelik bir değeri yoktur. Mekke müşrikleri Kâbe de ibadet ediyorlardı, fakat Kur'an onların bu ibadetlerini ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibaret olduğunu<sup>117</sup> ifade ederek yapılan ibadetlerin herhangi bir anlam ve değer kazanmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla inkârcıların yaptıkları amellerle bu dünyada bir menfaat elde edebilirler fakat ahirette amelleri kendilerine herhangi bir fayda sağlamayacaktır.<sup>118</sup>

Kur'an'da salih ameller yani Allah katında makbul ve değeri olan ameller, ifade edilmeden önce iman/tevhid şart koşulmuştur. Yani tevhid olmazsa yapılan ameller herhangi bir şey ifade etmemektedir. Zira Kur'an'da önce iman hemen ardından da salih amel toplamda 58 defa beraber zikredilmiştir.<sup>119</sup>

“Bir amelin, davranışın, amel-i salih olarak adlandırılabilmesi için bazı şartlar gereklidir. Bu şartlar, iman, ilahi hükümlere uygunluk, samimiyet, iyi niyet ve Allah'ın rızasının talep edilmesidir. Binaenaleyh iman ederek kitap ve sünnete uygun davranışta bulunma, amellerin salih olabilmesinin olmazsa olmaz şartıdır.”<sup>120</sup>

Allah başka bir ayette iman etmeyenlerin amellerinin boşa gideceğini şöyle ifade etmektedir: *فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا* “İşte bunlar iman etmediler. Allah da amellerini boşa çıkardı.”<sup>121</sup> Ayetin

<sup>115</sup> el-Kehf 18/105.

<sup>116</sup> en-Necm 53/39.

<sup>117</sup> el-Enfâl 8/35.

<sup>118</sup> bk.: Musa Bilgiz, “Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 20 (Erzurum, 2003), 135-151.

<sup>119</sup> Abdülhakî, *Mu'cemu'l-müfides*, 81-86.

<sup>120</sup> Bilgiz, “Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi”, 137.

<sup>121</sup> el-Ahzâb 33/19.



sibak ve siyakı münafıkların savaş esnasındaki tavırlarından ve dünya malına olan düşkünlükleri ile cimriliklerinden bahsetmektedir. Allah gerçekten iman etmedikleri için, istemeyerek yaptıkları amellerini boşa çıkarmıştır. Çünkü kendilerinde tevhidi bozan bir unsur olan münafıklık durumları vardı.<sup>122</sup> Nihai olarak amellerin anlam ve değer ifade etmesi için tevhid ekseninde olması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.

Tevhidin anlam ve değer kazandırdığı bir diğer mevzu ise akrabalık bağlarıdır. Tevhid kan bağından daha kuvvetlidir ve Allah katında makbul olan manevi kardeşlik bağıdır. Örneğin Hz. Nuh'un (as) oğlu kendisine inanmamıştı. Tufanda oğlu boğulunca Hz. Nuh (as) oğlunun durumuna üzülmüş ve Allah'a niyazda bulununca Allah O'nun aile efradından olmadığını şöyle ifade etmiştir:

قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ

“Allah dedi: Ey Nuh! O, senin ehlinden değildir. Çünkü o, salib olmayan bir ameldir...”<sup>123</sup> Halbuki Hz. Nuh (as) ile oğlu arasında kan bağı bulunmaktaydı. Ama Allah tevhid ile iletişimini kesenin akrabalık bağlarını da kesmiştir. İbn Abbas (ö. 68/687), Sa'id b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücahid (ö. 103/721) ve İkrime'nin de (ö. 105/725) içinde bulunduğu ağırlıklı görüşe göre ‘O, senin ehlinden değildir.’ ifadesinden kastedilen anlamın din olgusu olduğudur. Anlam itibariyle لَيْسَ مِنْ أَهْلِ دِينِكَ إِنَّهُ “O senin dininden değildir.” anlamından söylenmiş bir ifadedir. Ayette ise “din” kelimesi hafz edilmiştir.<sup>124</sup> Cumhurdan ayrı olarak Dehhâk (ö. 105/725) ise “O senin ehlinden değildir.” ifadesinin “O senin velayetin altında değildir.” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>125</sup>

İman olmadığı takdirde, mümin ile kâfir arasındaki manevi kardeşlik bağı kesilir.<sup>126</sup> Çünkü asıl olan kan bağı değil iman bağı olduğu için küfür üzerine ölen peygamber oğlu da olsa, Allah katında herhangi bir değer ifade etmemektedir. Dolayısıyla amellerin anlam ve değer kazanması için tevhid ilkesine aykırı olmaması gerekmektedir. Sonuç olarak, tevhidin amellere ve akrabalıklara anlam ve değer kazandırmasında odak konu ve kavram olduğu görülmektedir. Kur'an'ın amellerin anlam ve değer kazanmasının tevhide bağlı olmasını belirtmesi, tevhidin her alanda odak konu ve kavram olduğuna vurgu yaptığını ifade edebiliriz.

<sup>122</sup> Fahrüddin er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1999), 25/162-163; Muhammed Ali es-Sabunî, *Safvetu't-tefsîr* (Kahire: Daru's-Sabuni, 1997), 2/473-474.

<sup>123</sup> el-Hûd 11/46.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/344, 346; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 2/476; Ebu'l-Ferec Cemaleddin b. Abdurrahmân b. Ali Muhammed el-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, 2001), 2/377; Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/357; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/46.

<sup>125</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/345.

<sup>126</sup> Beydâvî, *Emvaru't-tenzîl*, 3/136.



#### 4. Peygamberlerin Ortak Çağrısı

Tarih boyunca bütün ilahi mesajların odak noktası tevhid olmuştur. Tevhid, ilahi mesajların çekirdeğini, özünü oluşturan en önemli niteliktir. Bundan dolayı vahiy ve insanın iletişime geçtiği ilk günden itibaren tevhidin önemini hiçbir zaman kaybetmediğini ifade edebiliriz. Çünkü bütün peygamberler ilahi mesajları getirdikleri toplumlara Allah'tan başka ilah olmadığını, mutlak güç sahibi olarak Allah'ı tanıtmışlar ve tevhidin eyleme dönüştüğü ibadetlerin ise sadece O'na yapılmasını talep etmişlerdir. Mesela bir ayette Allah tevhidin bütün peygamberlerin ortak ana mesajı olduğunu şöyle ifade etmektedir:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ

*“Senden önce hiçbir peygamber göndermiş olmayalım ki ona, ‘Bende başka ilah yoktur, o halde sadece bana ibadet edin’ diye vahdetmiş olmayalım.”<sup>127</sup>*

Ayet peygamberlerin, dolayısıyla da dinlerin “tevhid” odak konu ve kavramında buluşmalarını gösteren güçlü delillerdendir. Ayrıca ayet umum ifade etmektedir. Kendisine kitap verilen veya verilmeyen şekilde bir ayırmda bulunmak doğru değildir. Daha önce gelmiş geçmiş bütün peygamberleri kapsamaktadır.<sup>128</sup> Başka bir ayette ise ibadetlerin Allah'a yapılması ve tagutlardan kaçınılması şeklinde tevhide vurgu yapılmaktadır.

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ

*“Muhakkak ki biz her ümmete, ‘Allah’a kulluk edin, tagutlardan uzak durun’ diyen bir elçi gönderdik.”<sup>129</sup>*

Ayette yer alan tâgut, kelime olarak Allah dışında ibadet edilen her şey, şeytan, put, ehl-i kitabın muradı gibi anlamlara gelmektedir.<sup>130</sup> Peygamberlerin insanlara ilettikleri bu mesajlar, tevhidin özünü oluşturmaktadır.<sup>131</sup> Peygamberler değişse de ortak mesaj olan tevhidin hiçbir zaman değişmediği görülmektedir. Kur'an peygamberlerin muhataplarına ilettikleri bu tevhid mesajlarını nazara verirken bazı peygamberlerin isimlerini de zikretmektedir. Örneğin Hz. Nuh (as) kavmini Allah'a ibadete davet ederken O'ndan başka ilahın olmadığını ifade ederek, ibadetleri tevhide bağlamıştır.

<sup>127</sup> el-Enbiya 21/25.

<sup>128</sup> İbn Âşur, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 17/48; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 3/673.

<sup>129</sup> en-Nahl 16/36.

<sup>130</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/444.

<sup>131</sup> Matûridî, *Te'vilatu ehlî's-sünne* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6/502.

قَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ

*“Muhakkak ki biz Nuh’u kavmine gönderdik o da dedi ki: Ey kavmim! Allah’a ibadet edin. Sizin O’ndan başka bir ilâhımız yoktur.”*<sup>132</sup>

Bunun yanında Ad kavmine Hud (as), Semud kavmine Salih (as), Medyen halkına da Şu-ayb (as) aynı ifadelerle muhataplarına “tevhid” merkezli tebliğlerini yapmışlardır.<sup>133</sup> Yukarıda verdiğimiz ve referans gösterdiğimiz ayetlerde, Allah’tan başka ilahın olmadığı vurgulanması tevhidi ifade etmektedir. Zira tevhidin esas noktası, Allah’tan başka ilahın olmamasıdır. Dolayısıyla ilahi mesajın iletilmesinde odak konu tevhid olmuştur. Şunu da ifade etmek gerekir ki bütün semavi inançlarda tevhidin özü aynı olmaktadır.<sup>134</sup> Fakat tarihsel süreç içerisinde tevhide farklı yorumlar yapılmış ve bunun teorikteki farklılığı, pratik hayatta tezahürleri ortaya çıkmıştır. Bu farklılıktan dolayı semavi dinlerin ayrılan yönleri temelde tevhide olan yaklaşımlardan kaynaklandığını ifade edebiliriz. Halbuki bütün inançlara ilka edilen tevhidin aynı olduğu ayette şöyle vurgulanmaktadır:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ  
وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

*“Nuh’a bildirdiğini -ki o sana vahyettiğimiz ve ayrıca İbrahim, Musa ve İsa’ya da bildirdiğimizdir- size de bir yol kıldı ki, dini dosdoğru yaşayın ve onda ayrılığa düşmeyin! Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol kıldık. Onlara davet ettiğin şey müşriklere ağır geldi. Allah, dilediğini seçer. Ve kendine yönelen kimseyi ona sevke eder.”*<sup>135</sup>

Allah daha önceki kavimlere emrettiği inanç esaslarının aynısını Müslümanlara da emretmektedir. Dolayısıyla bu inanç esaslarından olan tevhidin özünü aynen koruyarak gönümüne kadar geldiğini ifade edebiliriz. Tevhid odak kavramının yanında temel ahlak ilkeleri, namaz ve evlilikle ilgili hükümler vb. normlar peygamberler tarafından toplumlarına tebliğ edilmiştir; fakat bunların başında tevhid gelmektedir.<sup>136</sup>

Dolayısıyla bütün peygamberlerin ortak mesajı tevhid olduğu gibi semavi dinlerin de ortak yönleri olarak tevhidi belirtmek mümkündür. Dolayısıyla tevhid tüm insanlığın yakınlaştırmacı ilkesi olabilir. Çünkü tarih boyunca zaman zaman yenilenen ilahi hitabın değişmeyen ilkesi tevhid ol-

<sup>132</sup> el-A’raf 7/59.

<sup>133</sup> el-A’raf 7/65, 73, 83.

<sup>134</sup> Şaban Ali Düzgün, “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2005), 3-20.

<sup>135</sup> eş-Şûra 42/13.

<sup>136</sup> Matûridî, *Te’vilatu eblî’s-sünne*, 9/111; Nasr Muahmmmed b. Ebu Leys es-Semerkindî, *Babru’l-ulum* (Beirut: Daru’l-Fikr, 1996), 3/ 239; Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/737.

muştur. Bundan dolayı tevhid bütün peygamberlerin ortak çağrısı olduğu gibi, peygamberlerin çağrılarını dayandırdıkları kitaplarında odak konu ve kavramı olduğu kanaatindeyiz.

### **Sonuç**

Kur'an bireyin düşüncesine tevhid, hayatına istikamet vermektedir. Düşüncelerini ve hayata bakışlarını Kur'an merkezli yapılandıran toplumlar, tevhid olgusu üzerinden bir hayat sürdürmektedirler. Çünkü tevhid, bütün zamanların değişmez yegâne hakikatidir. Hayatın odak konusu ve kavramı olmakla beraber, insanlık ailesinin mazi ve müstakbelini inşa eden önemli bir kavramdır. Gökerin ve yerlerin değişmez temel kanunu, madde ile mananın mefhumudur. Tevhid geçmişte yapılmış olan bir nitelik değil her an ve zamanda aktif olan bir olgudur.

Tarihsel süreç içerisinde Kur'an'da müfessirler tarafından tevhid olarak yorumlanan bazı kavramların olduğunu görmekteyiz. Bunlar; amel-i salih, hüda, zikir, ahd, hak, mekâlidu's-semavati ve ard, sıdk, et-tayyibu mine'l-kavl, akvam, savab, adl, va'zı vahide, kelimetun sevâ ve ma'ruf kavramlarıdır. Kavramların ya bizzat kendisi veya neticesi itibariyle tevhid ile bağlantılı olduklarından, tevhid olarak yorumlanmış olabilir. Fakat tevhid olarak yorumlanan kavramları bunlarla sınırlandırmanın yeterli olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü tevhid Kur'an'ın odak konu ve kavramı olduğu için bütün ayetlerle bağlantılı olmaktadır. Bundan dolayı da her kelime ve kavramın tevhide matuf bir şekilde yer aldığını ifade edebiliriz.

Müfessir ve müellifler tarafından Kur'an'ın ana konuları tasnif edilirken tevhid, nübüvvet ve ahiret konuları ilk sırada yer almaktadırlar. Bu üç konu, Kur'an'daki diğer konularla sürekli temas halinde olup diğer konuları yönlendirmektedir. Ana konuların başında gelen tevhid ise diğer iki ana konu başta olmak üzere tüm konuların yönlendirici ana etkeni olmaktadır. Çünkü tevhid, Kur'an'ın ilk ve en temel hedefidir. Bundan dolayı diğer ana ve tali konular mutlak suretle tevhid ile temellendirilmekte ve irtibatlandırılmaktadır. Kur'an'ı bir binaya benzetirsek tevhid o binanın temeli olur. Eğer Kur'an'ı bir insana benzetirsek, tevhidin o insanın aklı ve kalbi olduğunu belirtebiliriz.

Allah-insan ilişkisinde ilk antlaşmanın gündemi tevhid-şirk eksenindedir. Allah kullarının kendisine karşı yaptıkları bütün hataları affedebileceği, fakat tevhid unsurunu bozan şirki asla affetmeyeceğini ifade etmektedir. Allah ile insanlar arasında yapılan ve ilk sözleşme diye tanımlayabileceğimiz bezm-i eleste, Allah insanlardan kendisine karşı asla şirk koşulmamasını istemiştir. Ayrıca tevhid ilkesinin korunması açısından, Hz. Peygamber tarafından Allah'tan başkası adına yemin edilmesi yasaklanmış ve İslam'ın ilk dönemlerinde kabir ziyaretleri yasaklanmıştır. Dolayı-

ıyla Kur'an'ın insanları şirke karşı uyarısının yine tevhide yönlendirmek amacı taşıdığını belirtmek mümkündür. Nihai olarak tevhidin Kur'an'ın odak konu ve kavramı olduğunu ifade edebiliriz.

Kur'an'da amellerin, nasların odak kavramı olan tevhide değinmekle bir anlam kazanacağı prensibi üzerinde durulmaktadır. Tevhide aykırı inançları olan müşriklerin amellerinin herhangi bir kıymetinin olmaması bunu açıkça göstermektedir. Çünkü ibadetler emredilirken “*tek olan Allah'a ibadet edilmesi*” şeklindeki emirde ibadetler tevhid merkezli olduğunda bir anlam ve değer kazandığı göze çarpmaktadır. Bu noktada nasların mesajına şekil veren odak konu ve kavram tevhiddir. Çünkü nasların mesajı ilahi nitelikli olduğundan dolayı, hiçbir zaman tevhid ilkesine aykırı olmamıştır. Bundan dolayı da bütün mesajlar tevhid ilkesinin etrafında şekil almış ve değer kazanmıştır.

Müslümanlar olarak tevhid ilkesine matuf bir şekilde yaşamamıza rağmen diğer toplulukların gerisinde kalmamız tevhide olan yanlış yaklaşımımızdan kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü Allah'ın kanunu “*insan için ancak çalıştığı vardır.*” şeklindedir. Amellerimiz Allah katında değerli olabilir. Fakat dünyada üstün olacağımız anlamına gelmemektedir. Çünkü dünyada üstünlük kazanmanın ilkesi çalışmaktır. Allah çalışanı üstün kılar.

Tarih boyunca ilahi mesajların ortak noktası tevhid kavramı olmuştur. Bu kavram ilahi mesajların özünü oluşturan en önemli faktördür. Bundan dolayı hiçbir zaman önemini yitirmemişti. Nitekim elçilerin tamamı muhatap kitlelerine tevhid kavramını anlatmışlar ve tevhidin eylem boyutu olan ibadetlerin ise sadece Allah'a yapılması yönünde telkinde bulunmuşlardır. Elçiler zamanla değişmiş fakat odak konu ve kavram olan tevhid hiç bir zaman değişmemiştir. Bundan dolayı da tevhid, tüm insanlığı birbirine yakınlaştıracı ilkesi olabilme kapasitesine haiz bir kavramdır.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

Nihat DEMİRKOL – Hasan YILMAZ

**Finansman / Funding:**

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

**Yazar Katkıları / Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması / *Conceiving the Study* : ND (%60), HY (%40)

Veri Toplanması / *Data Collection* : ND (%70), HY (%30)

Veri Analizi / *Data Analysis* : ND (%50), HY (%50)

Makalenin Yazımı / *Writing up* : ND (%70), HY (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / *Submission and Revision* : ND (%60), HY (%40)

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / *The authors declare that they have no competing interests.*

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *ed-Durus mine'l-kur'an*. Lübnan: Daru İhyai'l-'Ulum, 1984.
- Abdulkakî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfreh li elfazî'l-kur'ani'l-kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadis 1946.
- Altuntaş, Halil. "Kur'an Söyleminde Tevhid İlkesi". *Hız. Peygamber Tevhid ve Vahdet*. Ankara: DİB Yayınları, (2016), 21-31.
- Askerî, Ebu Hilal. *Mu'cemu furuku'l-lugaviyye*. b.y.: Müessesetu Neşri'l-İslamiyye, 1992.
- Aydın, Mustafa. *Kur'ânî Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Begavî, Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'alimu't-tenzil*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999.
- Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said Muhammed. *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1998.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'ı Tanımak Tarih-Dil-Yorum*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Bilgiz, Musa. *Hayat Rehberi Kur'an*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi". *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*. 20 (Erzurum, 2003), 126-155.
- Cürcanî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rifat*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Çelik, Ahmet. "Kur'an'da 'Tevhid' Kavramının Semantik Alanları". *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*. 17 (Erzurum, 2002), 121-144.
- Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Temel Hedefi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Demir, Yılmaz. Şehmus –Hasan, "Kur'an'ı Konu, Kavram ve Sure Tefsirine Metodik Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi*. 7/14 (Erzurum, 2003), 113-124.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 3/1 (2005), 3-21.
- Ebu Davud, Süleyman b. İshak es-Sicistani. *es-Sünen*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretu'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-Melayin, 1987.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbu'l-luga*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001.
- Ezraî, Muhammed b. Alauddin İbn Ebi'l-İzz. *Şerbu'l-akadeti't-tabaviyye*. Beyrut: y.y. 1988.
- Farabî, Ebu İbrahim İshak b. İbrahim. *Mu'cemu divani'l-edeb*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 2003.
- Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyad. *Me'ani'l-kur'an*. Mısır: Daru'l-Mısıriyye, ts.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
- Fazlurrahman, *İslam*. çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Selçuk Yayınları, ts.
- Ferahidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*, Bağdat: Mektebetu'l-Hilal, 1985.
- Fîruzabadî, Tahir b. Muhammed. *Tenviru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas*. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Ahmed. *Cevabiru'l-kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedide, 1981.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev., Salih Tuğ, İstanbul: İFAV. Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Hitti, Philip Khuri. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev., Salih Tuğ, İstanbul: İFAV, 1980.
- İbn Aşur, Muhammed b. Tahir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru Tunusiyye, 1984.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev.: Süleyman Ateş İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbnu'l- Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin b. Abdurrahman. *Zâdi'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, 2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-kur'an'i'l-azîm*. Riyad: Daru't-Tayyib, 1999.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabi, ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Cemaluddin el-Ensari. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerriyya. *Mu'cemu mekayisi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Rağîb el-İsfehanî. *Müfredâtu elfazî'l-kur'an*. nşr. Nedim Mar'şlî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Karakuş, Abdulkadir. *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.



- Karakuş, Abdulkadir. *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kırca, Celal. "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi". *Kur'an Mesajı; İlmî Araştırmalar Dergisi*. 1/9 (1998), 34-60.
- Kılıç, Sadık. "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 9/1-4 (1996), 103-114.
- Korkmazgöz, Ramazan. "Tevhidi Bozan Bir Olgu Olarak Şirk: Kur'an'da Şirkin anlam Alanı" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. (2020), 55-94.
- Karagöz vd., İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kubat, Mehmet. *Kur'an'da Tevhid*. İstanbul: Beka Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Macit, Nadim. *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Matbaacılık, 1992.
- Mahallî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. Celaleddin Muhammed b. es-Suyutî. *Tefsiru'l-celaleyn*. Kahire: Daru'l-Hadis, ts.
- Muhammed b. Abdulvahap. *Tevhid Risaleleri Külliyyatı*. çev. Heyet, İstanbul: Neda Yayınları, 2019.
- Muhammed, Gazzâlî. *el-Mehâviru'l-hamse li'l-kur'ani'l-kerim*. Kahire: Dâru's-Sahve, 1989.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud. *Akaid Risalesi*. çev., Yusuf Ziya Yörükan, İstanbul: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1959.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vilatu ehli's-sünne*. Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyun*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mücahid b. Cebr. *Tefsiru mücahid*. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslamiyye, 1989.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Muhammed. *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an'da Vucub ve Nezair*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Razî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999.
- Razî, Fahrüddîn. *Şerhu esma-i'l-hüsnâ*. Kahire, 1978.
- Razî, Muhammed b. Ebu Bekr. *Muhtaru's-sabah*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Reşid Rıza. *el-Vahyu'l-muhammedî*. Mısır: ez-Zehra'u li'l-Arabi, 1989.
- Sabunî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsir*. Kahire: Daru's-Sabuni, 1997.
- Said Nursî. *İşârâratu'l-i'caz fi mezânni'l-icâz*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mektubat*, İstanbul: Rnk Yayınları, 2012.
- Sa'lebî, Ebu İshak İbrahim. *el-Kesf ve'l-beyan an tefsiri'l-keur'an*. Lübnan: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2002.
- Sa'lebî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevahiru'l-bisan fi tefsiri'l-keur'an*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001.
- Semerkanî, Muhammed b. Ebi Leys Nasr. *Babru'l-ulum*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Suyutî, Celaluddin. *ed-Durru'l-mensur fi't-tefsiri bi'l-me'sur*. Beyrut, ts.
- Şanlıbaba, Fikret. *Mülkün Karıştırılması*. Ankara: Nuhbe Yayınları, 2019.
- Şevkani, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadir*. Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-keur'an*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Tunç, Cihat. “Şirk (Ortaklar Edinmek) ve Günah Problemi”. *Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Kayseri, 2001), 29-35.
- Uzun, Şerife. *16. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yurdağür, Metin. *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ (Allah'ın İsimleri)*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Yılmaz, Hasan. *Anlam ve Yorum Bağlamında Kur'an'ın Anlaşılması*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Hasan. *Kur'an'ın Konu Tertibi ve İçerik Tablîli*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Yıldız, İbrahim. "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkındaki İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24/1 (2015), 33-64.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Seri. *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. Beyrut: Dâru'l-Me'mun li't-turas, 1979.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhan fî ulûmi'l-kur'an*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1972.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri ve Müellifleri Üzerine Bir Literatür İncelemesi\***  
*A Literature Study on Independent Meccan-Madinan Works and Their Authors*

**Ayşenur FİDAN**

Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı ve  
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi  
Res. Asst. University of Kilis 7 Aralık Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir and Ph.D. Candidate, Istanbul University  
Institute of Social Sciences  
Kilis, Turkey  
aysenurfidan@kilis.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-7721-3245>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/05/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Fidan, Ayşenur. “Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri ve Müellifleri Üzerine Bir Literatür İncelemesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 690-715.

<https://doi.org/10.31121/tader.940803>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

\* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalında devam etmekte olan “Kur’ân Dilinde Mekkî ve Medenî Ayetlerin Bütünlüğü” isimli doktora tezimizin bir başlığının genişletilmiş halidir.

**Öz**

Bir ilim olarak Mekkî-Medenî; Esbâb-ı nüzûl, Nâsîh-Mensûh, Ahkâmü'l-Kur'ân, Fedâilu'l-Kur'ân ve Hasâisu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerinin pek çok dalıyla yakından irtibatlıdır. Mekkî-Medenî'nin ortaya çıkıp şekillenmesinde de diğer ilimlerle irtibatlı bu arka plan oldukça etkili olmuştur. Özellikle Ahkâm ve Nâsîh-Mensûh'un, Mekkî-Medenî'ye büyük oranda zemin teşkil ettiği görülmektedir. Çünkü tarihi süreçte Mekkî-Medenî, âyetlerin önceliği-sonralığı dolayısıyla nâsîh mi mensûh mu olduğunu belirleyen bir kriter işlevi görmüştür. Tam da bu sebeple konu; Ahkâmü'l-Kur'ânlarda, Fıkıh Usûlü, Nâsîh-Mensûh ve Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde çokça yer bulmuş fakat konunun müstakil olarak ele alındığı eserlerin sayısı az olmuştur. Ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin aktarımına göre Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve İzzüddin ed-Dîrîni (ö. 694/1295) konuyla ilgili müstakil eser ortaya koyan iki isimdir. Fakat olabildiğince geniş çaplı taramaya gayret gösterdiğimiz biyografik kaynaklarda bu isimlerin konuyla ilgili eser ortaya koyduğu bilgisi yer almamaktadır. Diğer yandan her iki müellifin de telifâtının çokluğuyla ve Ulûmu'l-Kur'ân'daki uzmanlıklarıyla şöhret bulan kişiler olduğu aktarılmaktadır. Nitekim biyografik kaynaklar da müelliflerin, sayıları çok olan bu eserlerinin tümünü zikrettikleri iddiasında değildir. Bu durum da Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarının Mekkî-Medenî başlığında bu iki isimden yapılan nakillerin kaynak eserini bulma çabasını doğurmuştur. Bu çalışma, ansiklopedik Kur'ân ilimleri kaynaklarının zikrettiği iki isim dışında başka isim ve eserlerin var olup olmadığını, varsa bunların bilinirliğinin ne oranda olduğunu araştırmayı hedeflemiştir. Bu minvalde hem zikri geçen iki isme hem de biyografik kaynaklarda konuyla ilgili eser ortaya koyduğu bilgisine ulaştığımız diğer isimlere yer verilmiş, özellikle bu iki isim üzerinden kaynakların verdiği bilgiler teyid edilmeye çalışılmış ve konuyla ilgili müstakil çalışmaların az oluşu üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân, Mekkî-Medenî, Mekki b. Ebî Talib, İzzüddin ed-Dîrîni.

**Abstract**

Meccan-Medinan as a science is closely related to many branches of the Qur'anic sciences, such as Asbab al-nuzul, Nasikh-Mansukh, Ahkam al-Qur'an, Fedail al-Qur'an and Hasais al-Qur'an; and this relation with other sciences was very influential in the emergence and formation of Meccan-Medinan. It is seen that especially Ahkam and Nasikh-Mansukh constituted the groundwork for Meccan-Medinan to a great extent. This is because Meccan-Medinan served as a criterion in determining the precedence and posteriority of the verses, that is, whether they were nasikh or mansukh. For exactly this reason, the subject was included in Ahkam al-Qur'an works, Usul al-fiqh, Nasikh-Mansukh and Ulum al-Qur'an, but the number of works that dealt with the subject independently has been few. According to encyclopedic Ulum al-Qur'an works, Makki b. Abi Talib (d. 437/1045) and Izzuddin al-Dîrîni (d. 694/1295) have been the only authors that produced independent works on the subject. However, in the biographical sources scanned, there was no information that these authors produced works on the subject. However, it is stated that both authors were famous for the numerousness of their works and their expertise in Ulum al-Qur'an. Moreover, the biographical sources did not claim that they had cited all of the works of the authors. This situation led to the effort to find the source work of the citations made from these two names under the Meccan-Medinan title of Ulum al-Qur'an sources. The study aimed to investigate whether there were authors and works other than these authors mentioned by encyclopedic Qur'anic sciences sources, and the extent of their popularity. In this respect, both the aforementioned authors and other authors who were mentioned in biographical sources as having works on the subject are included in this study. This study sought to confirm the information given by the sources through these two names, and evaluations were made on the scarcity of individual studies on the subject.

**Keywords:** Tafsir, Ulum al-Qur'an, Meccan-Medinan, Makki b. Abi Talib, Izzuddin al-Dîrîni.

**Giriş**

Nüzûl ortamından uzaklaştıkça vahiy, iki kapak arasında önü sonu belli, içerdiği hükümlerin oluşum süreci bitmiş, konuşan değil, konuşturulan ve hüküm istinbatının yegâne kaynağı olan bir kitap halini almıştır. Kanaatimizce Mekkî-Medenî de bu hüküm istinbatına olan ihtiyaçtan dolayı ortaya çıkmış ahkam içerikli işlevsel bir mekanizmadır. Hicrî ikinci asırda İslami ilimlerin müstakil birer alan haline gelmeye başlaması beraberinde fikrî mezhepleşmeleri de kuvvetlendirmiş, Kur'ân,

dînî bir bilgi objesi, istinbat kaynağı halini almıştır. Bu tartışmalı fikrî zemin bir olgu olarak neshi de beslemiş, nesih, âyetlerden istinbatla muarazada bulunan taraflara güç kazandırmıştır. Taraflardan birinin getirdiği delil diğeri tarafından delil getirilen âyetin mensûh olduğu gerekçesiyle reddedilebilmiştir.

Mekki-Medenî'nin Ulûmu'l-Kur'ân kategorisindeki eserlerde takibi yapıldığında ilk dikkat çeken noktalardan biri konunun diğer alanlarla olan irtibatı olacaktır. Nitekim kronolojik olarak incelediğimiz eserlerden pek çoğu Mekki-Medenî'yi bilmenin ilk faydasının nâsîh ve mensûhu tespit etmek olduğunu zikretmektedir. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) “nâsîh ve mensûhu bilmek”<sup>1</sup> şeklinde saydığı faydayı, Zerkeşî (ö. 794/1392) tekrar etmiş,<sup>2</sup> Bulkînî (ö. 824/1421), bu faydaya ahkamı;<sup>3</sup> Suyûtî (ö. 911/1506), tahsisi;<sup>4</sup> İbn Akîle (ö. 1150/1737) takdim-tehiri;<sup>5</sup> Zürkânî (ö. 1948) ise İslam hukuk tarihi ve tedriciliğini<sup>6</sup> eklemiştir. Süreç içerisinde çoğalarak devam eden “Mekki-Medenî'yi bilmenin faydaları”, konunun ilgililerinin bir ilim olarak Mekki-Medenî'den umdukları işlevselliği de gösterir niteliktedir. Bu faydaların hepsinin ahkam ve nesihle yakınlığı da net olarak görülmektedir. Muhâsibî'nin *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*'da Mekki-Medenî'yi nesih başlığı içinde ele alması<sup>7</sup> bu durumun bariz bir örneği olarak okunabilir. Yine Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) ne Rasulullah'ın ne de ilk neslin Mekki-Medenî'yi bilmekle memur kılınmadıklarını fakat Nâsîh-Mensûh'la iştiğal eden ulemanın buna ihtiyaç duyduğunu ifade etmesi konunun nesihle irtibatını gösterir niteliktedir.<sup>8</sup>

Tüm bunlar Zürkânî'nin de açıkça ifade ettiği gibi bir ilim olarak Mekki-Medenî'nin, ahkam ve hükümlerin tedriciliği meselelerinde temel müracaat kaynağı halini aldığı göstergesidir.

Tarihî sürece bakıldığında konuyla ilgili ortaya konulan müstakil eserlerin sayısının ve Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında konuya ayrılan yerin diğer ilimlere nazaran az olduğu rahatlıkla görülmektedir. Bir mesele olarak Mekki-Medenî'ye en sistematik şekilde yer veren kaynaklar ise ansiklopedik nitelikteki Ulûmu'l-Kur'ân eserleridir.

<sup>1</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971), 394.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 109.

<sup>3</sup> Celâlüddîn Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Mevâkı'u'l-ulûm min mevâkı'in-nücûm*, thk. Enver Mahmud el-Mürsi Hattab (Tanta: Dâru's-sahabe li't-Türas, ts.), 30.

<sup>4</sup> Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtikan fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006), 55.

<sup>5</sup> İbn Akîle el-Mekki, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Camiatü's-şârika, 2006), 1/203.

<sup>6</sup> Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 138, 139.

<sup>7</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, 394-397.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 113; Suyûtî, *el-İtikan fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/49,50; Ayrıca bk. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Muhammed Basrî Bâkîllânî, *el-İntisar li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsam Kudat, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 1/237, 238.

## 1. Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründe Mekkî-Medenî'nin Yeri

Neshin Mekkî-Medenî'ye tesis ettiği zemin, âyetlerin önceliği-sonralığı yani nâsîh mi mensûh mu olduğunu belirleyen bir kriter işlevi görmüştür. Dolayısıyla Mekkî-Medenî'nin ortaya çıkış serüveninin, gerek Ahkâmu'l-Kur'ân gerekse neshin en önemli ayağı olup âyetlerin nüzûl önceliğini tespit etme gayesine matuf olduğu söylenilebilir. Belki de diğer alanlarla irtibatı ve bu işlevselliğinden dolayı Mekkî-Medenî'nin müstakil olarak ele alındığı eserlerin sayısı az olmuş, bu ilim, hüküm çıkarmada fikhın, tefsirde Ahkâmu'l-Kur'ân'ların ve bir alan olarak Nâsîh-Mensûh'un konusu olmuştur. Nitekim, Mekkî-Medenî konusunu en kapsamlı şekilde ele alan müellifler olan Zerkeşî ve Suyûtî başta olmak üzere onların üslûbunu sürdüren diğer müelliflerin de bu bölümlerdeki kaynakları müstakil Mekkî-Medenî eserlerinden ziyade Ahkâmu'l-Kur'ân, Nâsîh-Mensûh, Fedâilu'l-Kur'ân ve Delâil türü eserlerdir.<sup>9</sup> Çünkü bu tür eserlerin de müstakil Mekkî-Medenî eseri olmamalarına rağmen, konuya yer ayırdıkları görülmektedir.

Mekkî-Medenî ile irtibatı yüksek eserlerden bir diğeri de âyet sayılarını ve sûre isimlerini konu alan eserlerdir. Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Beyân fî addi Âyi'l-Kur'ân*'ı,<sup>10</sup> Zerkeşî'nin de kaynakları arasında yer alan Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *el-Meded fî ma'rifeti'l-aded*<sup>11</sup> ile Hüsnü'l-meded *fî ma'rifeti fenni'l-aded*<sup>12</sup> isimli eserleri, İbn Kemal Paşa'nın (ö.940/1534) *Risâle fî Esmâi's-suver ve kevniba Mekkîyye ve Medenîyye*<sup>13</sup> isimli eseri bu kategoriye örnek olarak zikredilebilir.

Kur'ân'ın nüzûlü çerçevesinde kaleme alınan eserler de Mekkî-Medenî'ye dair veri sağlayan kaynaklar arasındadır. Zerkeşî ve Suyûtî'nin de kaynakları arasında yer alan İbn Habîb en-Nisâbü'rî'nin (ö. 406/1016) *Kitâbu't-tenzîl ve tertîbuhu* ismiyle de bilinen *Kitâbu't-tenbîh ala fadli ulûmi'l-*

<sup>9</sup> Suyûtî'nin, Mekkî-Medenî başlığı altında İbnü'l-Hassar'ın en-Nâsîh ve'l-mensûh'undan, İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Ebû Cafer en-Nahhâs'ın (ö. 338/950) en-Nâsîh ve'l-mensûh isimli eserlerinden, Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve İbnu Durays'ın Fedâilu'l-Kur'ân'larından, Beyhakî'nin (458/1066) Delâilî'n-nübüvve'sinden istifade ettiği görülmektedir. Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, 48-84; Beyhakî'nin Delâilî'n-nübüvve isimli eseri Zerkeşî'nin de kaynakları arasındadır. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 40, 111. Ebû Ubeyd'in Fedâilu'l-Kur'ân'ından istifade eden bir diğer isim de Bulkînî'dir. Bk. Bulkînî, *Mevâku'u'l-ulûm*, 168. İbn Akîle el-Mekkî de ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân isimli eserinde İbnü'l-Hassar'ın en-Nâsîh ve'l-mensûh'undan, İbnu Durays'ın Fedâilu'l-Kur'ân'ından, Beyhakî'nin Delâilî'n-nübüvve'sinden faydalanmıştır. Bk. İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1/206, 220.

<sup>10</sup> Ebû Amr Osman b. Sa'îd b. Osman el-Ümevî Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'ân*, (Safât: Merkezü'l-mahtûtât ve't-türâs ve'l-vesâik, 1994)

<sup>11</sup> Burhânuddîn Ebû İshak İbrahim b. Ömer b. İbrahim b. Halîl el-Ca'berî, *el-Meded fî ma'rifeti'l-aded* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi, 13/3)

<sup>12</sup> Ca'berî, *Hüsnü'l-meded fî ma'rifeti fenni'l-aded* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 362/2) Her iki eserin de âyet sayıları, fasılalar ve âyetlerin Mekkîliği-Medenîliği üzerine bilgiler içerdiği bilinmektedir. Bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Ca'berî" (Erişim 5 Mayıs 2021).

<sup>13</sup> İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Risâle fî Esmâi's-suver ve kevniba Mekkîyye ve Medenîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 937) İSAM Kütüphanesi, "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim 5 Mayıs 2021).



*Kur'ân*'i<sup>14</sup> İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) *Tenzîlu'l-Kur'ân bi Mekte ve'l-Medîne*'si,<sup>15</sup> bu kategorideki eserler arasında zikredilebilir. İsmi sayılan diğer eserler kadar yoğun olmamakla birlikte Hasâisu'l-Kur'ân ve Delâilü'n-nübüvve kapsamındaki eserlerin de konunun irtibatlı olduğu alanlar arasında yer aldığı görülmektedir.

## 2. Müstakil Formda Kaleme Alınmış Mekkî-Medenî Eserleri ve Müellifleri

Ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin aktarımına göre Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve İzzüddîn ed-Dîrînî (ö. 694/1295) Mekkî-Medenî'ye dair müstakil eser ortaya koydukları bilinen iki isimdir.<sup>16</sup> Bizim görebildiğimiz kadarıyla kronolojik sırayla taradığımız Ulûmu'l-Kur'ân eserleri arasında Mekkî-Medenî'ye dair eser ortaya koyanlara yer veren ilk müellif Suyûtî'dir. Suyûtî bu iki isme, *el-İtkân*'nın Mekkî-Medenî başlığında *العز الديني و منهم مكي و الفرده بالتصنيف جماعة و* ifadesiyle, yani konuyla ilgili müstakil birer eser ortaya koyduklarını zikrederek yer vermektedir. Fakat Suyûtî de ondan sonraki diğer müellifler de bu iki ismin konuyla ilgili eserleri olduğunu zikretmekle yetinmiş, ilgili eserlerden bahsetmemişlerdir. Bu müelliflerin hayatına yer veren, olabildiğince geniş taramaya çalıştığımız biyografik eserlerde de ismi geçen müelliflerin Mekkî-Medenî'ye dair çalışmaları olduğu bilgisi yer almamıştır. Biyografik eserler üzerinden yaptığımız tarama neticesinde bu iki isme ilaveten dördü Suyûtî öncesi, ikisi Suyûtî sonrası olmak üzere altı isme daha rastlanmıştır. Burada, ilgili müelliflerin hayatlarına ve ortaya koydukları telifata yer verilecek, hayatları aktarılırken sadece ilmî kimlikleri ve eserlerine vurgu yapılacak, detaylı bir anlatıma girilmeyecektir.

### 2.1. Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyüb b. ed-Durays el-Becelî (ö. 294/906) -

#### *Fedâilu'l-Kur'ân ve Mâ Nezele mine'l-Kur'ân bi Mekte ve Mâ Nezele bi'l-Medîne*

Hicrî 200'lerin başında doğduğu bilinen<sup>17</sup> müellifin isminin İbn Durays değil, İbn Ğaris şeklinde geçtiği kaynaklar da mevcuttur.<sup>18</sup> Müellifin, Rey şehrinde 294 yılında vefat ettiği

<sup>14</sup> Bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "İbn Habîb en-Nisâbü'rî" (Erişim 5 Mayıs 2021).

<sup>15</sup> Bk. İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsib ve'l-Mensûb*, *Tenzîlu'l-Kur'ân bi-Mekte ve'l-Medîne*, thk. Hâtim Salih ed-Damin (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1998). Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, Mekkî-Medenî üzerine kaleme aldığı kapsamlı çalışmasında Zührî'nin *Tenzîlu'l-Kur'ân*'ının Mekkî-Medenî konusunda bilgi sağlayan öncü bir eser olduğunu ifade etmektedir. Bk. Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekke ve'l-Medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Daru İbn Affan, 1999), 1/67.

<sup>16</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 48; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, 1/204; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 138; Ebû Şehbe Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim* (Riyad: Dâru'l-liva, 1987), 219.

<sup>17</sup> Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 2/109; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1985), 13/450; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/160; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdi ed-Dimeşki, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1996), 2/350; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, ts.), 9/83.

<sup>18</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-ğünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Mü-senna, 1941), 2/1277.

bilinmekte,<sup>19</sup> Zehebî (ö. 748/1348) vefat tarihinin 295 şeklinde de aktarıldığını fakat doğru olanın 294 olduğunu ifade etmektedir.<sup>20</sup>

Kaynakların aktardığı bilgilerden müellifin, ilmi geleneğe sahip bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Durays da dedesi Yahya b. Durays gibi muhaddistir.<sup>21</sup> Dedesinin Süfyânü's-Sevrî'nin (ö. 161/778) ilim halkasında bulunmuş<sup>22</sup> sika ve huffaz bir ravi olduğu, sadece Hammad'dan on bin hadis aktardığı, kimilerine göre iki, kimilerine göre daha fazla hadiste ihtilata düştüğü de zikredilen bilgiler arasındadır.<sup>23</sup>

Müellifin en meşhur eseri *Fedâilu'l-Kur'ân*'ıdır. Fuad Sezgin (ö. 2018), müellifin bu eserinin Zâhiriyye Kütüphanesi nr. 3814'de 61-38. ve 88-121. varaklar arasında bulunduğunu ve eserin hicrî 6. yüzyılda istinsah edildiği bilgisini aktarmaktadır.<sup>24</sup> Eser, *Fedâilu'l-Kur'ân ve ma ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve ma ünzile bi'l-Medîne* ismiyle, Gazve Budeyr tahkikiyle Dımeşk'te, Sa'îd el-Ğâmîdî tahkikiyle de Cidde'de yayımlanmıştır.<sup>25</sup>

Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, Mekki-Medenî üzerine kaleme aldığı çalışmasında İbn Durays'ın bu eserinin konuyla ilgili elimizdeki kaynakların en önemlilerinden olduğunu hatta bazı araştırmacılara göre alanda kaleme alınan ilk eser olduğunu da ifade etmektedir.<sup>26</sup> Hüseyin Ahmed, kaynağın alandaki bu başarısını ise İbn Durays'ın hadis ilmindeki dirâyeti ve eserinde yer verdiği her rivâyetin senedini tam olarak vermesine bağlamaktadır.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/109; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 13/450; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejünûn*, 2/1277; 1/458; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzâbü'l-meknûn fi zeyl ala Keşfü'z-zejünûn* (Beirut: Daru İhyai't-türâsi'l-Arabî, ts.), 4/197; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmaü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (Beirut: Daru İhyai't-türâsi'l-Arabî, 1951), 2/22; İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, 2/350; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamusu teracim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müstarebin ve'l-nüsterikin* (Beirut: Daru'l-ilm li'l-Melayin, 2002), 6/46; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 9/83.

<sup>20</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 13/451.

<sup>21</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 13/450; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/160; İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, 2/350.

<sup>22</sup> Bk. Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/109; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/160.

<sup>23</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 13/450; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1/253.

<sup>24</sup> Bk. Fuad Sezgin, *Tarihü'l-türâsi'l-Arabî* (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1991), 1/96.

<sup>25</sup> Bk. İbn Durays, *Fedâilu'l-Kur'ân ve ma ünzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke ve ma ünzile bi'l-Medîne*, thk. Gazve Budeyr (Dımeşk: Daru'l-fikr, 1987); thk. Misfer b. Sa'îd el-Ğâmîdî (Cidde: Dâru'l-Hafız li'n-neşr ve't-tibaa, ts.).

<sup>26</sup> Aynı kanaattaki bir diğer yazar için Bk. Ömer Faruk Akpınar, "İlk Fezâilu'l-Kur'ân Eserlerinden Bir Örnek: İbn Durays'ın Fezâilu'l-Kur'ân'ı" *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/2, (Güz 2010), 182, 186.

<sup>27</sup> Ahmed, *el-Mekki ve'l-Medenî*, 67.

Eserleri: *Fedâilu'l-Kur'ân ve mâ nezele mine'l-Kur'ân bi Mekke ve mâ nezele bi'l-Medîne*<sup>28</sup> *Fedâilu'l-Kur'ân*,<sup>29</sup> *Tefsîru'l-Kur'ân*,<sup>30</sup> *Ehâdîs*.<sup>31</sup>

## 2.2. Ebû'l-Kasım Ömer b. Muhammed b. Abdi'l-Kâfi (ö. 400 civarı) - *Beyânu Adedi Süveri'l-Kur'ân ve âyâihi ve kelimâtihi ve Mekkiyyihi ve Medeniyyihi*

Müellifi ve kendisi hakkında yeterince bilgiye ulaşamadığımız bu eserin el-Câmiatü'l-İslâmiyye nr. 1486'da ve Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye nr.74'de mahtut halde bulunduğu bilinmektedir.<sup>32</sup> Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, eserin seksen varaktan müteşekkil olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup> Aynı zamanda eser, Medine mushafının basımını denetleyen kurulun istifade ettiği kaynaklar arasında da yer almaktadır.<sup>34</sup>

## 2.3. Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045)

Mekki b. Ebî Talib'in, bazı kaynaklara göre hicrî 354,<sup>35</sup> bazı kaynaklara göre ise 355<sup>36</sup> Kayravan doğumlu olduğu bilinmektedir. Tabakat kaynaklarının çoğunluğunda 437 olarak kaydedilmiş olan vefat tarihini Dâvûdî (ö. 945/1539), 407 olarak vermektedir.<sup>37</sup> Müellifin akidede

<sup>28</sup> Bk. Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, 1/96. İbn Durays'ın biyografisine yer veren taradığımız kaynaklar arasında Fuad Sezgin dışında eseri bu isimle yani sadece Fedâilu'l-Kur'ân olarak değil, Mekki-Medeni ile birlikte aktaran başka bir esere erişemedik. Zahiriyeye Kütüphanesi kayıtlarında da eser, Fedâilu'l-Kur'ân ve ma nezele bi-Mekke ve ma nezele bi'l-Medine ismiyle yer almaktadır. Bk. Salah Muhammed el-Haymî, *Fehârisu ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm li-mahtûtâti dâru'l-kütübî'l-Şâhîriyye* (Dümeşk: Mecmau'l-lügati'l-arabiyye, 1983), 2/384.

<sup>29</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 13/449; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/160; Bağdâdî, *İzâbü'l-mekân*, 4/197; İbn Abdilhâdi, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, 2/350; Suyûtî, *Tabakâtül huffâz*, 2/160; Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifîn*, 2/22; Zirikli, *el-A'lam*, 6/46; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 9/83. Diğer kaynakların sadece Fedâilu'l-Kur'ân şeklinde verdiği eser ile Sezgin'in zikrettiği eserin aynı eser olma ihtimali yüksek olmasına rağmen burada her ikisini de ayrıca zikretmeyi uygun gördük.

<sup>30</sup> Bk. Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifîn*, 2/22; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 9/83.

<sup>31</sup> Eserin bir nüshası, Zahiriyeye Kütüphanesi nr. 11'de bulunmakta, 143a-158b varakları arasında yer almaktadır. Bk. Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, 1/97. Diğer bir nüshası da yine aynı kütüphane nr. 35'te bulunmakta, 177a-192a varakları arasında yer almaktadır. Bk. Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, 1/97.

<sup>32</sup> Eserin buradaki varlığı kütüphanenin mevcut basılı fihristinden teyid edilememektedir. Bk. Abdüssettar Halvecî, *Fihrisu'l-mahtûtâti'l-Arabîyye bi-Dâri'l-kütübî'l-Mısriyye* (Kahire: Daru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2011). Bilgiyi nakleden ikincil bir kaynak için Bk. Ebû Davud Süleyman b. Necah el-Endelüsî, *Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzil*, (Medine: Mucemmau'l-melik Fehd, 2002), 3/1374; Ahmed, *el-Mekki ve'l-Medenî*, 1/68.

<sup>33</sup> Ahmed, *el-Mekki ve'l-Medenî*, 1/68.

<sup>34</sup> Muhammed Şefaât Rabbânî, *el-Mekki ve'l-Medenî* (Medine: Mucemmau'l-Melik Fehd li tibaati'l-mushafi's-şerif, t.y), 5; Ahmed, *el-Mekki ve'l-Medenî*, 1/67.

<sup>35</sup> Ebû Abdillah Şihabuddin Yakut b. Abdillah Hamevi Bağdâdî Rûmî Yakut Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ: İrsâdu'l-erib ila ma'rifeti'l-edib* (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslami, 1993), 6/271.

<sup>36</sup> Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibar ale't-tabakât ve'l-a'sar*, (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 1/220; a.mlf., *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 17/591; Bağdâdî, *Hedyyetü'l-ârifîn*, 2/470.

<sup>37</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333.

Selefi, fıkhıta Mâlikî olduğu da aktarılan bilgiler arasındadır.<sup>38</sup> Ömrü boyunca Mısır, Mekke ve Kudüs'e ilmî seyahatlerde bulunduğu, buralarda ikamet ettiği ve ilim tahsil ettiği aktarılmaktadır.<sup>39</sup>

Mekkî b. Ebû Talib'in hayatına yer veren eserlerin neredeyse hepsinde Mekkî, farklı ilim dallarında çokça eser veren ve Kur'ân ilimleri'nde mütebahhir bir zat olarak tanıtılmış, bu kategoride çokça eseri olduğu zikredilmiştir.<sup>40</sup> Kaynaklar müellifin eserlerinin şöhret bulan eserler olduğunu aktarmaktadır.<sup>41</sup> Zehebî (ö. 748/1348), Mekkî'nin seksen eseri olduğunu,<sup>42</sup> İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) eserlerinin sayısının sekseni aşkın olduğunu,<sup>43</sup> Ebû Muhammed Afifüddîn (ö. 947/1540) ise kırk eseri olduğunu ifade etmektedir.<sup>44</sup> Yahya b. Ebû Bekir el-Yemânî (ö. 894/1488) de müellife ait sekiz eser saydıktan sonra bu sayılanlar dışında müellifin kırk eserinin daha olduğunu söylemiştir.<sup>45</sup> Şüphesiz bu veriler, sayı üzerinde netlik olmamasına rağmen müellifin eserlerinin çokluğuna işaret etmektedir.

Müellifin, tarihi kaynaklarda ismi zikredilen eserleri şu şekildedir:

<sup>38</sup> Çalışmamız müelliflerin tüm biyografisine yer vermeyi amaçlayan bir çalışma olmadığından burada daha çok müellifin kendisine nispet edilen eserleri ve velûd bir müellif olduğu bilgisine yer verilmiştir. Müellifin daha sistematik bir biyografisi için Bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Mekkî b. Ebû Talib" (Erişim 18 Nisan 2021).

<sup>39</sup> Hamevi, *Mu'cemu'l-Udeba*, VI/271; Zehebî, *Marifetu'kurrai'l-kibar* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 1/220.

<sup>40</sup> Bk. Ebû't-tâhir Muhammed b. Yakub Fîruzâbâdî, *el-Belağâ fî terâcimi eimmeti'n-nabh ve'l-lüğâ*, (Daru's-saduddîn, 2000), 297; Ebû'l-hayr Şemsüddin b. el-Cezerî Muhammed, *Gâyetü'n-nihaye fî Tabakâti'l-kurra* (Bergstraesser: Mektebetü İbn Teymiyye, 1932), 2/310; Yahya b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Hüseyin el-Amîri el-Harazî'l-Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman fî vefayâtü'l-a'yan li'l-Hurzi* (Dimeşk: Matbaatu Zeyd b. Sabit, 1985), 356; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lüğüyyin ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), 2/298; Dâvûdî, *Tabakâti'l-müfessirin*, 2/333; Ebû Muhammed Afifüddin Abdullah Tayyib b. Abdullah b. Ahmed Ba Mahreme, *Kalâdetü'n-nabr fî vefeyâtü'l-a'yânî'd-debr* (Cidde: Darü'l-minhac, 2008), 3/380; Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâti'l-müfessirin*. thk. Süleyman b. Salih el-Hazzi (Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1997), 114, 115; Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed Mahluf, *Şeceretü'n-nürî'z-zekîyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1/160; Muhammed Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifîne't-tunisiyyin* (Beyrut: Darü'l-ğarbi'l-İslami, 1994), 3/274-277. Müellifi sadece ismen zikreden kaynaklar için ayrıca Bk. Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed Haseni İdrisi Kettânî, *Fibrisü'l-febâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşyâhât ve'l-müselâlat: el-febâris* (Beyrut: Darü'l-ğarbi'l-İslamî, 1982), 1/300, 2/552; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/348; Ebû'l-Berekat el-Enbârî, *Nuzhetü'l-Elba fî tabakâti'l-edba* (Zerka: Mektebetü'l-Menar, 1995), 254; Hamevi, *Mu'cemu'l-Udeba*, 6/271; Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrai'l-kibar*, 1/220; a.mlf., *Târibu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâbir ve'l-a'lâm*, (Beyrut: el-Mektebetü't-tevfikiyye, 1993), 24/252; Ebû'l-Kasım Halef b. Abdülmelik b. Mesud İbn Beşküval, *es-Sıla: Kitâbü's-sıla fî târibi eimmeti'l-Endeliüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955), 597.

<sup>41</sup> Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrai'l-kibar*, 1/221; a.mlf., *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 17/591; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/298.

<sup>42</sup> Zehebî, *Târibu'l-İslam*, 24/252.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/310.

<sup>44</sup> Ebû Muhammed Afifüddin, *Kalâdetü'n-nabr*, 3/380.

<sup>45</sup> Bk. Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356.

*el-Müşkilü fi irâbi'l-Kur'an*,<sup>46</sup> *el-Hidâye fi meâni'l-Kur'an*,<sup>47</sup> *Müntebihu'l-hücce li Ebî Ali el-Fârisî*,<sup>48</sup> *et-Tebîra fi'l-kirâati's-seb'a*,<sup>49</sup> *el-Kesf an vücûbi'l-kirâat ve ilelîha*,<sup>50</sup> *el-Vakf fi kella ve bela*,<sup>51</sup> *Tenzîhu'l-melâike ani'l-meznûbi ve fadlibim*,<sup>52</sup> *Hilâfu'l-ulemâ fi'r-rûb ve'n-nefs*,<sup>53</sup> *Şerbu iltimam ve'l-vakf*,<sup>54</sup> *el-Muciz fi'l-kirâa*,<sup>55</sup> *el-Hidâye fi't-tefsîr*,<sup>56</sup> *el-İcaz*,<sup>57</sup> *el-Lemb*,<sup>58</sup> *el-Hidâye fi'l-Kur'an*,<sup>59</sup> *el-Me'sur an Malik fi ahkâmi'l Kur'an ve tefsîrihi*,<sup>60</sup> *en-Nihâye ilâ bulûğî'l-ğaye*,<sup>61</sup> *er-Riâye li tecvîdi'l-kirâe ve tabkîki lafzi't-tilâve*,<sup>62</sup> *el-İbâne an meâni'l-kirâat*,<sup>63</sup> *Tesmiyyetü'l-abzâb*,<sup>64</sup> *el-Hurûfu'l-mudğame*,<sup>65</sup> *Makâyîsu'n-nabv*,<sup>66</sup> *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*,<sup>67</sup> *Nâsibu'l-Kur'an ve mensûbihi*,<sup>68</sup> *Ğarîbu'l-Kur'an*,<sup>69</sup> *Müşkilü irâbi'l-Kur'an*,<sup>70</sup> *el-İhtilâfu fi'z-zebîb*, *el-İhtilâfu fi adedi'l-aşâr*, *Beyânü'l-amel fi'l-hacc ve'l-ibrâm*, *Tesmiyyetü'l-abzâb*, *Tenbîbu alâ usûli kirâeti Nafi*, *İcâzü'l-cezâ ala kâtîli's-saydi fi'l-haram*, *el-İntisâf*,<sup>71</sup> *Tenzîhu'l-melâiketi ani'z-zünûbi ve tafdîlibim ala benî Adem*,<sup>72</sup> *et-Tezkîratu fi ihtilâfi'l-Kurrâ*,<sup>73</sup> *Lafzu't-tilâve*, *Şerbu'l-vakfi't-tâm*, *Kitâbu'l-idğam*, *Kitâbu's-sağâir ve'l-kebâir*, *Kitâbu'l-vakfi fi Kellâ ve Belâ ve'l-cevâbu bi-neam*, *Menâsiku'l-hac*, *Müntehabu kitâbi'l-ihvan*, *Müntehabu'l-*

<sup>46</sup> Fîruzâbâdî, *el-Belağâ*, 297; Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuat*, 2/298; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333.

<sup>47</sup> Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 8/95.

<sup>48</sup> Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356.

<sup>49</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. İbn Hayr, *el-Febrese*, thk. Muhammed Fuad Mansur (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 28; Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuat*, 2/298; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/470; Ebû'l-hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-âyr* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.) 1/34,70; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/339.

<sup>50</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/471; *Ğirbalü'z-zaman*, 356; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34; İbn Hayr, *el-Febrese*, 40; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1491.

<sup>51</sup> Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuat*, 2/298; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1470.

<sup>52</sup> Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356.

<sup>53</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/470; Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356.

<sup>54</sup> Yemânî, *Ğirbalü'z-zaman*, 356.

<sup>55</sup> Suyûtî, *Buğyetü'l-vuat*, 2/298; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/471; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1899.

<sup>56</sup> Suyûtî, *Buğyetü'l-vuat*, 2/298.

<sup>57</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333.

<sup>58</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333.

<sup>59</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/2045; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333.

<sup>60</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/471; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/333; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 8/95.

<sup>61</sup> Ebû Muhammed Afîfüddin, *Kulâdetü'n-nabr*, 3/380.

<sup>62</sup> İbn Hayr, *el-Febrese*, 38; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/470; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/908.

<sup>63</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/470; İbn Hayr, *el-Febrese*, 39.

<sup>64</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/404.

<sup>65</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/470; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/660.

<sup>66</sup> İbn Hayr, *el-Febrese*, 40.

<sup>67</sup> İbn Hayr, *el-Febrese*, 41; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/471.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/470; İbn Hayr, *el-Febrese*, 46; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1920.

<sup>69</sup> İbn Hayr, *el-Febrese*, 59.

<sup>70</sup> İbn Hayr, *el-Febrese*, 60.

<sup>71</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/470.

<sup>72</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/495; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/470.

<sup>73</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/393.



*hucce*,<sup>74</sup> *el-Kâfî*,<sup>75</sup> *el-Hâdî*,<sup>76</sup> *et-Tecrîd*,<sup>77</sup> *Muhtasarı Abkâmi'l-Kur'an*,<sup>78</sup> *el-İcâzu fî-nâsibi'l-Kur'an ve mensûbih*,<sup>79</sup> *el-İzâh fî nâsibi'l-Kur'an ve mensûbih*,<sup>80</sup> *es-Sağair ve'l-Kebâir*,<sup>81</sup> *Müşkilâtı'l-Kur'an*,<sup>82</sup> *el-Müntekâ fî'l-abbar*,<sup>83</sup> *el-Yââtü'l-müşeddede*<sup>84</sup>

Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), müellifin bu eserlerinin dışında on beş ciltlik bir tefsirinin varlığından söz etmektedir.<sup>85</sup> Mekkî'nin kendi kaleme aldığı eserlerini ve ilminden istifade ettiği hocalarını bizzat kaydettiği bir fihristinin de varlığından söz edilmektedir.<sup>86</sup>

Zikri geçen eserlerden Mekkî b. Ebî Talib'in velûd bir yazar olduğu rahatlıkla anlaşılmasına rağmen Mekkî'ye nispet edilen eserlerin çokluğu değerlendirilirken farklı tarihi kaynakların aynı eseri farklı isimlerle zikretmiş olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Nitekim yukarıda saydığımız bazı eserlerin diğerleriyle olan isim ve konu benzerlikleri bu görüşümüzü destekler niteliktedir.

Her bir tabakat müellifi yukarıda ismi verilen bu eserlerden sadece bazılarını zikretmiş, zikri geçenler arasında da bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Mekkî-Medenî'ye dair bir esere yer verilmemiştir. Ulaşabildiğimiz biyografik kaynaklar arasında Mekkî b. Ebî Talib'in konuyla ilgili bir eseri olduğu bilgisini sadece Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) aktarmıştır. Fakat onun eser ismi zikretmeksizin aktardığı bu bilginin ilk sahibi zaten Suyûtî'dir. Dolayısıyla bu veri de bizi Suyûtî öncesine götürmeyi başaramamaktadır.

Suyûtî'nin Mekkî-Medenî başlığı altında Mekkî'ye nispetle verdiği iki aktarım bulunmakta, muhakkikler her iki aktarıma da kaynak olarak Mekkî b. Ebî Talib'in *el-İzâh li nâsibi'l-Kur'an ve mensûbih* isimli eserini göstermektedir.<sup>87</sup> Nitekim Zerkeşi ve Suyûtî'nin Ulûmu'l-Kur'anları üzerine karşılaştırmalı bir çalışma ortaya koyan Hazım Sa'îd Haydar da Suyûtî'nin kastettiği eserin *el-İzâh li nâsibi'l-Kur'an* olabileceğini ifade etmekte,<sup>88</sup> Abdürrezzak Hüseyin Ahmed de Mekkî-Medenî üzerine ortaya koyduğu çalışmasında Sa'îd Haydar'ın bu kanaatini desteklemektedir.<sup>89</sup> Sa'îd Haydar;

<sup>74</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/471.

<sup>75</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 1/174; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/50.

<sup>76</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/50.

<sup>77</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/50.

<sup>78</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 1/1.

<sup>79</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 1/206.

<sup>80</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 1/210.

<sup>81</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 2/1432.

<sup>82</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/471; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 2/1695.

<sup>83</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 2/1851; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/471.

<sup>84</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/471; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 2/2048.

<sup>85</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zejjünûn*, 1/459.

<sup>86</sup> Bk. Durmuş Ali Kayapınar, *Mekkâ İbnü Ebî Talîb el-Kaysî: Asrı, Hayatı ve Eserleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986), 182.

<sup>87</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkan*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006), 1/74 (muhakkik dipnotu); Suyûtî, *el-İtkan*, thk. Merkezu'd-dirasati'l-Kur'âniyye (Medine: Mucemmu'l-Melik Fehd li tibaati'l-mushafi's-şerif, ts.), 1/107, 109.

<sup>88</sup> Bk. Hazım Sa'îd Haydar, *Ulûmu'l-Kur'an beyne'l-Burbân ve'l-İtkân: Dirâse mukârene* (Medine: Dâru'z-zaman, 1420), 164.

<sup>89</sup> Ahmed, *el-Mekkâ ve'l-Medenî fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/73-75.

Suyûtî'nin Mekkî'ye nispet ettiği ilk aktarımın yakın kaynağının Zerkeşî olduğu, Zerkeşî'nin de bu aktarımı kaynak göstermeksizin *el-İzâb*'tan aldığı iddiasındadır. Fakat, bu ilk aktarım<sup>90</sup> *el-İzâb*'ta olmadığı gibi Zerkeşî'de de yer almamaktadır. Diğer yandan Suyûtî'nin Mekkî'ye nispetle naklettiği ikinci aktarım<sup>91</sup> Sa'îd Haydar'ın iddia ettiği şekilde ismi geçen eserle uyumludur.<sup>92</sup> Suyûtî Mekkî-Medenî ayırımına dair altı kriter zikretmekte, Sa'îd Haydar, Suyûtî dile getirmese de onun bu kriterleri Zerkeşî'den aldığını ifade etmektedir. Sa'îd Haydar'a göre Zerkeşî de bu kısmı kaynak vermeksizin Mekkî'nin *el-İzâb*'ından aktarmaktadır.<sup>93</sup>

Hüseyin Ahmed de Sa'îd Haydar ile benzer kanaatlerde bulunmaktadır. Suyûtî, Nâsih-Mensûh başlığında da Mekkî-Medenî başlığındaki yöntemini sürdürmüş, Mekkî'nin nesihle ilgili müstakil bir eser ortaya koyduğunu ifade etmiş fakat eser ismi vermemiştir.<sup>94</sup> Suyûtî'nin bu başlık altında Mekkî'den yaptığı aktarımlar onun nesih üzerine kaleme aldığı *el-İzâb li nâsihi'l-Kur'ân* isimli eseriyle uyumludur.<sup>95</sup> Çünkü Suyûtî, *el-İtkân*'ın *افرده بالتصنيف* ifadesini kullandığı her başlığında müstakil eser ortaya koyduğunu ifade ettiği isimlerin eserleriyle uyumlu aktarımlarda bulunmuştur.

Dolayısıyla Hüseyin Ahmed'e göre Mekkî-Medenî başlığındaki aktarım da diğerlerindeki gibi müstakil bir esere işaret etmeli, bu aktarımlar henüz tespit edilemese de Suyûtî'nin varlığını zikrettiği ilgili eserle bire bir uyumlu olmalıdır. Hüseyin Ahmed'e göre ikinci bir ihtimal de aktarımın kaynağının *el-İzâb* olabileceğidir. O, bu başlık altında Mekkî'den yapılan aktarımların *el-İzâb* ile bire bir/lafzen uyumlu olmadığını kabul etmekte,<sup>96</sup> fakat Suyûtî'nin kaynağının bu eser olması için lafzen bir uyum bulunmasının da zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Hüseyin Ahmed'e göre Suyûtî'nin *وَقَالَ مَكِّيٌّ* şeklinde Mekkî'ye nispet ettiği bu aktarım lafzen değil, mefhûmen de olabilir. Ahmed, Suyûtî'nin Mekkî'ye nispet ettiği aktarımların Mekkî-Medenî ayırımının kriterlerine işaret etmesini, *el-İzâb*'ta da muhtasar şekilde Mekkî-Medenî ayırımının kurallarının verilmesini bu kanaatinin delili olarak görmektedir.<sup>97</sup>

<sup>90</sup> وَقَالَ مَكِّيٌّ: هَذَا إِنَّمَا هُوَ فِي الْأَكْثَرِ وَلَيْسَ بِعَامٍّ وَفِي كَثِيرٍ مِنَ السُّورِ الْمَكِّيَّةِ: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Muhammed Ebû'l-fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmeh, 1974), 1/69.

<sup>91</sup> كُلُّ سُورَةٍ فِيهَا ذِكْرُ الْمَنَافِقِينَ فَمَدَنِيَّةٌ Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/69.

<sup>92</sup> Krş. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâb*, 114; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/69.

<sup>93</sup> Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-Burbân ve'l-İtkân*, 164. Ayrıca krş. Zerkeşî, *el-Burbân* (Kahire: Dâru't-turâs, ts.), 188; Mekkî, *el-İzâb*, 114.

<sup>94</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Muhammed Ebû'l-fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmeh, 1974), 3/66.

<sup>95</sup> Bazı örnekler için krş. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâb*, 72, 108; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/69, 70.

<sup>96</sup> Bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İzâb*, 113-115; Ayrıca krş. Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006), 1/74 (muhakkik dipnotu); Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Merkezu'd-dirasatü'l-Kur'âniyye (Medine: Mucemmu'l-Melik Fehd li tibatü'l-mushafî's-şerif, ts.), 1/107, 109; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İzâb li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhib*, thk. Ahmed Hasan Ferhad (Cidde: Dâru'l-menâre, 1986).

<sup>97</sup> Bk. Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/74.



Kanaatimizce gerek Sa'îd Haydar'ın gerek de Hüseyin Ahmed'in tespit ettiği veriler ve bunlar üzerinde sağladığı çıkarımlar ifadelerin *el-İzâh*'a aidiyyetini ortaya koyacak kadar güçlü değildir. *el-İzâh* ile birebir uyumlu olan ikinci nakil Haydar'ın tespitini kuvvetlendiriyor gibi gözükse de tek başına bu veri müellife ait bir Mekkî-Medenî eseri olmadığı ve aktarımın *el-İzâh*'tan yapıldığı sonucunu vermemelidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi müellifin eserlerinin birbirini barındıran, yer yer birbirinin şerhi ya da muhtasarı niteliğindeki eserler olma durumu göz ardı edilmemelidir. Yani Mekkî'nin aynı ifadeyi hem -varsa- Mekkî-Medenî eserinde hem de konuyla yakın irtibatlı nesih içerikli *el-İzâh* isimli eserinde zikretmiş olabileceği de düşünülmelidir. Kaldı ki ilgili aktarımlar yalnızca tek bir eserin diline ait olabilecek derinlikli tahliller barındırmamaktadır.

Kanaatimizce tam da bu sebepten Haydar'ın ikinci argümanı ve Hüseyin Ahmed'in kanaati de tenkide açıktır. Suyûtî'nin Zerkeşî'den istinbat ettiğini söylediği altı kriter sadece Zerkeşî'nin tespit ettiği veriler değil, Mekkî-Medenî'yi konu alan her müellifin neredeyse aynı cümle kalıbıyla zaten aktardığı verilerdir. Hüseyin Ahmed'in, aktarımın lafzen değil, mefhûmen yapılmış olabileceği yorumu makuldür. Fakat bu da Suyûtî'nin ilgili aktarımları *el-İzâh*'tan yaptığı ön kabulünün bir teyididir ve bu ön kabule ilmi bir değer atfedilmesi için yeterli değildir. Yeterli verinin sağlanamadığı, örneklerin birinin *el-İzâh*'la bire bir uyumlu olup diğerinin değil *el-İzâh*'la, başka herhangi bir eserle de uyumunun tespit edilemediği bir zeminde verileri *el-İzâh* üzerinde kesinleştirmek doğru olmayacaktır.

Tüm bunlar, ya Suyûtî'nin iddia ettiği gibi Mekkî b. Ebi Tâlib'e ait kendisine ve bilgisine henüz ulaşamadığımız bir Mekkî-Medenî eserinin olduğunu ve Suyûtî'nin aktarımı bu eserden yaptığını ya da sadece Mekkî olarak zikrettiği bu şahsın henüz tespit edemesek de Mekkî b. Ebi Tâlib ile aynı kişi olmadığını göstermektedir. Nitekim isimlerin tam künyesini Suyûtî değil, İtkan muhakkikleri vermektedir. Bu ihtimal üzerinden meseleye yaklaşıldığında ise vefat tarihi itibarıyla Suyûtî'nin zikretme ihtimali bulunan, Mekkî ismini taşıyan dört ayrı müellife rastlanmaktadır:

Mekkî b. İbrahim b. Beşir: Vefatı Hicrî 215 olan müellifin eserleri arasında Mekkî-Medenî içerikli bir eser yer almamaktadır.<sup>98</sup> Mekkî b. Abdisselam er-Rumeylî: Doğum tarihi Hicrî 432, vefatı ise 492 olan müellifin zikri geçen eserleri arasında Mekkî-Medenî'ye dair bir esere rastlanmamaktadır.<sup>99</sup> Mekkî b. Muhammed b. İsa: Vefatı Hicrî 501 olarak aktarılan müellife ait herhangi bir Mekkî-Medenî eseri zikredilmemektedir.<sup>100</sup> Mekkî b. Reyyan: Vefatı Hicrî 603 olan müellif bir kıraat alimidir ve sayılan eserleri arasında Mekkî-Medenî'ye dair bir eser

<sup>98</sup> Bk. Şemsüddin İbnü'l-Ğazzâ, *Dîvânü'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 4/125.

<sup>99</sup> Bk. Ziriklî, *el-A'lam*, 7/286.

<sup>100</sup> Suyûtî, *Buğyetü'l-vuat*, 2/298.

bulunmamaktadır.<sup>101</sup> Mekki b. Ebî Tâlib üzerine yapılan kapsamlı araştırmalarda da Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarının Mekki'ye nispet ettiği bir Mekki-Medeni eserine rastlanmamaktadır.<sup>102</sup>

Tabakat kaynaklarından yeni bir veri elde edilinceye ya da Suyûtî'nin Mekki'ye nispet ettiği her iki ifadenin de herhangi bir eserle lafzen/bire bir uyumu tespit edilinceye kadar maalesef konu muğlaklığını koruyacaktır. Mekki b. Ebî Talib'in hayatına yer veren tarihi kaynakların neredeyse tamamında müellifin çok sayıda eseri olduğunun ve Kur'ân İlimlerinde mütebahhir olduğunun bilgisi sabit olunca ismi zikredilmese de Mekki-Medeni'ye dair bir eserin tespit edilemeyen eserleri arasında var olduğu ihtimaline her zaman bir açık kapı bırakılmalıdır.

#### 2.4. Ebû Abdullah Muhammed b. Şureyh b. Ahmed b. Muhammed el-İşbili er-Raîni el-Mukrî (ö. 476/1083) - *el-Mekki ve'l-Medeni fî'l-Kur'ân ve'htilâfu'l-Mekki ve'l-Medeni fî âyihî*<sup>103</sup>

Nahiv, kıraat ve hadis alimi olarak bilinen müellif, İşbiliyeli'dir.<sup>104</sup> Hayatını konu alan eserler, müellifin 392 yılında doğduğunu, 476 yılında vefat ettiğini aktarmakta,<sup>105</sup> Murâbitlar dönemi'nde yaşadığı ifade edilmektedir.<sup>106</sup> Ebû Abdullah el-İşbili'nin Endülüslü kâripler arasında olduğu ve icazetini Mekki b. Ebî Talib'den aldığı aktarılmaktadır.<sup>107</sup>

Eserleri: *Kitâbu'l-Mekki ve'l-Medeni mine'l-Kur'ân ve ihtilâfuhu'l-Mekki ve'l-Medeni fî âye*,<sup>108</sup> *el-Kitâbu'l-kâfi fî'l-kıraati's-seb'i*,<sup>109</sup> *Kitâbu't-tezkâr fî kiraati's-seb'i*,<sup>110</sup> *el-Febrese*.<sup>111</sup>

<sup>101</sup> Bk. İbnü'l-Ğazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, 4/125; Zirikli, *el-A'lam*, 7/286.

<sup>102</sup> Bk. Ahmet Hasan Ferhat, *Mekki b. Ebi Talib ve Tefsiri'l-Kur'ân* (Amman: Dâru Ammar, 1997); Mahmud Şevket Öztürk, *Mekki b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meâni'l-kurâât Adli Eseri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Kayapınar, *Mekki İbnü Ebî Tâlib el-Kaysî*. Ayrıca Bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Mekki b. Ebû Tâlib" (Erişim 18 Nisan 2021). Diğer eserlerinin muhakkik mukaddimesinde yer verilen biyografisinde de Mekki b. Ebî Talib'e bu minvalde bir eser atfedilmemiştir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidaye ilâ bulûği'n-nibaye*, thk. Câmîatü's-şârika. (Mecmuatu buhusi'l-kitab ve's-sünne, 2008); Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbane an meâni'l-kıraat*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî (Kahire: Daru Nehdati Mısır, ts.), 10-17.

<sup>103</sup> Eserin bu ismi için Bk.Rabbânî, *el-Mekki ve'l-Medeni*, 5; Ahmed, *el-Mekki ve'l-Medeni*, 1/76.

<sup>104</sup> Ebû Cafer Yahya b. Ahmed el-Endülüsi, *Buğyetü'l-mültemis fî tarihi ricâli ehlil-Endülüsi* (Kahire: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1967), 81.

<sup>105</sup> Ebû Cafer Endülüsi, *Buğyetü'l-mültemis*, 81; Zehebî, *Marifetu'kurrai'l-kibar*, 1/243.

<sup>106</sup> Ebû Cafer Endülüsi, *Buğyetü'l-mültemis*, 81.

<sup>107</sup> Zehebî, *Marifetu'kurrai'l-kibar*, 1/243.

<sup>108</sup> İbn Hayr, *Febrese*, 1/37.

<sup>109</sup> İbn Hayr, *Febrese*, 1/31; Zehebî, *Marifetu'kurrai'l-kibar*, 1/243.

<sup>110</sup> İbn Hayr, *Febrese*, 1/31; Zehebî, *Marifetu'kurrai'l-kibar*, 1/243.

<sup>111</sup> İbn Hayr, *Febrese*, 1/381.

Bu eserleri dışında müellifin Ebû Amr el-Âla'nın (ö. 154/771) nakillerini *Kitâbu rivâyeti'l-idğami'l-kebîr* ismiyle,<sup>112</sup> Ebû Ali el-Farisî'nin (ö. 377/987) nakillerini *Kitâbu ihtisârî'l-büccce* ismiyle<sup>113</sup> telif ettiği de bilinmektedir.

## 2.5. İzzüddîn ed-Dîrîni (ö. 694/1295[?])

Esas adının Abdülaziz b. Ahmed ed-Demîrî olduğu bilinen müellif, Mısır'ın Dîrîni köyüne nisbetle Dîrîni olarak zikredilmektedir.<sup>114</sup> Hayatına yer veren eserlerin neredeyse hepsi onun, keramet gösteren, münzevî bir hayat yaşayan, zâhid bir ilim adamı olduğuna işaret etmektedir.<sup>115</sup> Dîrîni'nin Rufâî koluna mensup sûfî bir kişi olup itikatta Eşârî, amelde Şafî olduğu bilinmektedir.<sup>116</sup> Kaynaklar, onun Mısır'a bilhassa Kahire'ye çokça ilmî seyahatte bulunduğunu ve bölge insanının Dîrîni'den oldukça istifade ettiğini aktarmaktadır.<sup>117</sup> Dîrîni'nin vefat tarihini bazı kaynaklar hicrî 694,<sup>118</sup> bazıları 697<sup>119</sup> bazıları 699<sup>120</sup> olarak vermektedir. Müellifin çokça eser ortaya koyduğu ve manzum eserleriyle meşhur olduğu bilinmektedir.<sup>121</sup>

Eserleri: *Naşmu't-tenbîh* (Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Şafî mezhebinin beş temel muhtasarından biri olan et-Tenbîh isimli eserinin manzum halî),<sup>122</sup> *Naşmü'l-Vecîz* (Gazzâlî'ye ait el-Vecîz isimli eserin beş bin beyiti aşkın şekilde nazma dökülmüş halî),<sup>123</sup> *es-Sîretü'n-nebeviyye*

<sup>112</sup> İbn Hayr, *Febrese*, 1/34.

<sup>113</sup> İbn Hayr, *Febrese*, 1/40.

<sup>114</sup> Bk. Zehebî, *Târibu'l-İslâm*, 51/332; Salahuddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedi, *el-Vafi bi'l- Vefeyâtu'l-a'yân*, nşr. Ahmed el-Arnaut (Beirut: 2000), 18/284, 285; Tacüddin Abdülvehhab b. Takıyyüddin es-Subkî, *Tabakâtü's-şafîyyeti'l-kübra* (Cize: Hicri lî't-tabaati ve'n-neşri ve't-tevzii, 1413), 8/199; Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî eş-Şuhbî ed-Dîmeşkî Takıyyüddin İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-şafîyye* (Beirut: Alemlü'l-kütüb, 1986), 2/182.

<sup>115</sup> Zehebî, *Târibu'l-İslâm*, 51/332; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî ibnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-enliya* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994), 447; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/311; Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 256; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/280; Salahuddin es-Safedi, *el-Vafi*, 18/284, 285; Subkî, *Tabakâtü's-şafîyyeti'l-kübra*, 8/199; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tagriberdî İbn Tagriberdî, *el-Menbelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vafi* (Kahire: elHey'etü'l-Mısriyyetü'l-amme, ts.), 7/269.

<sup>116</sup> Bk. İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-şafîyye*, 2/182; Subkî, *Tabakâtü's-şafîyyeti'l-kübra*, 8/199; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/311; İbnü'l-Ğazzî, *Divânü'l-İslâm*, 2/282.

<sup>117</sup> Salahuddin es-Safedi, *el-Vafi*, 18/284, 285.

<sup>118</sup> Bk. Subkî, *Tabakâtü's-şafîyyeti'l-kübra*, 8/199; Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 257; İbnü'l-Ğazzî, *Divânü'l-İslâm*, 2/282.

<sup>119</sup> Bk. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasan İsnevi, *Tabakâtü's-şafîyye* (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), 1/270; İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-enliya* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994), 1/447; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zejjünün*, 1/924, 2/1012.

<sup>120</sup> Bk. İbn Tagriberdî, *el-Menbelü's-sâfi*, 7/269.

<sup>121</sup> Bk. İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-enliya*, 447; İbn Tagriberdî, *el-Menbelü's-sâfi*, 7/271; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/311; Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 256; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/280.

<sup>122</sup> İsnevi, *Tabakâtü's-şafîyye*, 1/269; İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-şafîyye*, 2/182; Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 256; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/280.

<sup>123</sup> İbnü'l-Ğazzî, *Divânü'l-İslâm*, 2/282; İsnevi, *Tabakâtü's-şafîyye*, 1/269; İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-şafîyye*, 2/182; İbn Tagriberdî, *el-Menbelü's-sâfi*, 7/271; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/311; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/280; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 5/241.

(manzum),<sup>124</sup> *Kasîdetü'l-lâmiyye*,<sup>125</sup> *el-Misbâhu'l-münîr fî ilmi't-tefsîr* (Dâvûdî ve Kehhâle'ye göre eser iki ciltten müteşekkil bir tefsirdir.),<sup>126</sup> *et-Teyşîr fî ilmi't-tefsîr* (İbn Kâdî Şuhbe ve Dâvûdî'ye göre eser üç bin iki yüz beyitlik, Ziriklî'ye göre ise üç bin beyiti aşkın manzum bir tefsirdir.),<sup>127</sup> Tasavvuf'a dair *Tabâretü'l-kulûb fî zikri allâmi'l-ğuyûb*<sup>128</sup> ile *Envâru'l-meârif ve esrâru'l-avârif*,<sup>129</sup> *Tefsîru esmâi'llâhi'l-büsânâ, el-Vesâil ve'r-resâil*,<sup>130</sup> *Ğarîbu'l-Kur'ân*,<sup>131</sup> *İrşâdu'l-bayara*,<sup>132</sup> *ed-Durru'l-mültekata fî'l-mesâili'l-mubtelita*,<sup>133</sup> *er-Ravdatü'l-enîka fî beyâni's-serîa ve'l-hakîka*.<sup>134</sup>

Sayılan eserler dışında İsnevî (ö. 772/1370), müellife ait iki ciltlik bir tefsirin,<sup>135</sup> Ednevî (ö. 1050/1640'dan sonra) ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) iki ciltlik ve manzum bir tefsirin varlığından söz etmekte,<sup>136</sup> İbnü'l-Ğazzi (ö. 1167/1753) ise biri tek diğeri iki ciltten müteşekkil iki ayrı manzum tefsirden bahsetmektedir.<sup>137</sup> Muhtemelen bu iki eser, *et-Teyşîr fî ilmi't-tefsîr* ile *el-Misbâhu'l-münîr fî ilmi't-tefsîr* isimli eserlerdir. Çünkü bu müellifler Dîrînî'nin ismi geçen tefsirlerini ayrıca zikretmemişlerdir.

Dîrînî, Suyûtî'nin konuya dair müstakil eser ortaya koyduğunu ifade ettiği ikinci isimdir. Fakat Mekkî b. Ebî Talib'te olduğu gibi Dîrînî'ye nispet edilen eserler arasında da Mekkî-Medenî'ye dair bir esere rastlanmamaktadır.<sup>138</sup> Mustafa Ünver'in *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi* ismiyle 1998 yılında tamamladığı doktora çalışmasında Dîrînî'ye atfedilen eserin müstakil bir Mekkî-Medenî eseri olmadığı iddia edilmiştir. Sözü geçen eserin yine Dîrînî'ye ait *et-Teyşîr fî Ulûmi't-tefsîr* isimli eser olduğu söylenmiş fakat bu yargı temellendirilmemiştir.<sup>139</sup> Benzer bir yargı Abdürrezzak Hüseyin Ahmed tarafından da dile getirilmiştir.<sup>140</sup> İsmi geçen eser incelendiğinde eserde Mekkî-Medenî'nin müstakil olarak ele alınmadığı görülmektedir. Eserde sadece sûrelerin özellik ve içerikleri konu

<sup>124</sup> İsnevî, *Tabakâtü's-safîyye*, 1/269; İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-safîyye*, 2/182; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/311; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/280; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 5/241.

<sup>125</sup> İbnü'l-Mülakkin, *Tabakâtü'l-evliya*, 447.

<sup>126</sup> İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-safîyye*, 2/182; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/312; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 5/241.

<sup>127</sup> İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-safîyye*, 2/182; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/312; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/286.

<sup>128</sup> Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 257; İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-safîyye*, 2/182; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/312; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/280; İbnü'l-Ğazzi, *Divânu'l-İslâm*, 2/282; Ziriklî, *el-A'lam*, 4/13; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 5/241.

<sup>129</sup> İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-safîyye*, 2/182; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/312.

<sup>130</sup> İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtü's-safîyye*, 2/182; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/312.

<sup>131</sup> Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 257.

<sup>132</sup> Ziriklî, *el-A'lam*, 4/13; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 5/241.

<sup>133</sup> Ziriklî, *el-A'lam*, 4/13.

<sup>134</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/924.

<sup>135</sup> Bk. İsnevî, *Tabakâtü's-safîyye*, 1/269.

<sup>136</sup> Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 257; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 2/280.

<sup>137</sup> İbnü'l-Ğazzi, *Divânu'l-İslâm*, 2/282.

<sup>138</sup> Tespitimizi destekleyen bir başka kaynak için Bk. Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî*, 1/77.

<sup>139</sup> Bk. Mustafa Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 67, 68.

<sup>140</sup> Bk. Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî*, 1/77.

alınmış, yeri geldikçe Mekkîliği Medenîliği noktasında ihtilaf bulunan âyetlere değinilmiştir. Eser, mushaf tertibi üzere sûrelerin içeriklerini konu alan manzum bir telifdir. Muhtemelen Ünver'i bu çıkarıma sevkeden amil de eserin formudur. Çünkü Suyûtî, Mekkî-Medenî başlığı altında Dîrîni'ye atfettiği tek aktarımda manzum bir örnek sunmaktadır.<sup>141</sup> Fakat bizim tespitimize göre Suyûtî'nin Dîrîni'ye atıfla sunduğu bu manzum örnek eserle uyuşmamaktadır.<sup>142</sup> Sa'îd Haydar, Mekkî b. Ebî Talib için yukarıda başvurduğu çıkarıma burada da başvurmuştur. Suyûtî'nin Dîrîni'ye nispet ettiği Mekkî-Medenî eserine ulaşlamamasına rağmen onun Dîrîni'den yaptığı aktarımın müellifin *et-Teysîr* isimli eserindeki verilerle mefhum olarak uyuştüğünü ifade etmiştir.<sup>143</sup>

Fakat yukarıda zikrettiğimiz tenkidi burada da yinelemek gerekirse denilebilir ki, Sa'îd Haydar'ın mefhum olarak uyuştüğünü ifade ettiği aktarım Mekkî-Medenî söz konusu olduğunda her müellifin aktardığı bir bilgidir. كَلَا lafzının Mekkî döneme ait olduğunu ifade eden bu mukarrar bilginin Dîrîni'nin sadece *et-Teysîr* isimli eserinde değil diğer eserlerinde de bulunması muhtemeldir. Aynı durum Dîrîni dışındaki tüm müellifler için de geçerlidir. Dîrîni de bu bilgiyi pekala hem bugün elimize ulaşmamış olan Mekkî-Medenî eserinde hem de *et-Teysîr* isimli tefsirinde ayrı ayrı ve tekrar tekrar zikretmiş olabilir. Suyûtî'nin aktardığı manzum örneğin *et-Teysîr* ile -üstelik sadece mefhum olarak- uyuşması aktarımın kaynağının *et-Teysîr* olduğunu gösteren yeterli bir veri değildir.

Eldeki verilerin yetersizliği ya Suyûtî'nin iddia ettiği gibi Dîrîni'ye ait, kendisine ve bilgisine henüz ulaşamadığımız bir Mekkî-Medenî eserinin olduğunu ve Suyûtî'nin aktarımı bu eserden yaptığını<sup>144</sup> ya da sadece el-İzzü'd-dîrîni olarak zikrettiği bu şahsın -henüz tam tespit edemesek de- İzzü'd-din ed-Dîrîni ile aynı kişi olmadığını göstermektedir. Biyografik kaynaklar tarandığında müellifimiz dışında aynı ismi taşıyan iki isme daha rastlanmakta, fakat bu isimlere nispet edilen herhangi bir Mekkî-Medenî eserinin varlığı görülmemektedir. Ebû Muhammed Abdülaziz b. Muhammed b. Sa'îd ed-Demîrî ed-Dîrîni: Vefatı hicri 607 olan müellifin İbn İshak'ın *es-Sîre'sini*

<sup>141</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-amme, ts.), 1/70.

وَقَالَ الدِّيرِينِيُّ رَجَمَهُ اللَّهُ :  
وَمَا نَزَلَتْ كَلَامًا يَبْتَرِبُ فَاغْلَمُنْ  
وَلَمْ تَأْتِ فِي الْقُرْآنِ فِي نِصْفِهِ الْأَعْلَى

<sup>142</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân* (Kahire: Daru'l-hadis, 2006 ), I/75; Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Said ed-Dîrîni, *Kitâbu't-teysîr fî ulûmi't-tefsîr* (Kahire: Matbaatü't-tekdümü'l-ilmiyye, ts.)

<sup>143</sup> Sa'îd Haydar'ın mefhum olarak aynı bilginin yer aldığını ifade ettiği *et-Teysîr*'deki beyit için Bk. Dîrîni, *Kitâbu't-teysîr*, 69. Beyit şu şekildedir:

وَالرَّدْعُ فَالْوَقْفُ عَلَيْهَا يَجْرِي      كَلَامًا لَهَا وَجَهَانٌ مَعْنَى الرَّجْ  
اثْبَتَتْ بِهَا مَا بَعْدَهَا يُلْقَا      وَالْإِبْتِدَاءُ بِهَا بِمَعْنَى حَقًّا  
وَالكُلُّ فِي النِّصْفِ الْأَخِيرِ فَاتَّبِعْ      وَهِيَ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ اسْتَمَّ  
وَقِسْمَةُ الْفَرَا هِيَ الْمَرْضِيَّةُ      وَكُلُّهَا فِي السُّورِ الْمَكِّيَّةِ

<sup>144</sup> Kanaatimizi destekleyen bir başka kaynak için Bk. Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyar, *el-Muharrer fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Cidde: Merkezi'd-dirâsât ve'l-ma'lumâti'l-Kur'âniyye bi ma'hedi'l-İmam eş-Şâtübî, 2008), 114.



nazmettiği bilinmektedir.<sup>145</sup> Ebu Muhammed Kemâlüddîn Ebu'l-Beka Muhammed b. Musa b. İsa Ali ed- Demîrî el-Mısırî eş-Şâfiî: Hicri 750 yılı civarında doğan, vefat tarihi konusunda ihtilaf bulunan müellifin kendisine nispet edilen, *Hayâtü'l-bayavân* ve *Şerhu'l-minbâc* isimli iki eseri bulunduğu bilinmektedir. *Sünenü İbn Mâce*'nin şerhine dîbâce yazdığı bilgisi de aktarılmaktadır.<sup>146</sup>

## 2.6. Bedrüddîn Muhammed b. Eyyûb b. Abdülkâhir b. Berekât et-Tâdifî el-Hanefî el-Halebî (ö. 705/1305) - *el-Urcûzetü'l-Mütedammine Marifetu'l-Mekkî ve'l-Medenî min Süveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*

Biyografisine yer veren kaynaklara göre müellifin, 628 yılında Suriye'nin Tâdif köyünde doğduğu bilinmektedir.<sup>147</sup> Ebû Abdillâh el-Fâsî'den bir müddet ilim almış, kıraat ve Arapça'da uzmanlaşmış,<sup>148</sup> kaynaklarda kıraat ve tefsir alimi olarak zikredilmiştir.<sup>149</sup> Halep'in alınmasından sonra Mısır'a gittiği, burada dil, hadis ve diğer ilimlerle de ilgilendiği aktarılmaktadır. Müellif, hicrî 705 yılının Ramazan ayında vefat etmiştir.<sup>150</sup> Müellifin ilgili eserinin, müellif hayattayken, hicrî yedinci asrın sonları sekizinci asrın başlarında kaleme alındığı aktarılmaktadır.<sup>151</sup>

Eserleri: *el-Urcûzetü'l-mütedammine marifetu'l-Mekkî ve'l-Medenî min süveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*,<sup>152</sup> *Kasîde fi zikri'l-Medenî ve'l-Mekkî*,<sup>153</sup> *Mubtasaru'r-râşif min zülâli'l-kâşif mine't-tefâsîr*<sup>154</sup> (Müellifin, Tefsir alanında ortaya koyduğu, Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Sa'lebî (ö. 427/1035), Ebû Abbâs

<sup>145</sup> Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî, *es-Sîretü'n-nebevî*, thk. Mustafa es-Sekka vd., (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1955), (mukaddime) 13.

<sup>146</sup> Yusuf b. İlyân b. Musa Serkis Dımeşkî, *Mucemu'l-Matbaati'l-Arabîyye ve'l-muarrebe* (Kahire: Matbaatu Serkis, 1928), 2/887, 888.

<sup>147</sup> Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûbi'l-kebîr*, 1/196; 2/173. Ayrıca Bk. İbn Hacer el-Askalani, ed-*Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine* (Saydarabad: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1972), 4/217.

<sup>148</sup> Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûbi'l-kebîr*, 2/173 ayrıca Bk. 1/196; a.mlf., *Marifetu'kurrâi'l-kebâr*, 1/385.

<sup>149</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 9/83.

<sup>150</sup> Vefat tarihi için Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1627; Zehebî, *Marifetu'kurrâi'l-kebâr*, 1/385; a.mlf., *Mu'cemu's-şuyûbi'l-kebîr* (Taif: Dâru's-sadîk, ts.), 2/173. Ayrıca Bk. İbn Hacer, ed-*Dureru'l-kâmine*, 4/217; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1627.

<sup>151</sup> Eserin, Zâhiriyye Kütüphanesi nr. 7659'da bir nüshası mevcuttur. Bk. Haymî, *Fehârisu ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/28. Manzûmetü fi ma nezele mine's-suveri bi Mekke ve'l-Medine ismiyle Dâru'l-kütübî'l-Mısıriyye nr. 12.101'de de bir nüshası mevcuttur fakat eserin buradaki varlığı kütüphanenin mevcut basılı fihristinden teyid edilememektedir. Bk. Ahvecî, *Fibrisu'l-mahâtâtî'l-Arabîyye*. Bilgiyi nakleden ikincil bir kaynak için Bk. Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî*, 1/78.

<sup>152</sup> Haymî, *Fehârisu ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/27, 383, 384.

<sup>153</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah Kitaplığı, nr. 21'de bir nüshası mevcuttur. Bk. İSAM Kütüphanesi, "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim 4 Mayıs 2021). Müellifin eserleri arasında saydığımız ilk iki eserin aynı eserler olma ihtimali yüksek olmasına rağmen isimler farklı olduğundan ve bu iki nüshayı karşılaştırma imkanı bulamadığımızdan dolayı ayrı ayrı zikretmeyi uygun gördük.

<sup>154</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 9/83; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1627.

Ahmed el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]) ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsirlerinden istifade ederek derlediği bilinen eseridir),<sup>155</sup> Şerhu kasîdetü's-Sarsarî (Zehebî, eserin iki cilt halinde telif edildiği bilgisini vermektedir.)<sup>156</sup>

İsimleri zikredilen bu eserler dışında Zehebî, müellifin *el-Hirzû'l-emânî* üzerine de şerh çalışmaları olduğunu ifade etmektedir.<sup>157</sup>

## 2.7. Muhammed b. Ahmed el-Avfî (ö. 1050/1640[?]) - *Risâletü'l avfî fî'l-Mekkâ ve'l-Medenî ve'n-Nâsib ve'l-Mensûh ve Adedü'l-âyi*

Hayreddin Ziriklî, müellifi, Tefsir ve Kıraat alimi olarak tanıtmakta, vefatını 1050 olarak vermektedir.<sup>158</sup> Müellifin vefat tarihini net olarak veremeyen bazı kaynaklarda ise Avfî'nin 1049'da henüz hayatta olduğu bilgisi yer almaktadır.<sup>159</sup> Abdurrezzak Hüseyin Ahmed, konuyla ilgili eserinde müellifin *Risâletü'l avfî fî'l-Mekkâ ve'l-Medenî ve'n-Nâsib ve'l-Mensûh ve Adedü'l-âyi* isimli eserinin Ezheriyye Kütüphanesi nr. 544'de mahtut olarak kayıtlı olduğu bilgisini vermektedir.<sup>160</sup> Muhammed Şefa'at Rabbanî de Mekkâ-Medenî'yle ilgili eserinde Avfî'nin bu mahtut eserini konuyla ilgili müstakil telifler arasında zikretmektedir.<sup>161</sup> Müellifin diğer eserlerinin bilgisine ulaştığımız biyografik kaynaklarda Abdurrezzak Hüseyin Ahmed ve Şefa'at Rabbanî'nin müellife nispet ettiği bu Mekkâ-Medenî eserine rastlanmamıştır.

Eserleri: *Risâletü'l avfî fî'l-Mekkâ ve'l-Medenî ve'n-Nâsib ve'l-Mensûh ve Adedü'l-âyi*,<sup>162</sup> *et-Teshîl ve şifâu'l-alîl*, *Telhâsu'n-neşr li'l-Cezerî*, *el-Cevâbiru'l-mükellele*, *ed-Durru'l-mensûr li men iltekatebu fi'l-kıraâtî'l-aşrî mine'n-nebci'l-menşûr*, *Risâletü fî emsileti mine'l-Kur'ânî'l-Kerim*,<sup>163</sup> *el-Cevâbiru'l-yemâniyye fî resmi'l-mesâhifi'l-Osmâniyye*,<sup>164</sup> *el-Cevâbiru'l-mükellele li men râme't-turuka'l-mükemmele*<sup>165</sup> (Eserin, *Herzû'l-meâni ve kenzü's-seb'îl mesâni* isimli eserin muhtasarı olduğu bilinmektedir.<sup>166</sup> Kehhâle, eserin kıraât-ı aşere içerikli bir

<sup>155</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zîmîn*, 2/1627.

<sup>156</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 9/83; Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûbi'l-kebîr*, 1/196, 2/173; a.mlf., *Mu'cemu's-şuyûbi'l-kebîr* (Taif: Dâru's-sadîk, ts.), 2/173. Ayrıca Bk. İbn Hacer el-Askalânî, ed-*Durru'l-kamine fi a'yanil-mietî's-samine* (Saydarabad: Meclisu Daireti'l-Mearifi'l-Osmâniyye, 1972), 4/217; Zehebî, *Marifetu'kurrai'l-kibar*, 1/385.

<sup>157</sup> Zehebî, *Marifetu'kurrai'l-kibar*, 1/385.

<sup>158</sup> Ziriklî, *el-A'lam*, 6/9.

<sup>159</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 8/306.

<sup>160</sup> Ahmed, *el-Mekkâ ve'l-Medenî*, 80. Eserin buradaki varlığı kütüphanenin mevcut basılı fihrisinden teyid edilememektedir. Bk. *Fehresü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-Ezheriyye* (Matbaatu Ezher, 1946).

<sup>161</sup> Rabbanî, *el-Mekkâ ve'l-Medenî*, 5.

<sup>162</sup> Rabbanî, *el-Mekkâ ve'l-Medenî*, 5.

<sup>163</sup> Ziriklî, *el-A'lam*, 6/9.

<sup>164</sup> Süleyman b. Necah, *Muhtasarü't-tebyîn*, 1/189; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/8; Bk. Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 8/306; Abdülfettah Seyyid Acemi Mersafi, *Hidâyetü'l-kâri ilâ tecvîdi kelâmi'l bâri* (Medine: Mektebetü't-Taybe, ts.), 2/773.

<sup>165</sup> Mersafi, *Hidâyetü'l-kâri*, 2/773.

<sup>166</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/445.



çalışma olduğunu ifade etmektedir.<sup>167</sup>), *Mubtasaru'l-makâle fi'l-feth ve'l-imâle*,<sup>168</sup> *Babru'l-meânî ve kenzü's-seb'il-mesânî*,<sup>169</sup> *Dureru'l-efkâr li-men kâne fi kırâeti'l-eimmeti'l-aşera seyyar*.<sup>170</sup>

## 2.8. Muhammed b. Ahmed Bûzân el-Hizânî (ö. 1216/1801 [?]) - *Urcûzetü fî'l-Kur'âni'l-Mekkî ve'l-Medenî ve Mâ fi Ta'dadihi mine'l-hilâf*<sup>171</sup>

Vefat tarihine erişemediğimiz müellifin, 1216'da henüz hayatta olduğu bilinmektedir.<sup>172</sup> Adı geçen eser ise mahtut formda Fas "Hizânetü Tıtvân" nr. 609'da yer almaktadır. Eserin yirmi dört beyitlik manzum bir eser olduğu bilgisi aktarılmaktadır.<sup>173</sup>

Mekkî-Medenî 'ye dair yer verilen bu eserler dışında müellifleri tespit edilemeyen başka eserlerin de varlığı bilinmektedir. *Beyanu'l-Mekkî ve'l-Medenî mine's-suver ve zikru adedi'l-âyi fi külli sura ve zikru âbiri kelime min külli âye*<sup>174</sup> isimli eserle *Risaletü fî'l-Mekkî ve'l-Medenî min suveri'l-Kur'ân*<sup>175</sup> isimli eserler bu kategoriye örnek olarak zikredilebilir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ulûmu'l-Kur'ân kaynakları arasında Mekkî-Medenî'ye dair eser ortaya koydukları bilinen isimlere ilk yer veren müellif Celaleddin es-Suyûtî'dir. Suyûtî, bu kategoride Mekkî ve el-İzzü'd-dîrînî şeklinde iki isim zikretmiş, bu isimlerden kastın kimler olduğuna ve bu kişilerin eserlerine dair bilgi vermemiştir. İtkan muhakkikleri bu isimleri Mekkî b. Ebî Talib ve Ebû Muhammed İzzü'ddin ed-Dîrînî olarak tanımlamaktadır. Olabildiğince geniş çaplı taramaya çalıştığımız biyografik kaynaklarda ise bu isimlerin alana dair eser ortaya koydukları bilgisine rastlanmamaktadır.

Tarihi süreçte Suyûtî ve onun ilmî üslubunu takip eden diğer müelliflerin süregelen aktarımlarından dolayı konu hakkında müstakil eser ortaya koyan isimler Mekkî b. Ebî Talib ve İzzü'd-Dîrînî ile sınırlı kalmıştır. Fakat diğer Ulûmu'l-Kur'ân alanları kadar olmasa da Mekkî-Medenî kapsamında bu iki isim dışında başkaca müellif ve eserlerin varlığı da görülmektedir. Bu çalışmada, Mekkî-Medenî söz konusu olduğunda Suyûtî kaynaklı olarak zikri geçen Mekkî b. Ebî Talib ve İzzü'd-Dîrînî isimleri dışında altı müellif ve eserine daha yer verilmiştir. Bu eserler dışında müellifi

<sup>167</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 8/306.

<sup>168</sup> Mersafi, *Hidâyetü'l-kâri*, 2/773; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 8/306; Bağdâdî, *İzâbü'l-meknûn*, 4/197.

<sup>169</sup> Mersafi, *Hidâyetü'l-kâri*, 2/773; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 8/306.

<sup>170</sup> Mersafi, *Hidâyetü'l-kâri*, 2/773; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 8/306; Bağdâdî, *İzâbü'l-meknûn*, 4/451.

<sup>171</sup> Rabbânî, *el-Mekkî ve'l-Medenî*, 5.

<sup>172</sup> Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî*, 80, 81.

<sup>173</sup> Ahmed, *el-Mekkî ve'l-Medenî*, 81.

<sup>174</sup> Bk. Haymî, *Fehârisu ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/56,57. Nr. 7659'da kayıtlı eserin hicri sekizinci asra ait olduğu, sûrelerin âyet sayıları ve Mekkî-Medenî bilgisi içerdiği aktarılmaktadır.

<sup>175</sup> Bk. *el-Kütübü'l-mevcûde fi'l-mektebeti'l-Ezheriyye: Fibrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye*, (Matbaatu Ezher, 1946), 1/152.

bilinmeyen başkaca eserlerin de varlığı konunun ilgili eserlerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Fakat çalışma, Suyûtî'nin zikrettiği iki isim dışında başka isim ve eserlerin var olup olmadığını, varsa bunların bilinirliğinin ne oranda olduğunu araştırmayı hedeflediğinden müellif bilgisi net olmayan eserleri konu almamıştır.

Kaynaklar, alanda isimleri en sık zikredilen Mekkî b. Ebî Talib ve İzzü'd-Dîrînî'yi eserlerinin çokluğuyla ve Ulûmu'l-Kur'ân'daki uzmanlıklarıyla şöhret bulan şahıslar olarak tanımlamaktadır. Nitekim biyografik kaynaklar da bu müelliflerin tüm eserlerini zikrettikleri iddiasında bulunmamakta, sadece eserlerinin bazılarını aktarmaktadır. Durum bu olunca eldeki veriler “konuyla ilgili eserleri vardır” ya da “yoktur” şeklinde kesin bir yargıda bulunmamızı engellemekte fakat; Suyûtî'nin nakliyle destek bulan, varlıkları yönündeki ihtimal de her zaman baki kalmaktadır. Çalışmanın bir amacı da bu ihtimalin ortaya çıkardığı “eser nispet problemi”ne kısmî de olsa bir açıklama getirmektir. Bunun için de bu çalışmada Suyûtî'nin Mekkî ve Dîrînî'den yaptığı nakillerin kaynağı üzerine tespitlerde bulunan muhakkiklerin bu yargıları teyid edilmeye çalışılmıştır.

Suyûtî'nin Mekkî-Medenî başlığı altında Mekkî'ye nispet ettiği iki aktarıma kaynak olarak Mekkî b. Ebî Talib'in *el-İzâh li nâsibi'l-Kur'ân ve mensûbib* isimli eseri gösterilmektedir. Fakat yaptığımız karşılaştırmada Suyûtî'nin Mekkî'ye nispet ettiği aktarımların birinin ismi geçen eserle örtüşmediği görülmektedir. Diğer örneğin ise konuyla ilgili adeta kural haline gelmiş, her müellifin sadece Mekkî-Medenî değil, diğer eserlerinde de rahatlıkla zikredebileceği bir içerikte olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu da benzerlik kıyaslaması ve eser aidiyeti için yeterli bir örnek değildir.

Benzer bir durum İzzüddin ed-Dîrînî için de söz konusudur. Dîrînî'nin biyografisine yer veren eserlerde konuyla ilgili ona nispet edilen herhangi bir Mekkî-Medenî eserine rastlanmamaktadır. Dîrînî'ye atfedilen eserin müstakil bir Mekkî-Medenî eseri olmadığı, eserin Dîrînî'ye ait *et-Teysîr fî Ulûmi't-tefsîr* isimli eser olduğu söylenmiş fakat yaptığımız karşılaştırma neticesinde Suyûtî'nin Dîrînî'den aktardığı ifadelerle, ilgili eserin örtüşmediği görülmüştür. Bu da *et-Teysîr fî Ulûmi't-tefsîr*'in Suyûtî'nin isim vermeksizin Dîrînî'ye nispet ettiği Mekkî-Medenî eseriyle aynı eser olmadığını göstermektedir. Her iki sonuç da ya Suyûtî'nin iddia ettiği gibi Mekkî b. Ebî Talib'e ve Dîrînî'ye ait, kendisine ve bilgisine henüz ulaşamadığımız Mekkî-Medenî eserlerinin olduğunu ve Suyûtî'nin aktarımları bu eserlerden yaptığını ya da bahsi geçen bu şahısların henüz tespit edemesek de Mekkî b. Ebî Talib ve İzzüddin ed-Dîrînî ile aynı kişi olmadıklarını göstermektedir.

Bu başlık altında edindiğimiz veriler bizi, çokça değer görmesine rağmen Mekkî-Medenî kapsamında kaleme alınan müşahhas eserlerin ya az olduğu ya da günümüze ulaşmadığı fikrine sevk etmektedir. Nitekim konunun literatür kısmı söz konusu olduğunda Suyûtî'nin zikrettiği Mekkî b.

Ebî Tâlib ve İzzüddin ed-Dîrînî dışında pek fazla isim görünür olmamış, eserleri zikredilmemiştir. Durum böyle olunca Mekkî-Medenî'ye dair en sık başvurulan müracaat kaynağı Kur'ân ilimlerinin pek çok türünü bir arada barındıran Ulûmu'l-Kur'ân eserleri olmuştur. Mekkî-Medenî türündeki müstakil eserlerin görünür olmamasına ya da bunlara ihtiyaç duyulmamasına sebep olan şey kanaatimizce tarihî süreçte konunun müstakil bir kimlikle yer bulmamasıdır. Mekkî-Medenî, diğer Ulûmu'l-Kur'ân konularıyla yakınlığı hatta iç içeliği sebebiyle tarihî süreç içerisinde müstakil bir yer edinememiş, Ahkâmu'l-Kur'ân, Nâsîh-Mensûh, Fedâilu'l-Kur'ân ve Kur'ân'ın inzal sürecini ele alan eserler gibi farklı alanların değindiği bir konu olarak varlık bulmuştur.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Ahmed, Abdürrezzak Hüseyin. *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 2 Cilt. Kahire: Daru İbn Afan, 1999.
- Akpınar, Ömer Faruk. "İlk Fezâilu'l-Kur'ân Eserlerinden Bir Örnek: İbnu'd-Durays'ın Fezâilu'l-Kur'ân'ı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2, (2005), 171-190.
- Askalani, İbn Hacer. ed-*Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 6 Cilt. Saydarabad: Meclisu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1972.
- Ba Mahreme, Ebû Muhammed Afifüddin Abdullah Tayyib b. Abdullah b. Ahmed. *Kılâdetü'n-nabr fi vefeyâti'l-a'yâni'd-debr*. 3 Cilt. Cidde: Daru'l-minhac, 2008.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmaü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyâit-türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *İzâbü'l-meknûn fi zeyl ala Kesfü'z-zunûn*. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyâit-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib Muhammed Basri. *el-İntisar li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsam Kudat. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001.
- Bulkınî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân. *Mevâku'l-ulûm min mevâki'in-nücûm*. thk. Enver Mahmud el-Mürsi Hattab. Tanta: Dâru's-sahabe li't-Türas, t.y.
- Ca'berî. Burhânuddîn Ebû İshak İbrahim b. Ömer b. İbrahim b. Halîl. *el-Meded fi ma'rifeti'l-aded*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi, 13/3.
- Ca'berî, Hüsnü'l-meded fi ma'rifeti fenni'l-aded. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 362/2.
- Ümevî, Dâni, Ebû Amr Osman b. Sa'îd b. Osman. *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'ân*, Safât: Merkezü'l-mahtûtât ve't-türâs ve'l-vesâik, 1994.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- Dımeşkî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdi. 4 Cilt. *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1996.
- Dîrinî, Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Sa'îd. *Kitâbu't-teysîr fi ulûmi't-tefsîr*. Kahire: Matbaatü't-tekaddümi'l-ilmîyye, t.y.

- Ebî Tâlib, Mekki. *el-Hidaye ilâ bulûgî'n-nihaye*, thk. Câmîatü's-şârika. 13 Cilt. Mecmuatu buhusî'l-kitab ve's-sünne, 2008.
- Ebî Tâlib, Mekki. *el-İbane an meani'l-kıraat*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî. Kahire: Daru Nehdati Mısır, t.y.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. thk. Süleyman b. Salih el-Hazzi. Medine: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1997.
- Enbârî, Ebü'l-Berekat. *Nuẓhetü'l-Elba fi tabakâti'l-edba*. 3. Cilt. Zerka: Mektebetü'l-Menar, 1995.
- Endelüsî, Ebû Cafer Yahya b. Ahmed. *Buğyetü'l-mültemis fi taribi ricâli ehlî'l-Endülüüs*. Kahire: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1967.
- Endelüsî, Ebû Davud Süleyman b. Necah. *Muhtasarü't-tebyîn li hicâi't-tenzîl*. 5 Cilt. Medine: Mucem-mau'l-melik Fehd, 2002.
- Febresü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-Ezheriyye*. 8 Cilt. Matbaatu Ezher, 1946.
- Ferhat, Ahmet Hasan. *Mekki b. Ebi Talib ve Tefsiru'l-Kur'an*. Amman: Dâru Ammar, 1997.
- Fîruzâbâdî, Ebû't-tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Belağâ fi terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-lüğâ*. Daru's-saduddîn, 2000.
- Halvecî, Abdüsettar. *Fibrisu'l-mahtûtâti'l-Arabiyye bi-Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye*. Kahire: Daru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2011.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yakut b. Abdillâh Hamevi Bağdadi Rûmî Yakut. *Mu'cemu'l-Udebâ: İrşâdu'l-erib ila ma'rifeti'l-edib*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslami, 1993.
- Haymî, Salah Muhammed. *Fehârisu ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm li-mahtûtâti dâru'l-kütübi'z-zâhiriyye*. 3 Cilt. Dımeşk: Mecmau'l-lüğati'l-arabiyye, 1983.
- Hımyerî, Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebevî*, thk. Mustafa es-Sekka vd. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbn Beşküval, Ebû'l-Kasım Halef b. Abdümelik b. Mes'ûd. *es-Sıla: Kitâbü's-sıla fi târihi eimmeti'l-Endülüüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. *el-Febrese*. thk. Muhammed Fuad Mansur. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Kadî Şuhbe, Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedi eş-Şuhbi ed-Dımeşki Takıyyüddin. *Tabakâtü's-şâfiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1986.

İbn Tagriberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tagriberdî. *el-Menbelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vafî*. 7 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-amme, t.y.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nibaye fi Tabakâti'l-kurra*. 2 Cilt. Bergstraesser: Mektebetü İbn Teymiyye, 1932.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kuraâti'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, t.y.

İbnü'l-Ğazzî, Şemsüddin. *Dívânu'l-İslâm*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1990.

İbnü'l-Mülakkîn, Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısri. *Tabakâti'l-evliya*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994.

İSAM Kütüphanesi. "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı". Erişim 4 Mayıs 2021.

<http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>

İsnevi, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b. el-Hasan. *Tabakâti's-şafiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2002.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.

Kâtib Çelebi. Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. 5 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.

Kayapınar, Durmuş Ali. *Mekkâ İbnü Ebî Tâlib el-Kaysî: Asrı, Hayatı ve Eserleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986.

Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İzâh li nâsibi'l-Kur'ân ve mensûhib*, thk. Ahmed Hasan Ferhad. Cidde: Dâru'l-menâre, 1986.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, t.y.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Risâle fi Esmâi's-suver ve kevnîha Mekkâyye ve Medenîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 937.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Haseni İdrisi. *Fibrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşyâhât ve'l-müselâât: el-fehâris*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslamî, 1982.

Mahfuz, Muhammed. *Terâcimu'l-müellifine't-tunisîyyin*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslami, 1994.

- Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekıyye fî tabakâti'l-Mâlikıyye*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Mekkî, İbn Akîle. *eż-Ziyâde ve'l-İhsân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârika: Camiatü's-şârika, 2006.
- Mersafi, Abdülfettah Seyyid Acemi. *Hidâyetü'l-kâri ilâ tecvîdi kelâmi'l bâri*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü't-Taybe, t.y.
- Muhammed b. Muhammed, Ebû Şehbe. *el-Medhal ilâ dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'l-liva, 1987.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1971.
- Öztürk, Mahmud Şevket. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meâni'l-kırâât Adh Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Rabbânî, Muhammed Şefaât. *el-Mekkî ve'l-Medenî*. Medine: Mucemmu'l-Melik Fehd li tıbaati'l-mushafi's-şerif, t.y.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vafi bi'l- Vefeyâtu'l-a'yân*. nşr. Ahmed el-Arnaut. Beyrut: 2000.
- Sezgin, Fuad. *Tarihu't-türâsi'l-Arabî*. 10 Cilt. Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1991.
- Subkî, Tacüddin Abdülvehhab b. Takıyyüddin. *Tabakâtü's-şafıyyeti'l-kübra*. 10 Cilt. Cize: Hicri li't-tıbaati ve'n-neşri ve't-tevzii, 1413.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fî ulûmil'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-hadis, 2006.
- Suyûtî. *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lüğaviyyin ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- Suyûtî. *el-İtkan fî ulûmil'l-Kur'ân*. thk. Merkezu'd-dirasati'l-Kur'âniyye. Medine: Mucemmu'l-Melik Fehd li tıbaati'l-mushafi's-şerif, t.y.
- Suyûtî. *el-İtkan fî ulûmil'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmmeh, 1974.
- Tayyar, Müsâid b. Süleyman b. Nasır. *el-Mubarrer fî Ulumi'l-Kur'ân*. Cidde: Merkezu'd-dirasat ve'l-malumati'l-Kur'aniyye bi ma'hedi'l-İmam eş-Şâtıbî, 2008.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. "Ca'berî". Erişim 5 Mayıs 2021.



<https://islamansiklopedisi.org.tr/caberi> 05.05.2021 01:01

İSAM Kütüphanesi. “Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı”. Erişim 5 Mayıs 2021.

<http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. “İbn Habîb en-Nîsâbüri”. Erişim 5 Mayıs 2021.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-habib-en-nisaburi>

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. “Mekkî b. Ebû Tâlib”. Erişim 18 Nisan 2021.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/Mekkî-b-Ebû-talib>

Yemânî, Yahya b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Yahya b. Hüseyin el-Amiri el-Harazi. *Ğirbalü'ş-şaman fi vefayâtü'l-a'yan li'l-Hırzî*. Dimeşk: Matbaatu Zeyd b. Sabit, 1985.

Zehebî. *Târibu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâbir ve'l-a'lâm*, 53 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü't-tevfikiyye, 1993.

Zehebî. *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibar ale't-tabakât ve'l-a'sar*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1997.

Zehebî. *Mu'cemu's-şuyûhi'l-kebir*. 2 Cilt. Taif: Dâru's-sadîk, t.y.

Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1985.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el Burbân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye, 2011.

Zerkeşî, *el-Burbân fi ulûmi'l Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1410.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamusu teracim li-eşheri'r-rical ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müstarebin ve'l-nüşterikın*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-Melayin, 2002.

Zührî, İbn Şihâb. *en-Nâsib ve'l-Mensûb, Tenzîlu'l-Kur'ân bi-Mekke ve'l-Medîne*, thk. Hâtim Salih ed-Damin. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1998.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)**

**İdrîs-i Bitlisî'nin *Envârü't-Tenzîl* Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı**

*İdrîs-i Bitlisî's Attitude of Tahqîq (Analyzing) in His Hâshiyah Anwâr al-Tanzîl*

**Enes BÜYÜK**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Trabzon University, Theology Faculty,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Trabzon, Turkey

enesby\_55@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 31/07/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 05/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Büyük, Enes. “İdrîs-i Bitlisî'nin *Envârü't-Tenzîl* Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 716-746.

<https://doi.org/10.31121/tader.976845>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

**Öz**

Tefsir tarihinde 7. asırdan sonra yoğun bir şekilde görülen şerh-hâşiyeler, tefsir edebiyatının önemli bir halkasını oluşturmuştur. Üzerine hâşiyelerin yazıldığı en önemli iki tefsir metni Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ı ve onu merkeze alan Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'idir. Hâşiyeler musanniflerin ifadelerini veya bu ifadeler bağlamında çeşitli meseleleri ele alarak âyetlerin tefsir sürecine önemli katkılar sunmuştur. Bu itibarla *Envârü't-tenzîl* hâşiyeleri içerisinde hem akli ve nakli ilimlerde mahir hem de önemli bir tarihçi ve siyasetçi olan İdrîs-i Bitlîsî'nin hâşiyesi dikkat çekici bir niteliğe sahiptir. Bu makalenin inceleme konusunu oluşturan hâşiyede, Bitlîsî'nin temelde nasıl bir tavır sergilediği önemlidir. Zira hâşiyelerde şârihler asıl metni sadece şerh edici, mevcut görüşleri ihtisar edici, nakledici veya tahkik edici bir tavır sergileyebilmektedirler. Mezkûr tavrıların herbiri belli bir maksada dayalı veya faydaya dönük olmakla birlikte özellikle tahkik tavrının sergilendiği hâşiyeler asıl metinlerdeki ve bunlar üzerine yazılan hâşiyelerdeki tespitleri, görüş ve iddiaları bazen *mukayese* ve *mubakeme* bazen de *tablîl*, *tenkîl*, *tabkîm*, *tercîh*, *tasdik* veya *tafsîl* gibi açılardan inceleyerek mevcut birikime ve neticede âyetlerin tefsirine katkı sağlayıcı bir niteliğe sahip olmuştur. Bu sebeple makalede Bitlîsî'nin hâşiyede nasıl bir tavır sergilediği deskriptif yöntem ve mukayeseli metin okuma yöntemiyle tespit edilmiş, hangi özelliğe sahip hâşiyelerden olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun öncesinde de hâşiyenin müellife aidiyeti, teknik özellikleri ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Bitlîsî, Hâşiyeye, *Envârü't-tenzîl*, Tahkik.

**Absract**

The sharh-hāshiyahs, which were mostly seen intensely after the 7th century in the history of tafsīr, formed an important circle of tafsīr literature. The two most important tafsīr texts on which the hāshiyahs were written are al-Zamakhshari's *al-Kashshaf* and al-Baydāwī's *Anwār al-Tanzīl*, which centers it. Hāshiyahs made important contributions to the interpretation process of the verses by addressing the expressions of the musannifs (author of the original text) or various issues in the context of these expressions. In this respect, the hāshiyah of Bitlīsī, who is both an expert in rational and traditional sciences and an important politician and historian, has a remarkable quality among *Anwār al-Tanzīl* hāshiyahs. In the hāshiyah, which is the subject of this article, what kind of attitude Bitlīsī exhibited is important. Because in the hāshiyahs, the commentators only exhibit an attitude of explaining the original text, summarizing, conveying or analyzing (taḥqīq) the pre-existing views. Each of the aforementioned attitudes is based on a certain purpose or benefit, in the hāshiyahs in which the taḥqīq attitude is exhibited, the determinations, opinions and claims in the original texts and the hāshiyahs written on them were analyzed sometimes in terms of comparing and reasoning, and sometimes in terms of resolving, criticizing, strengthening, opting, detailing or attesting. By doing this, the hāshiyahs have a quality that contributes to the existing knowledge and ultimately to the interpretation of the verses. For this reason, it has been determined in the article what kind of attitude Bitlīsī exhibited in the annotation by descriptive method and comparative text reading method, and it has been tried to reveal what feature the hāshiyah has. Before that, information was given about the ownership of the hāshiyah to the author, its technical features and resources.

**Keywords:** Tafsīr, Bitlīsī, Hāshiyah, *Anwār al-Tanzīl*, Taḥqīq.

**Giriş**

Kur'an'ı tefsir etme faaliyeti, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllardan itibaren sistematik olarak görülmekle birlikte İslâmî ilimlerin tedvin edilip gelişmeye başladığı yaklaşık üçüncü asra kadar tefsir birikimi ve mesaili nispeten sınırlı kalmıştır. İslâmî ilimlerin tedvini ve bunlara ilave olarak mantık, felsefe ve tabii ilimlerin birikimlerinin de İslâm ilim geleneğine dâhil edilmesiyle birlikte tefsirlerde âyetler çok yönlü tartışmalara konu edilmiştir. Aklî ve naklî ilimlerin meselelerinin ve kavramlarının dikkate alındığı ilerleyen süreçlerde artık tefsir edebiyatı da nicelik ve nitelik bakımından farklılık göstermiştir. Öyle ki bazı tefsir eserleri fıkıh, kelim, dilbilim gibi belli ilimlerin mesâilini merkeze alarak yazılırken bazıları ise birçok ilmin mesâilini gözeterek kaleme

alınmıştır. Aklî ve naklî ilimleri mümkün mertebe cem eden ve tefsir tarihinde güçlü etkilere neden olacak tarzda dirayette zirveye ulaşan kimi tefsirler hacim bakımından çok geniş iken kimi ise çok daha yoğunlaştırılmış metinler olarak kaleme alınmıştır. Örneğin Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb*'ında aklî, naklî ve tabii ilimlere dair veriler dikkate alınıp âyetler çok yönlü yorumu tabi tutulurken tefsirin hacmi bir hayli artabilmiştir. Buna karşın Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ında ve Beyzâvî'nin (ö. 658/1286) *Envârü't-tenzîl*'inde aklî ve naklî ilimlerin verileri, kavramları, bu ilimlerdeki ilkeler, iddialar ve söylemler daha veciz, muhtasar bir şekilde ve o ilimlerde mahir olanların anlayacağı ima ve işaretlerle yorum sürecinde işletilmiştir.

*el-Keşşâf*'ta Zemahşerî, mutezîlî kelamın ilkelerini gözardı etmeksizin lügat, iştikak, sarf, nahiv ve en önemlisi de belâgat ilimlerinin birikimini; bunlara ilaveten Beyzâvî ise *Envârü't-tenzîl*'de sünnî kelamının ve Râzî'yi takip ederek tabii ilimlerin verilerini etkili bir şekilde kullanarak âyetlerdeki muradı, ikincil anlamları, çağrışımları, ima ve işaretleri veciz bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Onların veciz ve muhtasar ifadeleri, ima ve işaretleri; çoğunlukla sünnî, bazen de şîî ve mutezîlî âlimlerin dikkatini çekmiş, her iki tefsir üzerine şerhler, hâşiyeler, ta'likalar, temimmeler veya muhâkemeler kaleme alınarak çözümlenmiştir. Tefsir tarihinde yaklaşık hicri 6'ncı asırdan itibaren *el-Keşşâf* üzerine, iki asır sonra da *Envârü't-tenzîl* üzerine yoğunluğu giderek artan şerh ve hâşiyeler, belli muhaşşilerin hâşiyeleri üzerine hâşiyeler ve muhâkemât türü eserler yazılagelmiştir.<sup>1</sup> Bu şerh ve hâşiyelerin bir kısmında musanniflerin ifadelerindeki ima ve işaretlere, varsa belirsizliklere açıklık kazandırmak ve muradı beyan etmek gibi daha ziyade şerh ve açıklama tarzı benimsemiştir. Diğer bazılarında ise önceki yorumlar ihtisar edilerek ya da mümkün olanları cem edilerek bunların sonraki nesle aktarılması amaçlanmıştır. Literatür içerisinde önemli bir yekûnu oluşturan diğer bir kısım şerh-hâşiyede ise gerek önceki şarihlerin açıklamaları veya iddiaları gerekse de musanniflerin tespit, tercih veya izahları karşısında bir tür tahkik tavrı sergilenmiştir. Sözelimi en göze çarpan örnekler olarak *el-Keşşâf* hâşiyeleri arasında Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1343), Çârperdî (ö. 746/1346), Fâzıl el-Yemenî (ö. 750/1349), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî'nin (ö. 816/1413); *Envârü't-tenzîl* hâşiyeleri arasında da Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Süyûtî (ö. 911/1505), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Sâdî Çelebi (ö. 945/1538-39), Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659), İsmail Hakkı el-

<sup>1</sup> Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2019), 70; M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 43; Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Aıcı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 587-588.

Bursevî (ö. 1137/1725) ve İsmail el-Konevî (ö. 1195/1780) gibi ulemânın şerh ve haşiyeleri zikre-  
dilebilir.<sup>2</sup>

Mezkûr âlimler, yazdıkları hâşiyelerde musanniflerin veciz ifadelerini, ima ve işaretlerini açığa çıkarmanın, maksatlarını belirginleştirmenin yanı sıra musanniflerin veya diğer şârihlerin görüşlerini dilbilim, edebiyat, fıkıh, kelam, felsefe, tabii ilimler, tefsir, hadis ve fıkıh usulü açısından ele alarak tespitleri, iddiaları ve delilleri muhakeme, tasdik, tenkit, tercih, tahlil, tafsil ya da tahkim etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle şerh sürecinde mevcut tespit veya iddialar karşısında aktif bir rol sergileyerek tahkik tavrı benimsemişlerdir. Tahkik tavrı bir âlimin ele aldığı konu ya da onun uzanımları olan meseleler karşısında ileri sürülen görüşleri ya da bilgileri olduğu gibi nakle-  
derek veya kabul ederek görece pasif bir tavır takınmasının aksine onları ve delillerini analitik bir şekilde incelemeyi, ardındaki gerekçe ve ilkeleri ortaya çıkararak çözümlemeyi ifade eder. Diğer bir ifadeyle tahkik, bir tespit ya da yargı incelenirken müellifi ya da musannıfı böyle bir sonuca götü-  
ren yöntemin aklî süreçlerini, dayandığı mukaddimleri ya da arkaplandaki delilleri mümkün oldu-  
ğunca belirginleştirme, parçalarına ayırma, yöntemin bu sonuca ulaştırıp ulaştırmadığını ve esas alınan mukaddimelerin meseleyle alakasının imkanını ortaya koyma gayretidir. Böylesi bir tavır esas alan müellifler tekrardan, propaganda yaparak muhatabı ikna etme çabasından, okuyucuyu yanıltmaktan, taklit ve kararsızlıktan uzak durur.<sup>3</sup>

Şerh-hâşiyeler literatürü içerisinde tahkik tavrının sergilendiği dikkat çekici eserlerden biri de İdrîs b. Hüsameddin Ali el-Bitlîsî (ö. 926/1520) tarafından *Envârü't-tenzîl* üzerine yazılmış olan hâşiyedir. Makalede İdrîs-i Bitlîsî'nin hâşiyede nasıl bir tahkik tavrı sergilediği deskriptif yöntem ve mukayeseli metin okuma yöntemiyle tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu süreçte, yukarıda açıklandığı üzere bir tavrın ifadesi olarak tahkik, baskın veya üst bir kavram şeklinde dikkate alınacak, içeriği ise tasdik, tafsil, tercih, muhakeme, mukayese, tahkim, tahlil ve tenkit gibi alt kavramlarla belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Buna göre makalenin amacı Bitlîsî'nin hâşiyede sergilediği tahkik tavrıyla *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* hâşiyeler literatürüne nasıl eklemlendiğini ve literatüre nasıl katkı sağladığı-

<sup>2</sup> Bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 96-97, 113-115, 116-117, 127-129, 137-142, 146-149; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 85, 95-97, 101-104, 106-107, 123-125, 131-133; Maden, “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”, 589-594, 597-598, 604-607; Muhammet Coşkun, “Müteahhirun Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. *Envârü't-tenzîl* Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık – Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 337.

<sup>3</sup> Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'âtü keşşâfi istalâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/392; Ömer Türker, “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik”, *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/515-516; Coşkun, “*Envârü't-tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı*”, 334.

nı, hangi hâşiyeleri takip ettiğini, hâşiye boyunca nasıl bir yöntem izleyip hangi yorum araçlarına başvurduğunu tespit etmektir.

### 1. Hâşiyenin Müellife Aidiyeti, Fiziksel Özellikleri ve Kaynakları

İdrîs-i Bitlîsî'nin hâşiyede sergilediği tahkik tavrını incelemeden önce biyografisi, hâşiyenin ona aidiyeti, kaynakları ve bazı özellikleri hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. İdrîs-i Bitlîsî önceleri Akkoyunlular sarayında münşilik ve lalalık<sup>4</sup> hizmetinde bulunmuş, daha sonra Akkoyunlu Devletinin Safevîler tarafından yıkılmasını takiben 1503-1504'te Osmanlı Devleti'ne sığınmıştır. Osmanlı sarayında ise bir süre itibar görmüş, bu dönemde Osmanlı tarihine dair meşhur *Heşt Bibişt* adlı eserini kaleme almıştır. Bazı idarecilerle arasının açılması sebebiyle Hicaz'a ve Mısır'a gitmiş, İstanbul'a Yavuz Sultan Selim döneminde dönmüş, 926 (1520) yılı sonlarında 63 (veya 65, 70) yaşında vefat etmiştir.<sup>5</sup> Bitlîsî, ilk eğitimini babası meşhur mutasavvıf ve müfessir olan Hüsâmeddîn-i Bitlîsî'den (ö. 909/1504) almış, daha sonra Diyarbekir ve Tebriz'de astronomi, tıp, felsefe, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, sarf, nahiv, şiir, inşâ, beyan, meânî gibi aklî, naklî ve dinî ilimler tahsil etmiştir. Daha sonra tıp, kozmografya, felsefe, tasavvuf, siyaset, ahlâk, tarih, tefsir, musiki, şiir ve nesir gibi alanlarda eserler yazmıştır.<sup>6</sup>

İdrîs-i Bitlîsî'nin *Envârü't-tenzîl* üzerine bir hâşiye kaleme aldığına dair bilgi, tespit edilebildiği kadarıyla son dönem biyografî ve bibliyografya çalışmalarında yer alır.<sup>7</sup> Yazma Eser Kütüphanelerinin katalogları tarandığında ise sadece Süleymaniye Kütüphanesinde (Ayasofya, 303) tek bir nüsha görülür. Nüshanın ferağ kaydı bulunmazken zahriyye sayfasında İdrîs Bitlîsî b. Hüsameddin Ali yazar. Hâşiyenin dibâcesinde besmele, hamdele ve salveleden sonra eserin Bitlîsî'ye ait olduğuna dair şu ifadeler yer verilir:

<sup>4</sup> Lala, şehzadelerin özel eğitimiyle meşgul olan kimsedir. Münşî ise devlet teşkilatında resmi mektupları kaleme almak üzere usta nâsirler arasından seçilip görevlendirilen katibe denir. Bk. İlhan Ayverdi, "lala", "münşî", *Misallî Biyyük Türkçe Sözlük: Kubbealtı Lügati*, redaksiyon Ahmet Topaloğlu, haz. Kerim Can Bayar (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Baskı, 2008), 1869, 2246.

<sup>5</sup> Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlîsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/485-487. Bitlîsî'nin hayatına dair detaylı bilgi için bk. Vural Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdrîs-i Bitlîsî* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 1-357.

<sup>6</sup> Özcan, "İdrîs-i Bitlîsî", 21/485, 487; Genç, *İdrîs-i Bitlîsî*, 45-49.

<sup>7</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 3/68; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûba fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhibâ* (Ebû Dabi: el-Mecma'ü's-Sekâfi, 2004), 1/316; *el-Fibrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmîyyi'l-mabtât: 'Ulumü'l-Kur'an: Mabtâtâtü't-tefsir ve 'ulümüh* (Amman: el-Mecma'ü'l-Meleki, 1989), 1/322; Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", 615.

أما بعد فيقول الفقير إلى الله، العبد الأواه، المعرض عما سواه، الراغب عما نهاه إلهي ما يرضاه، الراصد للفيض القدسي إدريس بن حسام الدين البديسي...<sup>8</sup>

Dîbâcede belirtildiği üzere hâşiye II. Bayezid'e (ö. 918/1512) ithaf edilmiş ve bu ithafa dair uzun bir şiir kaydedilmiştir.<sup>9</sup> Bununla birlikte hâşiyenin zahriyye sayfasında II. Bayezid'e ait bir mühür (tuğra) bulunur.<sup>10</sup> Bitlîsî II. Bayezid'in himayesine 1503-1504'te girmiş ve sultanın huzuruna çıktığında ona bazı kitaplar takdim etmiştir. Ona takdim ettiği kitaplar arasında bu hâşiyenin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira II. Bayezid'in kütüphanesinin 909/1503-1504 tarihli kayıt defterinde bu hâşiyeden de bahsedilmiştir.<sup>11</sup> Buna göre Bitlîsî'nin hâşiyeyi 1503-1504'ten önce yazdığı<sup>12</sup> ve hâşiyenin müellif nüshası olduğu anlaşılmaktadır.

Hâşiye noktasız (mühmel) tarzda yazılmış olup bu tarz bir yazım tekniği hâşiyenin okunmasını ve ondan istifade edilmesini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte hâşiye, dîbâcesinden itibaren 145 varaktır. Hâşiyenin büyük bir kısmı (124 varak) *Envârü't tenzîl*'in mukaddimesinden itibaren Fâtîha sûresinin girişi, bir ve ikinci ayet bağlamındaki açıklamalar üzerinedir. Hâşiyenin geri kalan kısmı (21 varak) Fâtîha sûresinin üçüncü ayetinden son âyetine kadar olup *âmîn* lafzına dair mülahazalarla nihayete erer.

Hâşiye'nin kaynakları çeşitlilik arz etmekle birlikte bazı müellif ve eser isimleri açıkça zikredilirken bazı âlimlere çeşitli vasıflarla gönderme yapılır. Hâşiyede bazen sadece müellif isimlerine ve görüşlerine bazen isimleriyle birlikte eserlerine bazen de sadece eserlere atıf yapıldığı görülür. Buna göre hâşiyede Halil b. Ahmed (ö. 175/791),<sup>13</sup> Sîbeveyh (ö. 180/796),<sup>14</sup> Ferrâ (ö. 207/822),<sup>15</sup> Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]),<sup>16</sup> Ahfeş (ö. 215/830 [?]),<sup>17</sup> Asmaî (ö. 216/831),<sup>18</sup> Zeccâc (ö.

<sup>8</sup> İdrîs b. Hüsameddin Ali el-Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303), 2b.

<sup>9</sup> es-Sultân Bâyezîd (II. Bayezid) b. es-Sultân Mehmed (II. Mehmed-Fatih Sultan Mehmed) b. es-Sultân Murâd Hân (II. Murad). Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 7b-9a.

<sup>10</sup> Hâşiyenin zahriyye sayfasındaki tuğra ile II. Bayezid'in tuğrasını mukayese için bk. Suha Umur, *Osmanlı Padişah Tuğraları* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1980), 122-123.

<sup>11</sup> *Catalogue of the Library of Sultan Bayezîd II* (Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, MS Török F. 59), 12a.

<sup>12</sup> Krş. Genç, *İdris-i Bitlîsî*, 183.

<sup>13</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 79b, 94b, 127a.

<sup>14</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 79b, 94b, 95b.

<sup>15</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 137b.

<sup>16</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 13a.

<sup>17</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 127a, 137b.

<sup>18</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 96a.



311/923),<sup>19</sup> Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987),<sup>20</sup> Dârekutnî (ö. 385/995),<sup>21</sup> İbn Cinnî (ö. 392/1002),<sup>22</sup> Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) (*es-Sıbâh*),<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025),<sup>24</sup> Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) (*Müfredât ve Câmi'u't-tefsîr*),<sup>25</sup> Ebû Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030),<sup>26</sup> Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072),<sup>27</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111),<sup>28</sup> Muhyissünne el-Begavî (ö. 516/1122),<sup>29</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) (*el-Fâik fî garîbi'l-badîs*),<sup>30</sup> Nizâmî-i Gencevî (ö. 611/1214 [?]),<sup>31</sup> Sekkâkî (ö. 626/1229) (*Miftâhu'l-'ulûm*),<sup>32</sup> İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) (*Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-sâir*),<sup>33</sup> İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) (*İzâhu'l-Mufasssal*),<sup>34</sup> Nasîrüddin et-Tusî (ö. 672/1274)<sup>35</sup> ve er-Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) (*Şerhu'l-Kâfiye*)<sup>36</sup> gibi isimler, onların görüşleri ve bazen de eserleri zikredilir. Ancak sadece isimlere atf yapılan yerlerde müelliflerin bizzat kendi eserlerine başvurulduğu çok açık olmayıp onların görüşlerinin başka kaynaklar üzerinden aktarılması muhtemeldir.

Hâşiyeye boyunca Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yapılan atf sayısı toplamda 65'tir. Bu durum da açıkça Bitlîsî'nin *Envârü't-Tenzîl'i el-Keşşâf*'la mukayeseli bir şekilde şerh edip incelediğini gösterir. İkinci olarak hâşiyede Teftâzânî ve *el-Keşşâf* hâşiyesine 20,<sup>37</sup> Seyit Şerif Cürçânî ve *el-Keşşâf* hâşiyesine de 12 yerde<sup>38</sup> açıkça ya gönderme ya da oralardan alıntı yapılır. Onlarla birlikte 4 yerde Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) görüşlerine ve itirazlarına da yer verilir.<sup>39</sup> Ancak Bitlîsî'nin onun *el-Keşşâf* hâşiyesini doğrudan incelemediği, onun görüşlerine dair Teftâzânî ve Cürçânî'nin

<sup>19</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 70b, 97a, 127a, 141b.

<sup>20</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 126b.

<sup>21</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 51b.

<sup>22</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 126b, 138b.

<sup>23</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b, 13a, 93a, 97b, 102b, 103b.

<sup>24</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 17a.

<sup>25</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b, 96a, 97a, 138a.

<sup>26</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 102b.

<sup>27</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 40a.

<sup>28</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 94b.

<sup>29</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 38a, 75b.

<sup>30</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 110b-111a.

<sup>31</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 67b.

<sup>32</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 63a, 95b, 110b, 125b.

<sup>33</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 108b.

<sup>34</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 111a.

<sup>35</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 138a.

<sup>36</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 35b, 131a, 143a.

<sup>37</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 43a, 44b, 56a, 57a, 57b, 63b, 69a, 70b, 82b, 83a, 83b, 84a, 84b, 85a, 86a, 105a, 141b, 143a, 143.

<sup>38</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 54a, 56a, 56b, 80b, 82a, 83b, 105b, 125b, 124a, 142a.

<sup>39</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 82a, 84a, 84b, 85a.

hâşiyelerindeki aktarımlardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hâşiyenin son kısmında Sâhibu'l-Keşf nisbesiyle başka bir şârihten de bahsedilir.<sup>40</sup> Bu nisbeyle de Sirâceddin el-Kazvîni'nin (ö. 745/1344) kastedilmesi muhtemeldir. Tespit edilebildiği kadarıyla hâşiyede Bitlîsî öncesindeki *Envârü't-tenzîl* hâşiyelerinden hiçbirine doğrudan atıf yapılmaması, buna karşın Teftâzânî ve Cürcânî'nin *el-Keşşâf* hâşiyelerine gönderme yapılması son derece önemlidir. Bu verilere göre Bitlîsî'nin hâşiyesinin ana kaynakları arasında *el-Keşşâf* ile onun üzerine Teftâzânî ve Cürcânî tarafından yazılan hâşiyelerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine bu anlamda Bitlîsî'nin hâşiyesinin her ne kadar *Envârü't-Tenzîl* üzerine yazılmış olsa da bu tefsir üzerine gelişen literatürden ziyade *el-Keşşâf* üzerine yazılan hâşiyelere eklemeli olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle gerek *el-Keşşâf* gerekse de Teftâzânî ve Cürcânî'nin hâşiyeleri üzerine yapılacak araştırmalarda Bitlîsî'nin hâşiyesinin göz ardı edilmemesi gerektiği ifade edilebilir. Bu hususa dair ilerleyen başlıklarda örnekler sunulacaktır.

Hâşiyede âlimlere istisnai birkaç yerde de olsa bazı vasıflarla göndermeler yapılır. Örneğin *ekberü'l-muhakkikîn*, *'inde'l-muhakkikîn*, *ba'zu'l-muhakkikîn* gibi ifadeler kullanılır.<sup>41</sup> Bu bağlamda Bitlîsî'nin muhakkik vasfını bazen dil alimleri, bazen sûfiler, bazen de şarih ve muhaşşiler için kullandığı ifade edilmelidir.<sup>42</sup> Bununla birlikte Bitlîsî *ba'zu'l-eimme*, *ba'zu'l-fuzalâ*, *ba'zu'l-efâzıl*, *ba'zu eblî'l-bak*; tefsir ve müfessirlerle ilgili *ba'zu eblî't-tefâsîr mine'l-müteabbirîn*, *ba'zu'l-müteabbirîn mine'l-müfessirîn*, *ba'zu't-tefâsîri'l-meşhûra* ve *ba'zu'l-müfessirîn*;<sup>43</sup> lügat, sarf, nahiv ve edebiyat alimleriyle ilgili *ba'zu 'ulemâi'l-'Arabîyye*, *ehlü'l-lüğa*, *eimmetü'l-lüğa*, *'inde'n-nubhât*, *ba'zu eimmeti'n-nahv*, *'ulemâi'l-beyân*, *ba'zu eimmeti'l-beyân*, *basriyyûn* ve *küfîyyûn*;<sup>44</sup> kelimciler ve kelâmî mezheplerle ilgili *ehlü'l-i'tizâl*, *el-mu'tezile*, *ehlü's-sünne*, *el-eşâ'ira*<sup>45</sup> gibi ifade biçimleri zikreder. Bazen *müctebidûn* ya da *eimmetü'l-müctebidîn* diyerek bazen de İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi isimleri açıkça belirterek fikhî görüşler aktarır.<sup>46</sup> Bitlîsî zaman zaman da *el-bakîm*, *el-bukemâ*, *ehlü'l-'urfân ve'l-keşf* gibi tabirlerle sûfilerin ve felsefecilerin kavramları kullanışlarına ve görüşlerine değinir.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 143b.

<sup>41</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 38b, 36b, 68a, 103b, 111b, 112b, 117b.

<sup>42</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 141b, 119b, 55b.

<sup>43</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 37a, 38b, 40a, 43a-43b, 52b, 78a, 104b.

<sup>44</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 18a, 37b, 38a, 49a, 61a-61b, 62a-62b, 69a, 70b, 71b, 73a-73b, 74a, 75a, 77b, 93a, 98a, 106b, 110b, 120a, 125b, 127a, 131a, 132a, 135b, 137a, 137b, 138a, 139a, 141a-141b.

<sup>45</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 30a, 32a, 42b, 59a, 60b, 77b, 114a-114b, 122b, 128b, 129a, 130b, 134b, 136a.

<sup>46</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 50b, 51b, 53b, 54a-54b, 55a-55b, 56a, 57a, 94b, 78a.

<sup>47</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 47a, 50a, 74a, 75b, 76a, 78a, 78b, 138a, 105a, 122a, 138a.

Yukarıda tespit edilen verilerde zikredildiği üzere hâşiyede ya doğrudan ismi geçen ya da vasıfları belirtilen âlimlerin ekseriyetle lügat, iştikak, sarf, nahiv, beyan ve meânî alanıyla iştikal ettikleri bilinmektedir. Buna göre Bitlîsî'nin hâşiyesinin temel karakteristiğini bu alanların mesâilinin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu durum *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl*'in ihtiva ettiği aklî ve naklî ilimlerin yanı sıra daha ziyade dilbilim ve belâgat içerigine sahip olmasının doğal bir neticesi olarak görülebilir.

## 2. Zemahşerî ve Beyzâvî Arasında Mukayese, Muhakeme ve Tercih

Bitlîsî hâşiyenin girişinde öncelikle Zemahşerî ve Beyzâvî'nin hamdele cümlelerini *mukayese* ve her ikisinin tercihlerini muhtemel dayanaklarıyla birlikte *muhakeme* eder. Bitlîsî'ye göre Beyzâvî Allah'a hamdi, onun Furkân'ı tenzîl etmesine tahsis etmişken Zemahşerî giriş cümlesinde Kur'an'ın tenzîli ile inzâlini de zikretmiş ve Allah'a hamdi her ikisine birden hasretmiştir.<sup>48</sup> Zemahşerî'nin hamdelesi şöyledir: “Kur'an'ı uyumlu ve düzenli bir kelimeler olarak inzâl eden, maslahatlara göre parça parça tenzîl eden... Allah'a hamd olsun.”<sup>49</sup> Cürcânî'nin açıklamasına göre Zemahşerî'nin burada inzâl ve tenzîli bir arada zikretmesinde Kur'an'ın nüzûl keyfiyetine işaret vardır. Bir rivayette nakledilmiştir ki Kur'an levh-i mahfûzdan dünya semasına tek seferde indirilmiştir (inzâl). Burada temiz ve yazıcı meleklerle (sefere-i kirâm) onu yazmaları emredilmiş, daha sonra da buradan yeryüzüne parça parça indirilmiştir (tenzîl). Cürcânî, her ne kadar inzâl kelimesi mutlak olarak inişi, yani parça parça veya toplu olarak inişi ifade etse bile mezkûr giriş cümlesinde tenzîl kelimesinin kullanımıyla da karşılaşıldığından dolayı inzâl ile özel olarak topluca inişin kastedildiğini belirtir.<sup>50</sup> Beyzâvî'nin hamdelesi ise şöyledir: “Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkân'ı tenzîl eden Allah'a hamd olsun...”<sup>51</sup> Bitlîsî, Beyzâvî'nin Zemahşerî'den farklı olarak girişte Kur'an yerine Furkân ismini, tenzîlle birlikte inzâl yerine sadece tenzîli tercih etmesinin ve hamd cümlesini buna göre kurgulamasının bazı fayda ve incelikleri olduğunu söyleyerek bunları izaha başlar.

1) Bitlîsî meseleye muhatapları merkeze alarak inzâl ve tenzîlden hangisinin muhataplar için bir nimet ifade ettiğini dikkate alarak bakar. Ona göre Kur'an'ın indirilişinde bize tekabül

<sup>48</sup> Bitlîsî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b.

<sup>49</sup> Ebu'l-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki şavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücuti't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Baskı, 2009), 1/6.

<sup>50</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyeye 'ale'l-Keşşâf* (Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 3-4.

<sup>51</sup> Nâsirüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 1/23.

eden nimet ya da fayda onun maslahatlara göre parça parça tenzîl edilmesinde bulunur. Çünkü rivayette de geçtiği üzere Kur'an'ın toplu olarak ve tek seferdeki inzâli levh-i mahfûzdan dünya semasına olmuştur. Bu inzâlde de aynı şekilde bir nimet bulunuyorsa, elbette bu inzâl de hamdi gerektirir, ancak inzâldeki bu nimet sonuçta yine tenzîle dayanır. Diğer bir deyişle levh-i mahfûzdan dünyaya inzâl esasen Kur'an'ın dünyaya tenzîli için gerçekleşir. Buna göre inzâl, asıl gaye olan tenzîlin bir ön aşamasıdır. Nihayeti itibariyle esas olan tenzîldir. Yine Kur'an'ın levh-i mahfûzdan dünya semasına inzâli doğrudan bizlere tekabül eden ya da bize yakın olan nimetlerden biri değildir. İnzâl ve tenzîl ile gerçekleşen vahiyde bize dönük ve daha yakın olan fayda, tenzîli vahiyde söz konusudur. Buna göre Bitlîsî Beyzâvî'nin yaptığı gibi hamd kelimesinin kullanıldığı bağlamın, doğrudan bize ulaşan nimete yani tenzîle tekabuliyetinin daha uygun olduğunu düşünür.<sup>52</sup>

2) Bitlîsî ikinci olarak Kur'an'ın nüzûlünü fizik kurallarını ve kavramlarını dikkate alarak değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle inzâl ve tenzîlin sözlük anlamlarına değinir. Onun tespitlerine göre her iki kelimenin anlamlarında ittifakla yukarıdan aşağıya doğru bir sevk ve hareket etme bulunur. Çünkü n-z-l aslen yukardan aşağıya bir düşüştür. Mesela “Bineğinden indi.” anlamında نزل عن دابته ya da “Bir yere yerleşti.” anlamında نزل في مكان denir. Yine bir âyette de “*Rabbim beni bereketli bir yere yerleştir!*” anlamında رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا<sup>53</sup> şeklinde geçer. Buna karşın tenzîl ile genelde peyderpey oluş ve çokluk ifade edilir. Bitlîsî Kur'an vasfedilirken kullanılan inzâl ve tenzîl kelimeleri arasındaki farkın şöyle açıklandığını söyler: Tenzîl Kur'an'ın parça parça ve art arda gelmesine mahsus olarak kullanılırken inzâl daha genel anlamdadır. Buna göre tenzîl onun parça parça inişine mahsus olur. Bitlîsî bu tahsisi Cevherî'den ve âyetten istişhat ederek tenzîlin sözcük kullanımıyla da teyit eder: Tenzîl, sıra sıra olmak anlamında tertip demektir. Kelimenin وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ<sup>54</sup> kelimesinin مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً âyetindeki kullanımı da çok fasihtir. Çünkü yağmur suyu, bir cisim olup hareket içerdiğinden dolayı damla damla iner. Bu durum da yağmurun damlaları inerken görüldüğü gibi bir zamanı ve mesafeyi gerektirir.<sup>55</sup> Böylece Bitlîsî n-z-l kökünün fiziki dünyada mesafe, mekân, zaman ve hareket gibi kavramlarla tekabül ettiği karşılığa dikkat çektikten sonra her iki kelimenin Kur'an'ın nüzûlü söz konusu olduğundaki kullanımı üzerinde değerlendirmeler yapmaya başlar.

<sup>52</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b.

<sup>53</sup> el-Mü'minûn 23/29.

<sup>54</sup> “Onlara sorsan: Gökten yağmuru tane tane indiren kimdir...” el-Ankebût 29/63.

<sup>55</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 11b-12a.

Bitlisî rivayetlerden hareketle dünya semasından Hz. Peygamber'in kalbine inen şeyin Furkân, yani maslahatlara göre parça parça inen kelimeler olduğunu söyler. Bu durumda böyle bir kelimenin bir mahale yerleşen araz olduğu ortaya çıkar. Zira bu kelime uyumlu harflerden ve lafızlardan oluşur. Bu özellikleriyle o ya yazılı olup onun harflerden ve kelimelerden oluşan parçaları, mushaf gibi hulul ettiği (kâğıt) mahalde bir araya getirilmiştir ya da o, telaffuz edilmiş olup onun parçaları, harf ve kelime sûretlerinin taşıyıcısı olan seslerde bulunur. Böyle özelliklere sahip olan arazları (Furkân) Cebrâil, Hz. Peygamber'in kalbine eda etme ve ilka etme tarzında ya da bu arazların, yerlerinden başka bir yere intikalini mümkün kılan bir tarzda -ki arazların bir mahal olmaksızın intikali imkansızdır- yerleştirir. Bitlisî semadan yeryüzüne doğru böylesine peyderpey hareketin ve araz olan bu parçaların art arda intikalinin inzâli değil tenzîli gerektirdiğini düşünür. Çünkü toptan ve bir bütün olarak sevk ve iniş (inzâl) vahyin çıktığı ilk nokta (mebde-i âlâ) ve levh-i mahfuz arasında ya da levh-i mahfuz ile dünya seması arasında gerçekleşirken buradaki intikallerde ne zaman ne de mesafe söz konusudur. Haliyle bu intikallerde parça parça iniş şart koşulmaz. Çünkü çeşitli vahiy birimlerinin ilk noktadan (mebde-i âlâ) levh-i mahfûza ya da levh-i mahfûzdaki vahiylerin dünya semasına, aynaların karşısındaki çeşitli sûretleri doğrudan yansıtması gibi bir anda aktarılma ihtimali bulunur. İlk noktayla levh ya da levh ile dünya seması arasındaki bu bir anlık teka-buliyet ve karşılaşma dünya seması ile Hz. Peygamber'in kalbi arasında gerçekleşmez. Zira bunun öyle gerçekleşmesine mâni olan hareket, zaman ve mesafe gibi duyularla algılanan ve müşahedeyle tecrübe edilen engeller vardır. Bitlisî inzâlin keyfiyetine dair bu mülâhazalarını yukarıda nüzûl süreciyle ilgili aktarılan rivayetin de teyit ettiğini, neticede Beyzâvî'nin yaptığı gibi hamdin inzâle değil tenzîle tahsis edilmesi gerektirdiğini belirtir.<sup>56</sup>

3) Bitlisî inzâl ve tenzîlin manalarının umum-husus açısından farklılığına ve bu farklılıklardan hangisinin nüzûl bağlamına uygun olduğuna da değinir. Belirtildiğine göre inzâl çoğunlukta kullanım itibariyle tenzîlden daha geniştir. Öyle ki tenzîl çoğunlukla varlığın parça parça oluşu hakkında kullanılırken inzâl her ne kadar çoğunlukla topluca olmayı ifade etse bile hem parça parça hem de topluca oluş için kullanılır. Hz. Peygamber'e indirilen vahiyler ise muhaddislerin sahih rivayetlerde naklettiklerine göre 23 yılda nâzil olmuştur. Bu 23 yıllık süreçte Allah, Kur'an'ın uydurma olduğunu iddia edenlere meydan okumak, onları susturmak, zaman değişiminin gerektirdiğine göre hükümleri beyan etmek gibi çeşitli fayda ve menfaatlerin gözetildiği maslahatlara göre nüzûlün parça parça olmasına riayet etmiştir. Parça parça inişin ihtiva ettiği bu faydaları inzâl kelimesi, topluca veya peyderpey olma ya da üst noktadan dünya semasına ve oradan da Hz. Pey-

<sup>56</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 12a-12b.

gamber'in kalbine inme gibi açılardan daha geniş kapsamlı olması itibariyle ifade etmez. Bitlîsî buna karşın yüksek dini ve dünyevi faydaların gözetilmesiyle nüzûlde tedriciliğe itibar edilmesinin hamdın tenzîle tahsisini daha uygun kılacağını dile getirir. Akabinde hamd'in başındaki lââm'ın mülk ve cins lââm'ı olmasının da buna delalet ettiğini söyler. Şöyle ki hamd'in başındaki lââm cins ve sahiplik anlamında düşünüldüğünde tedricî nüzûlde birçok fayda gözetildiğinden dolayı bunlara karşılık olarak bütün hamd türleri de Allah'a hasredilmelidir. Bu sebeple Beyzâvî'nin muktezâyı hale uygun olarak hamdî tenzîle hasretmesi daha isabetlidir.<sup>57</sup>

4) Bitlîsî Beyzâvî'nin, tenzîl kavramına yer verdiği ilk cümlesinde söz sanatlarının en iyilerinden olan iktibas tekniği kullandığını belirtir. O, böylesine bir giriş cümlesiyle Furkân sûresinin ilk âyetine tam bir mutabakat sağlamış olur.<sup>58</sup>

5) Son olarak Bitlîsî her iki musannifin inzâl ve tenzîl kelimelerini kullanırken bunları isnat ettikleri Kur'an ve Furkân isimleriyle her iki kelimenin uyum ya da uyumsuzluklarına da dikkat çeker. Onun tespitlerine göre Kur'an kelimesi topluca olmaya delalet ederken, Beyzâvî'nin ilk cümlede kullandığı Furkân kelimesi tefrik edip parçalara ayırmayı ifade eder. Cevherî'nin de belirttiği üzere lügat anlamı itibariyle hak ile batıl arasını ayıran her şeye furkân denir. Kelime <sup>59</sup>قُرْآنَ الْفُرْقَانِ ve <sup>60</sup>وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ âyetlerinde de bu anlamda kullanılır. Buna karşın Kur'an kelimesi ise lügat bakımından toplamak manasındadır. Örneğin قرأت الشيء dendiğinde bir şeyin toplandığı ve parçalarının birbirine eklendiği kastedilir. Yine قرأت الكتاب قراءة و قرأنا ifadesi kitabın parçalarını art arda takip ederek bütünlük oluşturacak tarzda okudum demektir. Bitlîsî vahiylerin Kur'an olarak isimlendirilmesinin de bu anlama dayandığını söyledikten sonra bunu teyit için Ebû Ubeyde'nin "Kur'ân'a, sûreleri bir araya topladığı ve onları birbirine eklediği için Kur'an ismi verilmiştir." sözünü aktarır. Yine delil olarak Bitlîsî <sup>61</sup>فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ âyetinde de kelimenin aynı anlamda kullanıldığını düşünür. Daha açıkçası burada onu art arda olacak ve bütünlük oluşturacak şekilde okuduğumuzda bu okuyuş tarzına uymak kastedilir. Sonuçta bu anlam da bir araya getirerek ekleme ve bir bütünlük oluşturma anlamına dönüşür. Bu açıklamalara göre Furkân kelimesiyle birlikte inzâl değil de tenzîl kelimesinin kullanılması uygun düşer. Çünkü tenzîl teksîri, tedricî ve tefrîki ihtiva eder. Furkân kelimesinin mefhumunda da nâzil olan cüzler arasında zorunlu bir bölümlenimin gerekli oluşuna itibar edilir. Bitlîsî bunu وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى

<sup>57</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 12b-13a.

<sup>58</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 13a.

<sup>59</sup> el-Enbiyâ 21/48.

<sup>60</sup> el-Enfâl 8/41.

<sup>61</sup> el-Kiyâmet 75/18.



62 *النَّاسِ عَلَىٰ مُكْتَبٍ* âyetindeki kullanımın da teyit ettiğini söyleyip âyetin manasını şöyle açıklar: Onu sana toplu bir Kur'an olarak indirdik, içindeki hükümleri açıkladık ve onu fasıl fasıl yaparak tafsil ettik. Buradaki fa-ra-ka şeddeli de okunmuş olup buna göre tefrik kelimesiyle çokluk anlamı ortaya çıkar. Bu açıklamaya göre Furkân'la tenzîl kelimesi uyumlu olurken Kur'an kelimesiyle birlikte inzâl kelimesinin kullanımı uygun düşer. Halbuki Zemahşerî Kur'an kelimesi bağlamında hem inzâl hem de tenzîli birlikte kullanmıştır.<sup>63</sup> Diğer bir ifadeyle o, Kur'an kelimesi bağlamında tenzîl kelimesinin kullanımı uygun olmamasına rağmen Kur'an'ın tenzîlinden bahsetmiştir.

Yukarıdaki mülahazalardan anlaşıldığı üzere Bitlisî öncelikle Zemahşerî ve Beyzâvî'nin hamdele cümlelerini mukayese etmiş ve her ikisinin kullandığı kavramların nüzûl keyfiyetiyle ilişkisine, nüzûlün muhataplara dönük menfaatlerle uyumuna, vahiy söz konusu olduğunda kavramların fiziksel durumlarla ilişkisine dikkat çekmiş ve her ikisinin hamde mesnet kıldıkları Kur'an'ın inzâlî ve tenzîlinin ya da Furkân'ın tenzîlinin arka planındaki muhtemel gerekçeleri, dayanaklarıyla birlikte *muhakeme* etmiştir. Bu esnada lügat açıklamalarına, rivayetlere ve ilgili âyetlere başvurmuş, neticede Beyzâvî'nin giriş cümlesindeki tahsisin daha isabetli olduğunu düşünerek onun kullanımını *tercih* etmiştir.

### 3. Zemahşerî, Beyzâvî ve Teftâzânî'yi Tenkit

Bitlisî Zemahşerî ve Beyzâvî ile birlikte Teftâzânî gibi bazı *el-Keşşâf* şârihlerinin görüşlerini de *tenkit* eder. Örneğin Zemahşerî Allah lafzının el-ilâh'tan geldiğini, el-ilâh'ın da cins isimlerden olup hak ve batıl tüm mabutlar için kullanıldığını, ancak bu kökün daha sonra sadece hak mabud (Allah) için kullanımının baskın hale geldiğini ifade eder.<sup>64</sup> Bitlisî Beyzâvî'nin de onu takip ederek aynı değerlendirmede bulunduğunu söyler.<sup>65</sup> Teftâzânî ise el-ilâh isminin daha sonra hak mabud için kullanımının baskın hale geldiğine dair Zemahşerî'nin ifadeleri bağlamında şöyle bir açıklama yapar:

Burada bahsedilen baskınlık, el-ilâh'ın hak mabud olan külli mefhum anlamında baskın olmasıdır. Bu anlamdaki baskınlık da el-ilâh'ın hak ya da batıl olsun mabutluk vasfına sahip her türlü ferdi kapsayan cins isim oluşundaki anlamından daha hususidir. Bu durumda el-ilâh belli bir kullanımı daha sonra baskın hale gelen isimlerden biridir. Rahmân sıfatı da böyledir. O, ilkin merhameti bol anlamında bir sıfat idi. Sonra onun, kemal-i fazlıyla dünya ve ahirette ihsanda bulunan varlık (Allah) için kullanımı baskın hale geldi. Böylece el-ilâh'ın, sonradan belli bir kullanımı baskın hale ge-

<sup>62</sup> el-İsrâ 17/106.

<sup>63</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 13a-13b.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15-16.

<sup>65</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 82b; krş. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/26.



len isimlerden olmasına nispetle Rahmân da belli bir kullanımı sonradan baskın hale gelen sıfatlardandır. Her ikisi öyle baskın hale geldi ki artık herhangi bir mahluk için kullanılmaz oldu. Öyle ki Rahmân gibi el-ilâh'ın batıl mabut için kullanımı çokça azalmış ve bu kullanım terk edilir hale gelmiştir. Çünkü o, artık hak ve tek olan Zât'a mahsus kılınmıştır.<sup>66</sup>

Bitlîsî, yapılan açıklamalara göre el-ilâh lafzının külli mefhum anlamında baskınlık kazanmasının lafzın hususi anlama gelmesini ifade ettiğini söyler. Ancak Bitlîsî'ye göre bu kullanımla lafız, *alem* olacak şekilde belli bir varlık (şahıs) için kullanılabilir seviyeye tam ulaşmamıştır. Sadece ilk halindeki cins mefhum (tüm hak ve batıl mabutları kapsamı), bir zaman sonra tahsis edilmiştir. Daha sonra el-ilâh'ın başındaki hemze (i) hafzedilmiş ve yanyana gelen lâm'lar da birbirine idgam edilerek Allah lafzı ortaya çıkmış ve ancak bu lafız başkası için kullanılmayacak şekilde hak mabudun zâtına mahsus kılınmıştır. Diğer bir deyişle sadece Allah için kullanılan *alem* olmuştur. Halbuki Allah lafzının bir önceki hali olan el-ilâh'ın her ne kadar sadece hak mabut için kullanımı baskın hale gelmiş olsa da *alem* olamamış, alemlik sadece Allah lafzında belirginleşmiştir. Böyle olduğu için de *lâ ilâhe illallâh* kelimesi tam olarak tevhit anlamında kullanılabilmiştir. Çünkü bu kelimedeki ilâh lafzı, hak olan mabutların tamamını kapsayacak bir mefhumu sahip olup bu mefhumu uygun düşen tüm fertleri içine alır. Daha sonra el-ilâh Allah lafzına dönüşüp *alem* hale gelince de sadece somutlaşmış ve kullanımı belli bir varlığa tahsis edilmiştir. Eğer el-ilâh'ın iddia edildiği gibi batıl mabut için kullanımı terk edilmiş ve sadece hak mabut için kullanımı baskın hale gelmiş olsaydı lâ ilâhe illallâh kelimesi tam olarak tevhidî ifade edemezdi. Çünkü ilâh kelimesiyle de belli bir mabut, Allah kelimesiyle de aynı mabut kastedilmiş olurdu. Halbuki buradaki ilâh hak olan tüm mabutları kapsayan cins bir isim olduğundan hala bu vasıftaki tüm fertleri içine alır ve Zat-ı mukaddes için *alem* olacak bir şöhrete ulaşmamıştır. Zat-ı mukaddes için alemlik kendisinden türeyen Allah lafzı için belirginleşmiştir. Bu durumda kelime-i tevhitteki ilk isim olan ilâh tüm hak mabutları ifade ettiğinden, sonrasındaki Allah da sadece Zat-ı mukaddesin alemini olduğundan lâ ilâhe illallâh tam bir tevhit anlamı ifade etmiş olur.<sup>67</sup>

#### 4. Zemahşerî ve Cürçânî'yi Tenkit, Beyzâvî'yi Tasdik

Bitlîsî bazen Beyzâvî'ye karşı Zemahşerî ve *el-Keşşâf* şârihi Cürçânî'yi de *tenkit* eder. Örneğin Zemahşerî Fâtîha'nın girişinde zikredilen besmeledeki bâ harfinin hangi anlama geldiğine dair iki görüş aktarır. Bunlardan biri bâ'nın istiâne/yardım, diğerinin de teberrük kastıyla musâhabe/beraberlik manasına gelmesidir. Zemahşerî bu ikinci anlamın kullanımını Arap diline daha

<sup>66</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 82b; krş. Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ'l-Keşşâf* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 165), 14b.

<sup>67</sup> Bk. Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 83a.

uygun ve fasih olarak niteler.<sup>68</sup> Beyzâvî de her iki görüşü nakletme hususunda onu takip eder.<sup>69</sup> Ancak İdrîs-i Bitlîsî'nin dikkat çektiği üzere Beyzâvî bu ikinci görüşü zayıflığa delalet eden “kîle” sîgasıyla aktarır ve Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi bu kullanımın fasih ve Arapçaya daha uygun olduğundan bahsetmez. İdrîs-i Bitlîsî'nin tespitine göre böyle yaparak Beyzâvî, Zemahşerî'nin râcih bulduğu görüşü mercûh olarak değerlendirmiş olur. Çünkü Beyzâvî'nin, görüşleri “kîle” lafzıyla aktardığı her yerdeki tavrı, o görüşün kendi nazarında mercûh olduğuna işaret eder.<sup>70</sup>

*el-Keşşâf* şârihi olarak Cürcânî Zemahşerî'nin daha fasih olduğunu ifade ettiği kullanımı, desteklemek ve teyit etmek için altı husustan bahseder. Ancak Bitlîsî Cürcânî'nin görüşlerini alıntıladıktan sonra onun, Zemahşerî'yi teyit etme bağlamında zikrettiği gerekçelerin iddia edilen şeyi desteklemediğini ve bunlarla istidlalin uygun olmadığını söyler ve bunlara yönelik itirazlarda bulunur.<sup>71</sup>

1) Cürcânî öncelikle bâ'nın musâhabe için kullanımının, istiâne için kullanımından çok daha fazla olduğunu iddia eder. Bitlîsî de teberrük ifade etme ve onu ortaya çıkarma hususunda bir kullanım çokluğu varsa, bunun bir tercih sebebi olacağını kabul eder. Ancak o, bâ'nın bu manada kullanım çokluğu iddiasını doğru bulmaz. Ona göre bâ'nın teberrük ifade etme ve onu ortaya çıkarma manasında istiâne için kullanımı daha çoktur ve bu kullanım yüce bir manayı ifade etmeye daha yakındır. Buradaki yüce mana tüm hamd türlerini kuşatan bir zat için hamd etmeyi ifade eder. Bunun ifade edilmesi de ancak Allah'ın isim ve sıfatlarından yardım alınmasıyla mümkün olur. Bununla birlikte Bitlîsî, belâgatın muktezâ-yı hale ve makama uygun söz söylemek olduğunu hatırlatarak Fâtiha'nın başında besmeleyi zikretmekle kulun Allah'tan yardım talep etmesi söz konusu olacağından bu makamda bâ'nın istiâne anlamında olmasını daha belîğ bulur. Çünkü bâ istiâne manasına hamledilerek yardımın gerçek müessire nispet edilmesi belagata daha uygun düşer. Bitlîsî musâhabe manasının daha çok kullanıldığı müsellemler kabul edilse bile bahsettiği bu ince nüktenin dahi istiâne manasını tercih etmeyi gerektirdiğini söyler.<sup>72</sup>

2) Yine Cürcânî bâ'nın musâhabe anlamına hamledilmesinin yapılan işteki tüm aşamalarda ve anlarda bereketle kuşanılmış olmaya çok daha fazla delalet edeceğini düşünür. Bitlîsî ise bunun aksine bismelenin kullanıldığı bu bağlamda istianedeki devamlılığın musâhabe manasından daha açık olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre burada istiâneye tekabül eden illet ile Kur'an okumaya

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/14.

<sup>69</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/25.

<sup>70</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b.

<sup>71</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 67a.

<sup>72</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b-67a; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

tekabul eden malul arasında bir ayırım ve kopuş gözetilemez. Yardımın istendiği Kur'an okuma da büyük bir iş olduğundan dolayı bu, ancak Allah'ın inayeti, isim ve sıfatlarının bereketiyle mümkün olur. Bunun için yardımın alınacağı Allah'tan istiânede bulunmak okuma fiili devam ettiği sürece kesintiye uğramaz. Dolayısıyla Bitlîsî, Cürcânî'nin zikrettiği gerekçeyi bir tercih sebebi görmez. Bilakis o, bâ'nın istiâne manasının, illetin yani istiânenin kuvvetli olması bakımından daha baskın bulunduğunu ifade eder. Bununla birlikte illetin kendisinden kopmadığı malülün, yani Kur'an okumanın önemli bir iş olduğu için illete ayrı bir değer ve şeref kazandırmasının da bâ'nın istiâne manasını baskın kıldığını belirtir.<sup>73</sup>

3) Cürcânî'ye göre Allah'ın ismiyle bereket ummak edebe dikkat etmeye daha uygundur. Çünkü bu durumda besmele, salt alet olarak görülen ve aslî olarak amaçlanmayan (maksud bi'z-zât) şeyler konumundan çıkarılıp kendisiyle bereketin elde edildiği önemli bir araca dönüşür. Bitlîsî'ye göre Allah'ın ismini basit bir alet yapmak yerine onun ismiyle bereket kuşanmanın edebe dikkat etmeye daha uygun olduğu iddiası da doğru değildir. Çünkü burada kötü edep, asıl istiâneyi basit bir alet olarak ifade eden kimsenin bu tarz kelimada söz konusudur. Nitekim Bitlîsî alet lafzının bazen önemli değere sahip şeyler hakkında da kullanıldığına dikkat çeker. Ona göre alet anlamı bâ'nın istiâne için kullanımında çokça bulunduğu gibi bu anlamdaki kullanım da son derece belîğ kabul edilir. Bitlîsî örnek olarak İranlı meşhur şâir Nizâmî-i Gencevî'nin (ö. 611/1214 [?]) bir sözünde besmeleyi miftah anlamında kullanımını zikreder. Akabinde hiç kimsenin, onun söz sanatlarındaki ustalığını ve belîğliğini inkâr etmediğini ekler.<sup>74</sup>

4) Cürcânî ayrıca müşrikler ilahlarının ismiyle başlarken bereketlenmeyi gözettikleri için onlara, yaptıkları tarzda ve gözettikleri şekilde karşılık vermek gerektiğini söyler. Bitlîsî ise müşriklerin, Allah'ın ismiyle teberrükte bulunmayı mutlak olarak inkâr etmedikleri için bu bağlamda onlara mutlak olarak bir muarazada bulunmanın söz konusu olmadığını belirtir. Bilakis onlar kendi putlarından da teberrükte bulunarak Allah'a şirk koşmuşlardır.<sup>75</sup>

5) Cürcânî, işine besmele ile başlayan herkesin bununla ne kastedildiğini hemen anlayacağını, ancak buradaki bâ istiâne manasına hamledildiğinde bismelenin âlet/araç gibi kabul edilmiş olacağını ve onunla ne kastedildiğinin ancak belli bir düşünceden sonra idrak edilebileceğini ileri sürer. Buna karşın Bitlîsî besmelede bâ'nın musâhabe manasında kullanımının herkesçe açık olduğu ve bunun yerine bâ'nın istiâne manasına hamledilerek bismelenin basit bir alete dönüşeceği

<sup>73</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b-67a; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

<sup>74</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b, 67b; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

<sup>75</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b, 67b; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

iddiasını bir zorlama olarak görür. Esasen ona göre bâ'nın istiâne için kullanılmasında böyle bir basitleştirme durumu yoktur. Kişi besmeledeki bâ'yı istiâne anlamında kullansa ve Allah'ın ismini de yardım için bir sebep ve etken kılsa böyle bir kullanım bâ'nın musâhabe manasındaki kullanımından çok daha uygundur. Bununla birlikte bâ'nın musâhabe için kullanımında teberrük manasının bulunduğunu idrak etmek ondaki istiâne manasını idrak etmekten çok daha fazla düşünme çabasını gerektirir. Çünkü Bitlisî, bâ'nın istiâne manasında kullanımının örfte daha yaygın olduğunu kabul eder.<sup>76</sup>

6) Son olarak Cürcânî'ye göre besmeledeki bâ istiâne manasına hamledilirse Allah'ın ismi bir âlet yapılmış olur. Fakat burada onun isminin alet yapılması da maksada, onun bereketiyle ulaşmak bakımındandır. Böylece sonuçta bâ yine teberrük manasına dönmüş olur. Bitlisî bâ'nın istiâne manasında kullanılmasının sonuçta teberrük manasına dayanacağı iddiasını da ciddi bir tercih sebebi olarak kabul etmez. Zira ona göre bâ ister musâhabe ister istiâne anlamında olsun her iki kullanımın anlam alanına teberrükle birlikte tevessül gibi başka anlamlar da girer. Musâbe ve istiânenin diğer anlamlarının haricinde özel olarak teberrük manasına gelmesi makam karinesi sebebiyledir. Bu durum her ikisinde de söz konusu olduğundan dolayı birini diğerine tercih etmeyi gerektirmez.<sup>77</sup>

Bitlisî'ye göre Beyzâvî'nin işaret ettiği gibi bu bağlamda bâ'nın musâhabe yerine istiâne için kullanılması bağlama uygunluk bakımından daha evladır. Çünkü yapılacak işlerde Allah'tan yardım istemek (istiâne) hem aklın hem naklin gerektirdiği bir şeydir. Bitlisî bunun aklı gerekçesini şöyle açıklar: Allah Teâlâ kulların fiillerini yaratandır. Allah'ın yarattığı fiile de ancak Allah'ın isimleri tevessül edilerek ulaşılır. Allah'ın isimleri ise muhakkiklere göre onun sıfatlarına bitişik zattan ibarettir. Bitlisî yaratıcılık ve ilahlık gibi kemal sıfatların tümüne sahip o zattan yardım/istiâne almadan herhangi bir fiile başarıyla ulaşmanın tasavvur edilemeyeceğini düşünür. Daha sonra istiânenin naklî delilini açıklama sadedinde <sup>78</sup>بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا<sup>78</sup> âyetine atıf yapar. Bu âyetteki bâ'nın sebebiyet ve istiâne manasında olduğunu düşünür. Çünkü gemiyi hareket ettirenin rüzgâr ve gemiyi oluşturan parçalar olduğunu nefyetmek buradaki ismin başına hareketi gerçekleştiren asıl sebep ve etken anlamında bâ'nın getirilmesini gerektirir. Yine bismelenin alet kılınması, besmeleyle başlanmanın fiillerin yaratılmasında ilave bir sebep olduğunu düşündürür. Zira beşerî fiiller, onları sıfat ve isimleriyle bir yaratıcı meydana getirdiğinde insan iradesinin dışında tahakkuk etmiş olur. Bu

<sup>76</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 66b, 67b; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

<sup>77</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 67a-67b; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 32.

<sup>78</sup> Hûd 11/41.

fiilerin Allah olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu durum, Allah'ın ismi anılmadan yapılan işlerin de madum hükmünde olduğuna delalet eder. Çünkü bunlar, her hâdisin ancak Allah'ın isminin anılmasıyla vücut bulmasına rağmen besmeleyle başlama yetkinliğinden yoksun olduğu için şerî açıdan muteber işler olarak da kabul edilmez.<sup>79</sup> Neticede Bitlîsî Cürçânî'nin izahlarına itiraz ettikten sonra ilave olarak bahsettiği aklî ve naklî gerekçelerden hareketle besmeledeki bâ'nın istiâne manasına hamledilmesini daha uygun bulur. Böylelikle o, Zemahşerî'ye karşı Beyzâvî'nin tercihini çeşitli cevaplar, açıklamalar ve delillerle temellendirerek *tasdik* etmiş olur.

### 5. Teftâzânî ve Cürçânî'nin Görüşlerini Tahlil, Tenkit ve Tahkim

Bitlîsî'nin *tahlil*, *tenkit* ve *tahkim* tavrını sergilediğine dair örnek, bismelenin Fâtîha'dan olup olmadığı konusundaki görüşlerle ilgilidir. Bitlîsî Zemahşerî ve Beyzâvî'nin veciz ifadeleri bağlamında Teftâzânî ve Cürçânî'nin görüşlerini ele almadan evvel bu görüşlerin arkaplanını, diğer bir ifadeyle tarihi süreçteki durumunu kısaca özetler. O, tenkit veya tahkim edeceği görüşleri, öncelikle gelenekte onların dayandığı tartışmalara ve kabullere ana hatlarıyla yer verip bu arkaplan bilgisiyle sonraki musanniflerin-şarihlerin değerlendirmelerinde neyin kastedildiğini, bu değerlendirmelerin neye tekabül ettiğini ortaya koyarak tahlil eder.

Bitlîsî öncelikle Neml sûresinde bulunan bismelenin Kur'an'ın bir parçası olduğuna dair ümmetin icmâsı bulunduğunu ifade ederek tartışmaya giriş yapar. Çünkü ona göre, besmele Neml sûresinde bir âyetin parçası, bu âyet de sûrenin bir parçası ve bu sûre de Kur'an'ın bir parçasıdır. Onun tespitine göre ümmet arasında bu konudaki ilk ihtilaf sûre başlarındaki bismelenin Kur'an'dan olduğu ya da Kur'an'dan olmayıp bilakis tüm sûre başlarında teberrüken yazıldığı konusundadır. Bu ihtilafta mütekaddim Hanefîler İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) görüşünü esas almışlardır. "Bismelenin namazda açıktan veya gizliden okunmasına gerek yoktur" diyerek İmam Mâlik, ayrıca Medîne kurrâsından Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/747-48) ve Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785), Şâm kurrâsından İbn Âmir (ö. 118/736), Basra kurrâsından Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) da sûre başlarındaki bismelenin Kur'an'dan olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bitlîsî bu görüşün, Hanefî mezhebinin (mütekaddim Hanefîlerin) meşhur görüşü olduğunu söyler. Çünkü Hanefîler, Kur'an nüzûlünün tevatüren sabit olduğunu, sûre başlarındaki bismelenin ise Kur'an'dan olup olmadığına dair şüphe bulunmasının Kur'an'ın tevatürlüğüne uygun düşmeyeceğini ve bu sebeple bismelenin istisna edilmesi gerektiğini düşünür. Bitlîsî bu konuda Hanefîlerin istidlâl ettikleri ayrıca şu rivayeti aktarır: "Hz. Peygamber mektupların başına teberrüken *bismikellahümme* yazdırırdı. Hûd 11/41'inci âyet inince *bismillah* yazdır-

<sup>79</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 68a-68b.

maya başlamıştır. el-İsrâ 1/110'uncu âyet inince *bismillahirrahmân* yazdırmıştır. Daha sonra en-Neml 27/30'uncu âyet nâzil olunca da *bismillahirrahmânirrahîm* yazmayı emretmiştir.” Hanefilere göre bu haber besmelenin sûrelerin ilk âyeti olmadığına delalet eder. Ancak Ebû Hanîfe bu konuda açıkça bir şey söylememesine rağmen Hanefiler zann-ı gâliyle, İmam-ı Azam'a göre sûre başlarındaki besmelenin Kur'an'ın bir parçası olmadığını düşünmüşlerdir. Haliyle besmelenin sûre başlarında teberrük ve sûreler birbirine karıştırılmayacak kadar önemli olduğundan dolayı onları ayırmak (fasl) için yazıldığını kabul etmişlerdir.<sup>80</sup>

Bitlisî'nin tespitlerine göre İmam Şâfiî ise ilkin eski görüşünde onlara muhalefet etmiştir. Bu görüşe göre besmele Fâtiha'nın başında bulunarak sadece onun ilk âyeti olduğu için Kur'an'dan bir parçadır. Çünkü Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledildiği üzere “Fâtiha 7 âyet olup birincisi besmeledir...” rivayetininin zahirinden anlaşıldığı gibi sûre besmele ile seb-i mesânî olabilmektedir. Bu eski görüşe göre diğer sûre başlarındaki besmeleler teberrük ve fasıl için yazılmıştır. Bitlisî bu görüşün nakledilen şu rivayete de uygun düştüğünü söyler: “Fâtiha ilk nâzil olan sûredir. Besmele de ondan bir parça olarak inmiştir. Daha sonra nâzil olan sûrelerin başındaki besmelelere ise Fâtiha'daki besmeleden menkul olarak teberrüken ve fasıl için yer verilmiştir. Önemli işlerin başında zikredilen besmeleler ise sadece teberrüken söylenir.”<sup>81</sup>

Bitlisî, İmam Şâfiî'nin konu hakkında, Hz. Peygamber'in ayırım yapmaksızın tüm sûrelere besmeleyle başladığına dair nebevî hadis ve haberlerden oluşan başka delilleri görünce eski görüşünü kesin olarak terk ettiğini ve ileri sürdüğü yeni görüşünün yaygınlaştığını kaydeder. O, bu görüşün ayrıca Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), ez-Zührî (ö. 124/742), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Mekke kurrâsından İbn Kesîr (ö. 120/738, Kûfe kurrâsından Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) görüşlerine de muvafık olduğunu belirtir. Bu görüşe göre besmele, onunla başlayan her sûrenin bir âyetidir. Bu durumda besmele, <sup>82</sup> رَبُّكُمَا تُكَذِّبَانِ âyeti gibi Kur'an'da tekrarlanan âyetlere benzer olarak sûre başlarında tekrarlanır. Bitlisî Şâfiî'nin bu yeni görüşünü rivayetlerin de desteklediğini söyler. Örneğin yukarıda Ebû Hüreyre'den nakledilen haber gibi İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) da şöyle rivayet edilmiştir: “Kim besmeleleri terk ederse Allah'ın kitabından 114 âyeti terk etmiş olur.” Bitlisî'ye göre bu yeni görüşü mushafın iki kapağı arasında bulunan her şeyin Allah kelamı oldu-

<sup>80</sup> Bitlisî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 54a-54b.

<sup>81</sup> Bitlisî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 54b.

<sup>82</sup> er-Rahmân 55/13 vd.



ğuna dair icmânın bulunması ve âmîn sözü gibi Kur'an'dan olmayanların mushafa yazılmaması konusundaki titizlik teyit eder.<sup>83</sup>

Bitlîsî deliller çoğalıp bu görüş güçlenince müteahhir Hanefilerin sonuçta sûre başlarındaki besmelelerin Kur'an'dan olduğunu kabul etmekten başka çıkış yolları bulunmadığını iddia eder. Bitlîsî'ye göre müteahhir Hanefilerin ikinci görüşü olarak neticede onlar şunu söylemişlerdir: Sûre başlarındaki besmele/ler teberrük ve fasıl için inmiş müstakil tek bir âyettir. Onun müstakil bir âyet ya da bir âyetin parçası olarak, başında bulunduğu herhangi bir sûreyle, bütün-parça ilişkisi gibi bir ilişkisi yoktur. Hanefiler sûre başlarındaki besmeleleri mükerrer de olsa tek bir âyet olarak Kur'an'dan kabul ettikleri için artık Şâfiî ve ashâbı ile Hanefiler arasında sûre başlarındaki besmelelerin Kur'an'dan olup olmadığına dair ihtilaf da ortadan kalkmış olur. Bitlîsî bu bağlamda mezkûr ikinci görüşü savunmaları sebebiyle müteahhir Hanefilere yöneltilen bir itiraza yer verir: Eğer besmele müstakil bir âyetse sadece onun okunmasıyla ya da Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre onun tercümesiyle namazın sahih olması, cünüp kimsenin onun yazılı olduğu kâğıda dokunmasının haram olması ve ümmet arasında hakkında ihtilaf bulunmasına rağmen onun Kur'an oluşunu inkâr eden birinin tekfir edilmesi gerekir. Bitlîsî sonraki Hanefilerin görüşünün bu sonuçları intaç ettiğini düşünse de bu sonuçlar hakkında mezheplerin farklı icması bulunduğunu hatırlatır. Ona göre böyle bir durumda "Besmele müstakil bir âyettir ancak sadece teberrük ve fasıl için inmiştir. Açık bir delil bulunmadığından namazda sadece onun okunması ve tercümesinin söylenmesi yeterli değildir." demek daha uygundur.<sup>84</sup>

Bitlîsî mezkûr mesele hakkında mezheplerin ve önceki ulemânın görüşlerini ve önemli delillerini ihtisar ettikten sonra buradaki ihtilafın tahkiki sadedinde Teftâzânî ve Cürcânî gibi muhakkik şârihlerin görüşlerini incelemeye başlar. Bitlîsî önce "Açıktır ki Beyzâvî, Hanefilerin görüşü bağlamında bismelenin Fâtiha ve diğer sûrelerin bir âyeti olup olmadığı konusunda Zemahşerî'yi takip etmiştir."<sup>85</sup> der. Burada ayrıca ifade edilmelidir ki Ebû Hanîfe'nin görüşü beyan edilirken Zemahşerî ve Beyzâvî farklı ifadeler kullanır. Zemahşerî bismelenin ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyet olduğu görüşünü doğrudan Ebû Hanîfe ve takipçilerine nispet ederken Beyzâvî, Ebû Hanîfe'yi takipçilerinden ayırır ve onun konu hakkında açıkça bir görüşü bulunmadığını belirtir. Bitlîsî'nin burada bahsettiği husus birazdan değinileceği üzere Zemahşerî gibi Beyzâvî'nin mezkûr görüşü zikrederken Hanefilerin (mütakaddim ve müteahhir olmak üzere) her

---

<sup>83</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 54b-55a.

<sup>84</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 55a-55b.

<sup>85</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 55b.



iki görüşüne muhtemel olacak bir ifade tarzına yer vermesidir. Her iki musannifin açıklamaları şöyledir:

Zemahşerî: Medîne, Basra ve Şam kurrâsı ile fakihlerine göre besmele ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyettir. O, her önemli işe başlanırken zikredildiği gibi sûre başlarında da teberrük ve fasıl için yazılmıştır. Bu, Ebû Hanîfe ve takipçilerinin görüşüdür. Bunun için onlara göre namazda besmele açıktan okunmaz.<sup>86</sup>

Beyzâvî: Medîne, Basra, Şam kurrâsı ve fakihlerine, Mâlik ve Evzaî'ye göre besmele ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyettir. Ebû Hanîfe bu konuda açıkça bir şey söylememiştir. Fakat onun nazarında bismelenin bu sûreden bir âyet olmadığı zannedilmiştir.<sup>87</sup>

Bitlisî'nin konunun girişinde ifade ettiği gibi Hanefîlerin, bismelenin doğrudan doğruya Kur'an'dan bir âyet olmadığı (mütekaddim) ve sûrelerden bir parça olmamakla birlikte Kur'an'dan bir âyet olduğu (müteahhir) şeklinde iki görüşleri bulunur. Zemahşerî ve onu takip ettiği için Beyzâvî ise Hanefîler hakkında her iki görüşe de muhtemel bir ifade kullanmıştır. Onların muhtemel ifadeleri Hanefîlerin hangi görüşüne hamledilmelidir? Bitlisî'ye göre onların bu ifadesi yani bismelenin ne Fâtiha'dan ne de diğer sûrelerden olması Hanefîlerin birinci görüşüne, daha açıkçası bismelenin Kur'an'dan olmadığı ihtimaline hamledilirse bu ihtimalin Ebû Hanîfe ve bütün takipçilerine nispet edilmesi doğru olmaz. Çünkü onlardan bir grup (müteahhirîn) bismelenin Kur'an'dan olduğunu açıkça kabul etmişlerdir. Ebû Hanîfe de onun Kur'an'dan olmadığına dair açıkça bir şey söylememiştir. Dolayısıyla Bitlisî, iki ihtimalden diğerini, yani bismelenin Kur'an'dan bir âyet olup sûrelerden bir âyet olmadığı görüşünü seçmenin ve sözü ona hamletmenin daha uygun olacağını düşünür.<sup>88</sup>

Bitlisî'nin bu tercihinin karşın Teftâzânî ve Cürcânî, Zemahşerî'nin iki görüşe muhtemel ifadesini ilk ihtilafa, bismelenin Kur'an'dan olmadığı görüşüne hamletmişlerdir. Bitlisî'nin aktarımla Teftâzânî, "Besmele sûrelerden bir âyet kabul edilmediğinde onun Kur'an'dan bir âyet olmadığı sabit olur, buna göre Zemahşerî'nin ifadesi bismelenin Kur'an'dan olup olmadığı konusundaki ilk ihtilafa hamledilir." derken Bitlisî'ye göre onun dayandığı en güçlü delil şudur: Kur'an sûrelere, sûreler ise âyetlere bölünmüştür. Eğer besmele sûrelerden bir âyet değilse o zaman Kur'an'dan da değildir. Buna göre Zemahşerî'nin muhtemel ifadesi, kadim Hanefîlerin görüşüne hamledilir.<sup>89</sup> Ancak Bitlisî bu delili ikna edici bulmaz. Çünkü Kur'an'ın sûrelere, sûrelerin de âyet-

<sup>86</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/11.

<sup>87</sup> Bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/25.

<sup>88</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Teftâzânî'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 55b-56a.

<sup>89</sup> Krş. Teftâzânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf* (Feyzullah Efendi, 165), 9a.

lere bölünmüş olduğu anlayışında, sûre cüzlerinin âyetlerden oluştuğu kabul edilerek sûreler âyetlerle birlikte değerlendirilmiş olur. Ancak bu değerlendirme bismelenin Kur'an'ın münferit bir âyeti ya da bir sûrenin âyetinin bir cüzü olamayacağını gerektirmez. Diğer bir ifadeyle Bitlîsî'nin bu itirazına göre besmele herhangi bir sûreye dahil olmadan da Kur'an'ın müstakil bir âyeti olabilir. Mezkûr delilden sadece bismelenin müstakil bir sûre ya da bir sûrenin âyeti olamayacağı çıkarılabilir. Yoksa Bitlîsî bu açıklamayı, bismelenin Kur'an'dan bir âyet olamayacağını gösteren bir delil olarak kabul etmez.<sup>90</sup>

Bitlîsî daha sonra bu bağlamda Cürçânî'nin Teftâzânî'ye yönettiği eleştiriden bahseder. O, Teftâzânî'nin görüşünü özetleyerek ve -anlaşıldığı kadarıyla- yorumlayarak aktarır ve Cürçânî'nin yaptığı açıklamalarını kritik eder. Bitlîsî'nin aktarımına göre Teftâzânî şöyle demiştir:

Hanefî mezhebinin görüşünü belirleme hususunda Zemahşerî'nin ifadesi iki ihtimale sahiptir. Birincisi kadim Hanefîlerin görüşüdür. Buna göre besmele, Kur'an'dan bir âyet olmayıp onun Kur'an'dan oluşu konusunda tevatür yerine şüphe bulunur. İkincisi de müteahhir Hanefîlerin görüşüdür. Buna göre de besmele ne Fâtîha'dan ne diğer sûrelerden bir âyettir ne de Neml sûresindeki hariç âyetlerin bir cüzüdür. Zemahşerî'nin ifadesinin bunlardan hangisine mahmul olduğunu düşünmek gerekir. Fakat onun ilk ihtilafı (bismelenin Kur'an'dan olmaması) kastettiği konusunda kesinlik yerine tevakkuf edilmelidir.<sup>91</sup>

Buna karşın Cürçânî Zemahşerî'nin muhtemel ifadesiyle ilk görüşü kastettiği ve diğer ihtimallere itibar edilmemesi gerektiği bağlamında iki vecihten bahseder.<sup>92</sup> İlk olarak ona göre Zemahşerî'nin ifadesinin zahirinden anlaşıldığı üzere o, bismelenin ne Fâtîhâ'dan ne de diğer sûrelerden bir âyet olduğu görüşünü Medîne, Basra ve Şam kurrası ile fukahâsına nispet etmiştir. Onların görüşü de bismelenin Kur'an'dan olmadığı yönündedir. Hatta İmam Mâlik namazda bismelenin ne açıktan ne de gizliden okunmasına gerek olmadığını söylemiştir. Bu durumda Zemahşerî'nin muhtemel ifadesi Hanefîler açısından bismelenin Kur'an'dan olmadığı görüşüne hamledilmelidir.<sup>93</sup> Bitlîsî bu açıklamaların bismelenin aslen Kur'an'dan olmamasını gerektirmeyeceğini, zira bismelenin Neml sûresinde bir âyetin cüzü olduğunu hatırlatır. Haliyle ona göre bismelenin mutlak olarak Kur'an'dan olmadığı sonucuna varılamaz. İmam Mâlik'in besmeleyi açıktan veya

<sup>90</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 56a.

<sup>91</sup> Bk. Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 56a; krş. Teftâzânî, *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf* (Fezullah Efendi, 165), 9a-9b.

<sup>92</sup> Muhtemel ifadeyi ilk görüşe hamletme bağlamında Cürçânî'nin zikrettiği her iki vecleden Teftâzânî de bahseder. Ancak Cürçânî her iki vecheye göre muhtemel ifadenin ilk görüşe hamledilmesi ve diğer ihtimale itibar edilmemesi gerektiğini açıkça söyler. Teftâzânî ise Bitlîsî'nin dikkat çektiği üzere her iki vecihle ilk görüş arasında sadece bir münasebet ve uyum olduğunu belirtir. Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 57a-57b.

<sup>93</sup> Bitlîsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 56b; krş. Cürçânî, *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, 25.

gizliden okumayı gerekli görmemesi de ona göre bismelenin Kur'an'dan bir âyet olmadığına açık bir delil değildir. Bu ifade ona göre sadece bismelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığını gösterir. Besmele Fâtiha'dan bir âyet olmamakla birlikte onun Neml sûresinde bir âyetin parçası olması, Kur'an'dan da bir âyet olduğunu ifade eder. Bitlisî'ye göre İmam Malik'in, namaz kılarken bismelenin terk edilmesini evla görmesi, ibadetlerin adabına dikkat etmesinden ve bismelenin genelde mektup başlarında yazıldığını kabul etmesinden dolayı olabilir. Diğer bir ihtimal olarak o, bismelenin Fâtiha'ya nispetini şâri'in namazda Fâtiha ile okunmasını gerekli görmediği duaların, zikirlerin ve diğer âyetlerin ona nispeti gibi düşündüğünden dolayı bismelenin de okunmasına cevaz vermemiş olabilir. Mesela yabancı dillerde yapılan dualar ve zikirler namazın erkanından olmadığı gibi Kur'an'dan da değildir. Şayet birisi onları namazda kasıtlı olarak açıktan veya gizliden söylese namazı bozular.<sup>94</sup>

İkinci gerekçe olarak Cürcânî, Zemahşerî'nin "Besmele ...fasıl için yazılmıştır." sözünü istidlal ederek "Besmele ...fasıl için nâzil olmuştur" demediğini ifade eder. Devamında Cürcânî, Zemahşerî'nin sûre başlarında bismelenin bulunmasını, önemli işlerin başında bismelenin zikredilmesine benzetmesinin de bunu teyit ettiğini söyler.<sup>95</sup> Haliyle Zemahşerî'nin bu ifadeleri de onun ilk ihtilafı, yani bismelenin Kur'an'dan olmadığını kastettiğini gösterir. Bitlisî Cürcânî'nin bu delillerini matlubu desteklemediğini düşünür. Çünkü Zemahşerî "Besmele ...fasıl için yazılmıştır" derken şu rivayeti esas almıştır: "Hz. Peygamber önceleri *bismikellahümme*, sonra *bismillah*, sonra *bismillahirrahmân*, en sonunda Neml sûresi inince de mevcut besmeleyi yazdırmıştır." Bitlisî bu rivayette bismelenin "yazılma" tabiri kullanıldığından Zemahşerî'nin de aynı ifadeyi kullandığını belirtir. Aksi halde o, Hz. Peygamber'in namaza ve Fâtiha'ya besmele ile başladığı, Cibrîl'in besmeleyi ona nasıl indirmiş ve okumuşsa onun da aynen kâtiplere yazdırdığı, kâtiplere nasıl yazdırmışsa bismelenin mushaflarda da aynen yazıldığı konusunda sahîh isnatlı rivayetler varken bismelenin nâzil olmadığını ve haliyle kasıtlı olarak Zemahşerî'nin n-z-l kelimesini kullanmadığının iddia edilemeyeceğini düşünür. Ayrıca Bitlisî yukarıda atf yapılan Ebû Hüreyre rivayetini tekrar alıntılar ve bunun bismelenin nâzil olduğunu teyit ettiğini söyler.<sup>96</sup>

Son olarak Bitlisî'ye göre Zemahşerî'nin, bismelenin sûre başlarında bulunmasını önemli işlerin başında zikredilmesine benzetmesini Cürcânî'nin istişhad etmesi de kesin bir sonuca götürmez. Zira Bitlisî bir benzetmede vech-i şebihin müşebbeh ve müşebbeh bihte bütün yön ve açılardan aynı olmasının şart olmadığını hatırlatır. Buna göre sûre başlarında bismelenin önemli

<sup>94</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 56b.

<sup>95</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 56b; krş. Cürcânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*, 25.

<sup>96</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 56b-57a.

işlerin başında zikredilen besmeleye benzetilirken buradaki vechi şebihin sadece teberrük için olması yeterlidir. Öyleyse ikisinde tebberük benzerliği bulunurken, bu durum müşebbeh olan sûre başlarındaki bismelenin ayrıca münezzel olduğunu nefyetmez ya da müşebbeh bih olan önemli işlerin başında zikredilen bismelenin de münezzel olduğunu gerektirmez. Neticede Bitlîsî Cürcânî'nin bu iki gerekçesine göre Zemahşerî'nin "Besmele ne Fâtîha'dan ne de diğer sûrelerden bir âyettir." sözünün Hanefî mezhebinin "Besmele Kur'an'dan değildir" şeklindeki meşhur görüşüne hamledilemeyeceğinin açık olduğunu vurgular.<sup>97</sup>

Bitlîsî daha sonra Teftâzânî'nin konuyla ilgili diğer açıklamalarını değerlendirir. Teftâzânî ilkin, bismelenin mushafta bulunuşunu istidlal ederek Zemahşerî'nin Hanefilere ait ilk görüşü yanlışladığını düşünür. Bitlîsî ise bunu teyit sadedinde bismelenin mushafa yazılmasına ve ondan olmayanları ona yazmama konusunda aşırı titiz davranılmasına dikkat çeker. Yine mushaftaki yazının Hz. Peygamber'in öğrettiği, katiplere yazdırdığı ve kurraya okuttuğu tertip üzere olduğunu söyler. Bismelenin kendisinden sonraki ayetlerle bir bütünlük oluşturduğuna ve böylece sûrelerin birer parçası olduğuna dair rivayetlerin bulunduğunu zikreder. O, daha sonra Teftâzânî'nin ikinci açıklamasına yani Zemahşerî'nin İbn Abbas rivayetini istidlal ederek Hanefilere ait ikinci görüşü yanlışladığı iddiasına değinir. Teftâzânî'ye göre "Besmeleyi terk eden 114 âyeti terk etmiştir" şeklindeki İbn Abbas'ın sözü müteahhir Hanefilerin, bismelenin Kur'an'dan münferit bir âyet olduğu, sûre başlarında ise tekrar edildiği görüşünü iptal eder. Bitlîsî İbn Abbas'ın bu açıklamasının Hanefilere ait ikinci görüşünü reddetme kuvvetinin olmadığını söyler. Çünkü İbn Abbas'ın bu açıklaması besmeleyle başlayan sûre sayıları hakkındaki meşhur görüşle çelişir. Öyle ki Tevbe hariç besmeleyle başlayan sûreler 113'tür, buna göre İbn Abbas'ın "Besmeleyi terk eden 113 âyeti terk etmiştir" demesi gerekirdi. Ancak Bitlîsî bu sorunu da muhtemel cevaplarla gidermeye çalışır.<sup>98</sup>

Bitlîsî'ye göre a) İbn Abbas Tevbe sûresinin de besmele ile başladığını düşünüyor olabilir. Bunu, onun Hz. Osman'a yönelttiği şu soru da teyit eder: "Sizi Berâ'e'de besmele yazmamaya sevk eden şey nedir?" Bitlîsî bu sorusuyla İbn Abbas'a göre Tevbe'nin müstakil bir sûre olup besmele ile başladığını varsayar. b) Diğer bir ihtimale göre İbn Abbas Tevbe'nin besmele ile başlamadığını kabul etmesine rağmen onun haricindeki tüm sûrelerin besmele ile başladığına itibar ederek tağlib kabilinden Tevbe'yi de besmele ile başlamış gibi saymıştır. c) Bitlîsî İbn Abbas'ın "Kim besmeleyi terk ederse..." sözünün genel olduğunu ister sûre başlarında ister sûre içlerinde olsun tüm bismeleleri kapsadığına dikkat çeker. Bu durumda sûre başlarındaki bismeleler 113, Neme sûresinin

<sup>97</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 57a.

<sup>98</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 57b-58a, krş. Teftâzânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf* (Feyzullah Efendi, 165), 9a.

içinde yer alan besmele de 1 tane olmak üzere yine sayı 114'e ulaşır. Bitlisî d) Fâtiha'nın bir defa Mekke'de bir defa da Medine'de olmak üzere iki kere nâzil olduğuna dair rivayetlere atıf yapar. Bu durumda onda bismelenin terk edilmesi iki defa terk etme anlamına gelir ki böylece 114 sayısı<sup>99</sup> tamamlanır.<sup>100</sup> Bu bağlamdaki açıklamalarıyla Bitlisî Teftâzânî'nin görüş ileri sürerken atıf yaptığı bir delili teyit ettiği anlaşılır. Onun bahsettiği diğer bir delilin ise içerdiği sorunu gündeme getirmiştir. Bu sorunu ortadan kaldırmak için çeşitli ihtimallere dikkat çekerek ilgili delili ve bu delil bağlamındaki görüşü *tabkîm* ettiği söylenebilir.

## 6. Teftâzânî'nin Görüşünü Tafsil ve Tasdik

Zemahşerî Fâtiha'nın girişinde bulunan besmeledeki *bismillâh* ifadesinin (*ebdeü, ekraü* gibi) mahzûf fiilin önüne neden alındığını, fiilin müteallakının fiilden daha önemli oluşuyla açıklar. Çünkü Araplar da işlerine başlarken *bismillât* veya *bismiluzzâ* ifadesini önce zikrederlerdi. Bu durumda Allah'ın kendi ismini önce zikretmesiyle bir muvahhidin başlayacağı işe Allah'ın ismini tahsis etmesi gerekli olmuştur. Zemahşerî buradaki tahsisin ve takdimin *iyyâke na'bud*<sup>101</sup> ve *bismillâhi mecrâhâ*<sup>102</sup> âyetlerinde de bulunduğunu ifade eder.<sup>103</sup> Beyzâvî de istihsad edilen her iki âyette olduğu gibi besmelede Allah'ın isminin öne alınmasının tahsise daha fazla delalet ettiğini söyler.<sup>104</sup> Burada her iki musannif bismelenin öne alınmasıyla başlanılacak işe sadece Allah'ın isminin tahsis edildiğini tespit etmekle yetinir. Her iki musannifin şârihleri ise buradaki tahsisin çeşidi üzerinde de durarak âyetteki inceliği daha da belirginleştirmeye çalışmışlardır.

Bitlisî'nin tespitlerine göre şârihlerin çoğu buradaki tahsisin yani kasrın, ifrad olduğunu söylemişlerdir.<sup>105</sup> Ancak ona göre bismillâhi mecrâhâ ve besmeledeki kasır hem ifrad hem de kalb kasrı olabilir. Ayrıca o, bu ihtimale dair Teftâzânî'nin açıklamasına atıf yapar. Teftâzânî buradaki kasrın ifrad türünden olmasını mutlak olarak değil açık ve belirgin (zahir) olarak görür. Çünkü ona göre müşriklerin, işlerine bismillât veya bismiluzzâ diyerek başlamaları o putlara önem vermelelerinden dolaydır. Onların bu ifadeleri başlanılacak işe sadece Uzzâ veya Lât'ın ismini tahsis ettikle-

<sup>99</sup> Fâtiha ve Tevbe hariç başında besmele bulunan sûreler 112'dir. Fâtiha'nın Mekke ve Medine'de iki kere nâzil olduğu kabul edilirse terk edilen besmeleler 114'e çıkar.

<sup>100</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 58a.

<sup>101</sup> el-Fâtiha 1/5.

<sup>102</sup> Hûd 11/41.

<sup>103</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.

<sup>104</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/25.

<sup>105</sup> Bitlisî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 63b.

ri anlamına gelmez.<sup>106</sup> Bitlîsî bu bağlamda Teftâzânî'nin bu kısa açıklamasını tasdik ederek besmelede hem ifrad hem de kalb kasrı olduğuna dair tafsilatlı izahda bulunur.

Ona göre buradaki tahsis (kasır) müşriklerin, işlerine teberrük ve tazim kastıyla sadece ihtimam (tahsis değil) göstermek için ilahlarının isimlerini anarak başladığını kabul edersek ifrad olur. Çünkü onlar Allah'ın uluhiyetini ve onun ismiyle teberrük edileceğini inkâr etmedikleri gibi onu ilahlarının en büyüğü kabul ederlerdi. Ancak onlar Allah'la birlikte kendi putlarına da ilahlık atfederlerdi ve bu durumda Allah'ın ismi ile kendi ilahlarının isimlerinden hangisi anılırsa anılsın hayrın/başarının tahakkuk edeceğine veya aralarında herhangi bir tercihe ve ayrıma gitmeden hepsiyle hayrın elde edilmesinin mümkün olduğuna inanırlardı. Buna karşın muvahhit bir kimse ise işin başında besmele çekerek şu iki nedenden dolayı hayrı sadece Allah'ın ismine kasredip şirk düşüncesini ortadan kaldırır: 1) Uzzâ ve Lât ismiyle hayır dilemek esasen batıl olup doğrusu, hayrın sadece Allah'ın ismiyle ortaya çıkmasıdır. 2) Onların, hayır elde etmek için aralarında herhangi bir tercih yapmadan kendi ilahlarının isimlerinin Allah'ın ismine denk olduğuna dair inançları batıldır. Bitlîsî böylece her iki durumda da besmeledeki kasrın ifrad olduğunu ifade eder.<sup>107</sup>

Bitlîsî, daha sonra buradaki kasrın kalb olabileceğini de izah eder. Şöyle ki Müşrikler birçok ilaha taparlardı. Onların her bir gurubunun özel olarak taptığı ve sürekli ibadete devam ettiği, kendi kabilelerine mahsus ayrı putları bulunurdu. Hususi putlarının kendilerine özel olarak şefaate edeceğine inanıp ahitlerinde ve yeminlerinde onların adıyla teberrükte bulunurlardı. Bu sebepten dolayı ahitlerinde başka putların isimlerine yer vermez, diğer putları kendi putlarına eşit de görmezledi. Böyle olunca da kendi putları adına yaptıkları sözleşmeleri bozmamaya da son derece önem verirlerdi. Buna karşın muvahhit kimse işinin öncesinde Allah'ın ismini anarak hayır ve teberrükte bulunma vasfını müşriklerin kendilerine tahsis ettikleri özel putlarından/ilahlarından tecrit eder. Böyle yaparak o, başka put isimlerinin hayır değil, uğursuzluk getireceğini, onların adıyla yapılan sözleşmelerin ve yeminlerin zaten geçersiz olduğunu ifade eder. Sonuçta o, işin öncesinde hayrı sadece Allah'a hasrederek müşriklerin yanlış itikadını düzeltmiş olur ki bu da kalp kasrıdır.<sup>108</sup>

Son olarak Bitlîsî, besmelede kasr bulunduğu açıklamasına yöneltilecek bir itiraza cevap verir: Müşrikler Allah'ın ilahlığını mutlak olarak reddetmiyorsa ve işlerinin başında kendi ilahlarının isimlerini ihtimam (tahsis değil) için zikrediyorlarsa muvahhit birinin başlayacağı işe sadece

---

<sup>106</sup> Teftâzânî, *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf* (Feyzullah Efendi, 165), 12a; krş. Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 63b-64a.

<sup>107</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 64a

<sup>108</sup> Bitlîsî, *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Ayasofya, 303), 64a-64b.

Allah'ın ismini hasretmesi müşriklere nasıl bir red anlamı taşır? Bitlisî'ye göre buradaki hasr muvahhidin inancına göredir. Çünkü ona göre Allah'ın ismi anılmadan başlanılan her iş, hayırdan yoksundur ve muteber değildir. Bitlisî, bu kadarlık bir kasrın bile müşriklere reddiye olarak yeterli olacağını düşünür.<sup>109</sup> Bu açıklamalarıyla Bitlisî, Teftâzânî'nin kısa açıklamasını *tafsil* etmiş ve onun ifade ettiği hususu *tasdik* ederek besmelede bulunan kasrın çeşidini belirginleştirmiştir.<sup>110</sup>

### Sonuç

İdris-i Bitlisî aklî, naklî ve tabii ilimlere dair aldığı eğitimle hem ilmi hem de siyasi alanda Akkoyunlular ve özellikle II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemi Osmanlısında etkili olmuş bir âlim ve siyasetçidir. Onun ilmi maharetini sergilediği eserlerinden biri tefsir tarihinde *el-Keşşâf*'tan sonra şerh-hâşiyeler literatürünün gelişimine önemli katkı sağlayan *Envârü't-tenzîl* üzerine yazdığı hâşiyesidir. Klasik kaynaklarda müellife böyle bir çalışmanın nispet edildiği tespit edilememiştir. Buna dair bilgi son dönem bibliyografya çalışmalarında bulunabilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 303 numarada tek bir nüshası bulunan eserin müellife aidiyeti konusunda şüphe yoktur. Bu nüshanın müellif nüshası olması da son derece yüksek ihtimaldir. Eserin başka nüshasının bulunamaması mevcut katalog çalışmalarına dayalıdır. Henüz kataloglanmamış ya da yanlış kataloglanmış başka nüshalarının bulunabilmesi mümkündür. Ancak böyle bir ihtimal bulunmakla birlikte bu durumdaki nüshaların son derece az olabileceği dikkate alındığında yine de eserin birden çok nüshasının bulunmadığı ya da çoğaltılmadığı sonucuna varılabilir. Haliyle bu durumun, hâşiyenin yaygınlığını son derece azalttığı ve sonraki şerh-hâşiyeler edebiyatına tesirini de zorlaştırdığı söylenebilir. Eserin başka nüshalarının var olup olmadığı ve sonraki edebiyata tesiri, katalogların güncellenmesi ve hala yazma durumdaki çoğu *Envârü't-tenzîl* şerh, hâşiyeler, tetimme ve ta'likaları üzerine yapılacak yeni çalışmalarla netleşecektir.

Hâşiyeler boyunca atıf yapılan eserler ve isimler üzerinden de anlaşıldığı üzere hâşiyenin içeriğini büyük oranda lügat, iştikak, sarf, nahiv, beyân ve meânî meseleleri, kaideleri ve kabulleri esas alınarak yapılan şerh ve değerlendirmelerin oluşturduğu tespit edilmiştir. Bunun en önemli nedeni *Envârü't-tenzîl* ve onun birincil kaynağı *el-Keşşâf*'ın temel yönteminin Kur'an'da murad araştırmasını dilbilim ve belâgat merkezli sürdürmesidir. Onlar üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerde de benzer yöntemin sürdürülmesi doğal bir sonuçtur.

<sup>109</sup> Bitlisî, *Hâşiyeler 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 65a.

<sup>110</sup> Bitlisî'nin çeşitli görüşlere ve itirazlara yer verip onları tahkik ettiği başka örnekler de vardır. Bunların bazıları için bk. Bitlisî, *Hâşiyeler 'alâ Tefsîri'l-Beyzânî* (Ayasofya, 303), 37a-37b, 38b, 52b, 53a, 54a, 61b, 79b-80b, 82b-84b, 85a-87b, 90a-91a, 95b, 99b, 101a, 104b, 105a-106b, 112b-113a, 132b, 137a-137b, 141b-143b.



Hâşiyenin literatürde esas aldığı temelde üç kaynağının bulunduğu görülmüştür. Bunlar *el-Keşşâf*, Teftâzânî ve Cürcânî'nin *el-Keşşâf* şerhleridir. Buna göre Bitlîsî'nin hâşiyesinin *Envârü't-tenzîl* hâşiyeye literatürüne dahil olmakla birlikte *el-Keşşâf* ve onun şerh literatürüne eklemeliği, daha da özelde Teftâzânî ve Cürcânî'nin hâşiyeleri üzerine gelişen alt literatürün bir halkasını oluşturduğu ifade edilebilir. Diğer *el-Keşşâf* ve *Envârü't-tenzîl* şârihlerine doğrudan herhangi bir atıf tespit edilememiştir. Ancak Bitlîsî'nin zaman zaman *muhakkikûn*, *ba'zû'l-efâzûl*, *ba'zû'l-fuzalâ* ve *kîle* gibi ifadelerle diğer şârihlere atıf yaptığı anlaşılrsa da bu atıflar hem az hem de bunların kimliğini tespit etmek zordur. Bunun nedeni ise tüm şerh ve hâşiyelerin günümüze ulaşamaması ve büyük bir kısmının hala tahkik edilip neşredilmeyi beklemesidir.

Hâşiyede Bitlîsî'nin takip ettiği baskın tarz veya tavır; nakil, ihtisar ve salt şerh/açıklama olmaktan ziyade *tabkiktir*. Onun tahkik tavrı ise çeşitlilik göstermiştir. O, gerek musanniflerin gerek şârihlerin gerekse de diğer müfessir ve ulemânın görüşlerini tahkik ederken bunları bazen *mukayese* ve *muhakeme* etmiş bazen de *tablil*, *tenkit*, *tabkim*, *tercih*, *tasdik* veya *tafsil* etmiştir. Bu süreçte tenkitlerine bazen Beyzâvî'yi de dahil etmiştir. Bitlîsî sergilediği bu tavırla hâşiyede hem ilmi yetkinliğini sergilemiş hem de asıl metin ve mezkûr hâşiyelerdeki meselelere, tespitlere, tartışma ve görüşlere katkı sağlamıştır. Bu katkıların çoğu musanif veya şârihlerin ilgili tespitleri ve iddiaları bağlamında yapılsa da bu tespit ve iddialar âyetlerdeki maksatları, mesajları, ima ve işaretleri açığa çıkarmaya dönük olduğundan neticede Bitlîsî'nin sunduğu katkıların da âyetlerin tefsirine dönük olduğu açıktır. Burada *bismillab* ifadesi bağlamında bahsedilen tahsis hatırlanabilir. Zemahşerî ve Beyzâvî bismillah'ta sadece kasr olduğunu ifade etmişken Teftâzânî bir cümleyle bu kasrın ifrat çeşidinin daha açık olduğunu söylemiştir. Bitlîsî ise hem kasrı ifrad hem de kasrı kalb bulunduğunu tespit etmiş, ayette bulunan ima ve reddi ortaya koyarak maksadı daha da belirginleştirmiştir. Böylece ancak detaylı dilbilimsel ve edebi tahlillere girerek âyetteki maksat ve mesajı açık-seçik hale getirebilmiştir.

Hâşiyede baskın bir şekilde görülen tahkik tavrı, Bitlîsî'yi muhakkik olarak nitelemeyi gerektirir. Buna göre o, müteahhirîn dönemde meseleler karşısında tahkik tavrı sergilediği gözlemlenen âlimlerden biri olarak addedilmelidir. Hâşiyede görüşleri tahkik ederken Bitlîsî'nin çeşitli yorum kaynaklarına, diğer bir ifadeyle çeşitli delillere başvurduğu ve farklı görüş ve nazariyeleri kullandığı görülmüştür. Bunlar ilgili âyetler (iç bağlam), merfu veya mevkuף rivayetler, nüzûl keyfiyeti, Arapların inançları ve adetleri (dış bağlam), fizik kuralları gibi tabii ilimlere dair kavram ve kabul-ler, akli ihtimaller, kelâmi kabuller, kıssaların tekrarı gibi Kur'an'ın genel özellikleri, lügat, iştikak, sarf, nahiv, belagat kavramları ve kaideleri olarak tadat edilebilir.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Ayverdi, İlhan. “lala”, “münşî”. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. redaksiyon Ahmet Topaloğlu. haz. Kerim Can Bayar. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Baskı, 2008.
- Beyzâvî, Nâsîrüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Bitlîsî, İdrîs b. Hüsameddin Ali. *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303, 1b-145a.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Catalogue of the Library of Sultan Bayezîd II* (MS Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, MS Török F. 59), 1b-184a.
- Coşkun, Muhammet. “Müteahhirun Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. *Envârü't-tenzîl* Hâşiyelerinde Tahkîk Tavrı”. *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık – Harun Abacı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019, 331-355.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşîye 'ale'l-Keşşâf*. Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- el-Fibrîsü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mabtût: 'Ulumü'l-Kur'an: Mabtûtâtü't-tefsir ve 'ulûmüh*. 12 cilt. Amman: el-Mecma'ü'l-Melekî, 1989.
- Genç, Vural. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdrîs-i Bitlîsî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'ü's-şurûh ve'l-havâşî: Mu'cemun şâmil li-esmâi'l-keütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânî şurûhibâ*. 5 cilt. Ebû Dabi: el-Mecma'ü's-Sekâfî, 2004.
- Kaya, Mesut, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2019.
- Maden, Şükrü. “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, 581-657.
- Özcan, Abdülkadir. “İdrîs-i Bitlîsî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/485-488.

- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. haz. İsmail Özen. 3cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Hâşiyeye 'ale'l-Keşşâf*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 165, 1b-444b.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'âtü keşşâfi istulâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Türker, Ömer. "Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkîk". *İslâm Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 3cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Umur, Suha. *Osmanlı Padişah Tuğraları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1980.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmiżi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Baskı, 2009.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Kur’ân’ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsıdî Tefsir**  
*The Value of Interpreting the Qur’an in the Context of Its Purposes:*  
*The Purposelly Tafseer (al-Tafsir al-Maqâsıdî)*

**Resul ERSÖZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assistant Professor, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Eloquence  
Manisa, Turkey

resul.ersoz@cbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2808-2581>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 06/06/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 07/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Ersöz, Resul. “Kur’ân’ı Maksatları Bağlamında Okumanın Değeri: Makâsıdî Tefsir” *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 747-778.  
<https://doi.org/10.31121/tader.948697>

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

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

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

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Maķāşid, kanun koyucunun (Allah), -kulların dünya ve ahiret saadetini temin adına- yasamanın tüm pozisyonlarında gözettiği amaç, gerekçe, mana ve hikmetlerdir. Maķāşid düşüncesi de Kur'ân'ın ihtiva ettiği genel ve özel, küllî ve cüz'î, tümel ve tikel amaçları (maķāşid) tespit etmek ve Kur'ân'ı bu amaçlar doğrultusunda yorumlamaya tekabül eder. Kur'ân'ın lafız-maksat (maķāşid) ekseninde okunup anlaşılmasına karşılık gelen maķāşidî tefsir, başta ashap ve müçtehit imamlar olmak üzere ilk dönemden itibaren işletilmiştir. Ancak bu yöntem yerini, zamanla, yer-yer mezhepçi, lafızcı, bātınî ve işārî tefsir yöntemine bırakmıştır. Maķāşidî tefsir yöntemi, Müslümanların modern çağda karşılaştığı problemlerin çözümüne yönelik Kur'ân'ın maksatları ekseninde tefsir edilmesine yapılan yeni bir çağrıdır. Bu yöntem, Kur'ân'ın evrenselliği, gündelik ve uzun vadeli problemlerin çözümü ve Kur'ân'ın gāî yorumlara konu edilmemesi bakımından değerlidir. Kur'ân ve sünnetin doğru anlaşılması bağlamında Müslümanlar arasında bir yöntem problemi yaşadığımız günümüzde maķāşidî tefsirin sadra şifa bir yöntem olduğu kanaatindeyiz. Bizi bu çalışmaya sevk eden problem de söz konusu yöntem problemidir. Çalışmamızın amacı, Kur'ân'ın küllî ve cüz'î maksatlarının tespiti ile onun bu maksatlar çerçevesinde tefsir edilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktır. Makalemizde, -Kur'ân'ı referans alarak- Kur'ân'ın küllî ve cüz'î maksatlarına işaret etmeye ve maķāşidî tefsirin meşruiyet ve değerini incelemeye çalışacağız. Makalemizin bu bakımdan alana katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Makâşid, Makâşidî Tefsir, Kur'ân'ın Maksatları.

## Abstract

The purposes (makâşid) is the purpose, cause, meaning and wisdoms that the lawmaker (Creator/God) observes in all positions of the legislation in order to ensure the happiness of the servants in this world and in the hereafter. The thought of maķâşid corresponds to determining the general and special, total and partial, universal and particular purposes (makâşid) contained in the Qur'an and interpreting the Qur'an in line with these purposes. The Purposelly Tafseer, which corresponds to the reading and understanding of the Qur'an on the axis of wording-purpose has been used since the first period, especially by the companions and jurisprudencers. However, this method has left its place to the sectarian, literal, esoteric and ishari tafsir method in time. The Purposelly Tafseer method of tafsir is a new call to the interpretation of the Qur'an on the axis of its aims, for the solution of the problems faced by Muslims in the modern age. This method is valuable in terms of the universality of the Qur'an, the solution of daily and long-term problems, and the fact that the Qur'an is not subject to excessive interpretations. In the context of the correct understanding of the Qur'an and the Sunnah, we believe that maķâşidî tafsir method is a suitable method for a solution today, when we have a method problem among Muslims. The problem that leads us to this study is the relation method problem. The aim of our study is to determine the general and partial purposes of the Qur'an and to reveal the necessity of interpreting it within the framework of these purposes. In our article, we will try to point out the general and partial purposes of the Qur'an by referring to the Qur'an and to examine the legitimacy and value of the maķâşidî tafsir. We hope that our article will contribute to the field in this regard.

**Keywords:** Tafseer (Exegesis), The Qur'an, The Purposes, The Purposelly Tafseer, The Purposes of Qur'an.

## Giriş

Kur'ân, nazil olduğu ilk andan itibaren sosyal hayatın tam merkezinde yer almıştır. Tevhit akidesi ekseninde, hak ve sorumlulukları bakımından eşit fertlerden meydana gelen bir toplum yapılanması, Kur'ân'ın öncelikli hedeflerindedir. Hz. Peygamber (sav) de bu meselenin önderi ve davacısı olmuştur. Risaletle birlikte, şirkin kaldırılıp yerine tevhidin ikame edilmesini, şirk zemininde fertler arasında oluşturulan sınıfsal ayrımların bertaraf edilmesine yönelik düzenlemeler takip etmiş, nihayet, adalet ekseninde yaşanabilir bir düzenin temelleri atılmıştır. Kur'ân'ın ana teması da insanların, hakları ve sorumlulukları bakımından eşit seviyede Allah'ın kulları oldukları fikri etrafında şekillenmiştir.

Medine döneminde de durum bundan çok farklı değildir. Medine'de müşrikler ve müna-fıkların yanında, ilahi kökenli ancak şeriatî mensup dinlerin mensuplarıyla farklı bir formatta tevhit mücadelesi yürütülmüş, buna ek olarak Kur'ân, -gerek insan-insan, gerek insan-kâinat, gerekse insan-yaratıcı arasında kurulması gereken doğru ilişkiler bağlamında- Müslümanların ıslahı üzerinde yoğunlaşmıştır. Buradan hareketle net bir şekilde diyebiliriz ki, Kur'ân, insanı eksen alarak her daim güncel ictimâî ve siyasî olayların tam merkezinde yer almıştır. Dolayısıyla Kur'ân/İslâm, çözümlenmeye muhtaç dünyevi sosyal ve politik meselelerin çözümünde amaç değil, bir araç mesabesinde-dir. Hz. Peygamber de -dinî ve siyasî bir önder olarak- Kur'ân sayesinde, kısa sürede, birbiriyle kavgalı, eğitimsiz ve müşrik insanlarla ve bir kısım Ehl-i kitap ile bir medeniyet inşa etmeye muvaffak olmuştur.

Kısaca, Kur'ân'ın muhatabının insan/insanlar olduğu yani, insanın dünyasının inşası olduğu açıktır. Dolayısıyla, Kur'ân'ın mesajını, indirildiği zamanla ve ilk muhatap kitleyle sınırlandırmak doğru olmaz. Kur'ân, her ne kadar nazil olduğu dönem ve zeminin sosyal ve politik meselelerine temas edip çözüm getirmişse de tüm zamanlara ve -ilk muhataplarıyla benzer, hatta aynı psikoloji, yapı, ihtiyaç ve beklentilere sahip olmaları bakımından- tüm insanlara hitap etme kabiliyetine sahiptir. Onun bu kabiliyeti, Müslümanlar açısından, gündelik meselelerin çözümü bağlamında bir temele tekabül eder. Vakıa şudur ki Kur'ân, ilk muhataplarının yolunu aydınlatmış, onların Hz. Peygamber (sav) önderliğinde hak ve adaletin egemen olduğu yeni bir medeniyet inşa etmelerine rehberlik etmiştir. Kanaatimizce, aynı Kur'ân, -doğru okunduğu takdirde- çağımız Müslümanlarının sosyo-politik meselelerine çözüm getirme kabiliyetini de haizdir.

Yakın tarihimizde Kur'ân'a makâsıd ekseninde bakma geleneğini, Osmanlı coğrafyasında, 19. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla, milliyetçilik ve ulus devlet anlayışına karşı, "İttihad-ı İslâm/İslâm birliği" fikir ve söylemini dillendirmeye başlayan Nâmık Kemal (1840-1888), Ali Suâvî (1839-1878) ve Ziya Paşa (1825-1880) gibi "İslâmcılar"a kadar vardırırmak mümkündür. Bu bakımdan söz konusu aydınlar, geleneksel İslâm'ı, "İslâmcılık" fikrine dönüştüren ilk kuramcılar olarak tanımlanmıştır.<sup>1</sup> Toplumsal meselelerin çözümünü Kur'ân'da arama geleneğinin diğer çağdaş temsilcisi, -fikir önderi Muhammed Abduh (1849-1905) olan- Mısır merkezli Klasik İslâm Modernizmi'dir. Her iki hareketin ortak paydası, Müslümanların güncel problemlerini tespit ile bunlara yönelik Kur'ân'dan mülhem -neredeyse birbiri ile örtüşen- çözüm önerileri sunmalarıdır.<sup>2</sup> İlerleyen zamanlarda, Osmanlı Türkiye'sinde güncel sosyo-politik meseleleri Kur'ân'a arz etme ve çözümünü Kur'ân'da arama

---

<sup>1</sup> Selin Çağlayan, *Müslüman Kardeşler'den Yeni Osmanlılara İslâmcılık* (Ankara: İmge Kitabevi, 2010), 86.

<sup>2</sup> Resul Ersöz, "Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Yorumlarına Etkisi: Filibeli Ahmed Hilmi ve Mehmet Âkif Örneği" *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (Eylül 2019), 140.



faaliyetleri, *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd*, *Beyânülhak*, *İslâm Mecmuası* ve *Volkan* gibi dergilerin bir misyonu haline gelmiştir. Bu dergilerde işlenen ana tema, İslâm'ın genel prensiplerini ve evrensel mesajını modern çağın yeni modellerine göre yorumlama eğilimi olarak tezahür etmiştir.<sup>3</sup> *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* derginin böyle bir görevi üslenmesinde, Cemaleddin Afgânî (1838-1897) ve Muhammed Abduh tarafından Paris'te yayımlanan *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisindeki bu ikiliye ait makalelerin büyük etkisi olmuştur. Nitekim *el-Urvetü'l-vüskâ*'nın ana makaleleri, Mehmet Âkif tarafından Muhammed Abduh'a nispetle tercüme edilmiş ve *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd*'da yayımlanmıştır.<sup>4</sup> Bu andan itibaren, Kur'an ve Sünnet'e dönüş, ıslah/tecdit, İttihâd-ı İslâm/İslâm birliği- ve güncel meselelerin içtihat ile çözümlenmesinin zarureti gibi söylemler, daha yaygın süreli yayınlar kapsamında ele alınır ve paylaşılır olmuştur.

Diğer taraftan Kur'an'ın nüzulünü gerekli kılan bir takım itikâdî, ahlâkî, hukukî, ferdî ve içtimâî/insanî maksatlar vardır. Bu bağlamda klasik tefsirlere yönelik, 'Kur'an'ın, bu küllî maksatlara göre tefsir edilmediği hatta yapılan tefsirin, ayrıntılı dil ve gramer izahları, edebî nükteler, kelâmî tartışmalar ve benzeri hususları içermesi bakımından Kur'an'ın küllî maksatlarını perdelediği, neticede okuyucunun Kur'an'ın asıl amacından uzaklaştığı<sup>5</sup> şeklinde eleştiriler getirilmiştir. İşte bu çalışmamızda hem bu eleştiriler değerlendirilecek hem de -Kur'an'daki küllî maksatların tespitiyle birlikte söz konusu maksatları esas almak suretiyle güncel sosyo-politik vs. meselelere çözüm aramaya tekabül eden bir metot olması bakımından- Kur'an'ı maksatları bağlamında okumanın değerine temas edilecektir.

## 1. Mağâşid, Mağâşidu's-Şerî'a ve Mağâşidu'l-Kur'an Kavramları

### 1.1. Mağâşid Kavramı

Mağâşid (المقاصد), sözlükte, “*kastetti, bir yere/ tarafa doğru yöneldi, hareket etti, yolunu tuttu, gitti*” gibi manalara gelen “*قَصَدَ - يَقْصِدُ - قَصْدٌ*” fiilinden türetilmiş bir mimli mastar olarak, *amaç/ maksat/ hedef* anlamında “*مَقْصِدٌ*” kelimesinin çoğuludur (cemi kesret). Nitekim “*ona doğru yöneldim/ ilerledim/ gittim*” anlamında “*قَصَدْتُ قَصْدَهُ*” denir.<sup>6</sup> Ayrıca bu fiil mecazî manada da kullanılır. Nitekim “*قصد في*”

<sup>3</sup> Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 23.

<sup>4</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, “Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal gökkır v.dğr (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 401.

<sup>5</sup> M. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm/ Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1/ 7.

<sup>6</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), “kşd”, 404; Cemaleddin Muhammed b. Mükrim, b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “kşd”, 3/353; “*Müşriklerden biri Müslümanlardan birinin canına kastetmek istediği zaman onu beklemiş/ ona pusu kurmuş ve onu öldürmüştü*” Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Dâru Sahnün ve Çağrı Yayınları, 1992), “İmân”, 160 (197-198) hadisindeki kullanımı da bu anlamları desteklemektedir.

معيشتته واقتصاد / maişetinde orta yolu tuttu ve tasarruf etti” ile “قصد في الأمر / işte orta bir yol izledi -ki bu, sınırı aşmayıp ortasıyla yetindiğinde söylenir-” sözlerinde mecazî manada kullanılmıştır.<sup>7</sup> Makâsîd kelimesinin türetildiği “قَصْدٌ” mastarı, Kur’ân’da, itidal, denge, aşırıya kaçmamak, orta yolu tutmak, “yürüyüşünde tabii ol/ orta yolu tut...”<sup>8</sup>; “... Onlardan kimisi orta yolu tutar...”<sup>9</sup>; doğru, doğru yol, “doğru yolu göstermek Allah’a aittir...”<sup>10</sup> ve kolay/kolaylık, “şayet o, yakın bir ganimet ve kolay bir sefer olsaydı, elbette senin peşine düşerlerdi...”<sup>11</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Makâsîd kelimesinin, bu şekilde -Kur’ân’a yahut âyetlerin tümüne delalet etmek üzere- el-Begavî (öl. 516/1122) tarafından kullanıldığını görmekteyiz. O, bunu, “Kur’ân’ın maksatlarını elde etmenin şartları” başlığı altında tefsirinin mukaddimesinde kullanmıştır. Zemahşerî (öl. 538/1144) de bu kavramı, -Meryem sûresi 73. âyette geçen “Beyyinât/ açık seçik olarak” sözünü “lafızları tertîl ile okunan, manaları özlü/özetlenen, maksatları açık ve net olan” şeklinde tefsir ederek- buna yakın bir anlamda kullanmıştır. Ebû Bekir b. Arabî (öl. 543/1148) her ne kadar Kur’ân’ın maksatları ifadesini kullanmasa da Kur’ân’ın konularını ana bölümlere irca etmiş, Kur’ân ilimlerini, “tevhîd, hatırlatmak/dikkat çekmek (tezkîr) ve hükümler” şeklinde üç kısma ayırmıştır. Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) ise İbn Arabî’nin bu bağlamda söyledikleri ile Gazzâlî’nin (öl. 505/1111) zikrettiği gayeleri bir araya getirerek “Kur’ân’ın bütününden maksat, dört hususun tayin ve tespitidir. Bunlar: İlahiyat, mead (tekrar dirilme ve ahiret hayatı), nübüvvet ve kaza ve kaderin Allah’a ait olmasıdır” şeklinde Kur’ân’ın maksatlarına işaret etmiştir.<sup>12</sup>

İstılahta makâsîd, “teşrî’in (yasama) tüm pozisyonlarında yahut birçoğunda kanun koyucunun gözettiği amaç, gerekçe, mana ve hikmetler”<sup>13</sup> anlamına gelir. İbn Âşûr başka bir yerde makâsîdî şöyle tarif etmiştir: Makâsîd, insanların, çeşitli çalışmalarla/mesai harcayarak kazanmaya çalıştığı yahut onları örnek alarak gayrete sarıldığı, bizzat amaçlanan işler ve davranışlar demektir.<sup>14</sup> Makâsîd kavramını özetle, ‘şâri’in, dünyada ve âhirette kulların maslahatlarını gerçekleştirmek üzere İslâm şeriatının hükümlerini vaz’ etmekle gaye edindiği hususlardır<sup>15</sup> şeklinde tarif etmek mümkündür.

<sup>7</sup> Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998/1419), “kşd”, 2/81.

<sup>8</sup> Luḡmân 31/19.

<sup>9</sup> Fâtır 35/32.

<sup>10</sup> en-Nahl 16/9.

<sup>11</sup> et-Tevbe 9/42.

<sup>12</sup> Abdurrahman Hulalî, “Mukârabâtü Makâsîdî’l-Kur’ânî’l-Kerîm: Dirâsetun Târîhiyye”, *et-Tecîd* 20/39A (2016/1438), 197-198.

<sup>13</sup> Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdû’s-Şeriatî’l-İslâmiyye*, haz. Hâtim Busime (Kahire-Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Bennânî, 2011), 82.

<sup>14</sup> İbn Âşûr, *Makâsîdû’s-Şeriatî’l-İslâmiyye*, 253.

<sup>15</sup> Ahmed er-Raysûnî, *Naẓariyyetu’l-makâsîd ‘inde’l-İmâmi’s-Şaṭıbi* (Herndon/Virginia: el-Ma’hedu’l-‘Âlemî li’l-Fikri’i-İslâmî, 1416/1995), 19.

Buna göre *makâsıd*, mana bakımından *makâsıdü's-şer'ia* ile örtüşmektedir. Ancak zamanla, makâsıdü'l-Kur'ân, öncelikle *makâsıdü's-şer'ia* olmak üzere *makâsıdü'd-dîn* gibi terkiplerde kullanılması yaygınlık kazanmıştır.

## 1.2. Mağâşıdu's-Şer'ia Kavramı

*Mağâşıdu's-şer'ia*, lügat bakımından “şeriatın maksatları” anlamına gelir. İstilahta ise ‘şer’i hükümler ile kastedilen ve onların gerektirdiği manalar’ demektir. Bu manaların kısmi yahut küllî hikmetler ya da icmâlî işaretler içermesi durumu değiştirmez. Buna göre makâsıd tek hedefte toplanır. O da Allah’a kulluğun ve insanın her iki cihanda maslahatlarının tayinidir.<sup>16</sup> Müttekaddimîn ulema tarafından *Mağâşıdu's-şer'ia*ya yönelik bir tarif yapılmamıştır. Konu üzerinde uzman olmasına rağmen Şâtıbî tarafından da bir tarif yapılmadığı görülmektedir. Tarif, ancak son dönem uleması tarafından yapılmıştır. Allâl el-Fâsî’ye göre *mağâşıdu's-şer'ia*’dan maksat, şeriatın gayesi, kanun koyucunun şeriatın hükümlerinden her birinde vaz’ ettiği/gözettiği sınırlardır.<sup>17</sup> İbn ‘Âşûr *mağâşıdu's-şer'ia*yı şöyle tarif etmiştir: Yasamanın genel maksatları (mağâşıdu teşrî’-il-âmme), -dikkate alınması/gözetilmesi, hukuk normlarından (ahkâmü’s-şer’ia) özel bir tür ile sınırlandırılmamak şartıyla yasamanın bütün safahatında veya birçoğunda kanun koyucunun (Allah) gözettiği mana ve hikmetlerdir. Şeriatın vasıfları, genel gayesi, yasamanın gözetmek zorunda olduğu manalar mağâşıda dâhil olduğu gibi bazı ahkâm türlerinde gözetilmemiş olsa dahi birçoğunda gözetilmiş olan hikmetlerin manaları da buna dâhildir.<sup>18</sup> İbn ‘Âşûr’un tarifinde mağâşıdın teşrî’ ile sınırlandırılmadığı, bilakis nassların tümüne teşmil edildiği görülmektedir. Kanaatimizce onun bu yaklaşımı yerindedir.

Şer’i’in muradını, vahyin maksudunu ve yaratılmışların maslahatlarını ifade etmek üzere, eski ve modern çağda âlimler tarafından *makâsıd/mağâşıdu's-şer'ia* kavramına getirilen tarif ve kullanımları şöyle sıralamak mümkündür: Şeriat ile kast edilen hikmet; mutlak maslahat; yararın temini ile zararın/meşakkatın def’i/kaldırılması; zorluk ve darlığın giderilmesi yerine kolaylık ve hafifliğin ikame edilmesi; şeriatın beş meşhur küllî kaidesi (dîn, can, akıl, nesil ve malın korunması); fikhî hükümlerin cüz’î sebepleri; şeriatın mantığı, gerekçeleri ve sınırları; manalar; gaye, murat ve anlamlar.<sup>19</sup> Şeriatın maksatları bağlamında İslâm şeriatının genel hususiyetlerini, kolaylaştırmak, zorluğu kaldırmak, orta yolu tutmak, denge, müsamaha, yumuşaklık, incelik, gerçekçilik ve benzeri küllî özellik ve alametler

<sup>16</sup> Nûru’d-dîn b. Muhtâr el-Hâdimî, “el-İctihâdu'l-Mağâşidî: Hucciyetuhü, Davâbituhü, Mecâlâtuhü”, *Kitabu'l-Umme* 65 (1419/1998), 1/52-53.

<sup>17</sup> Allâl el-Fâsî, *Mağâşıdu's-şer'ia'ti'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (y.y.; Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 7.

<sup>18</sup> İbn ‘Âşûr, *Makâsıdu's-Şer'iatü'l-İslâmiyye*, 82.

<sup>19</sup> Hâdimî, “el-İctihâdü'l-Makâsıdî”, 1/48-51.

şeklinde ifade etmek mümkündür.<sup>20</sup> Yukarıdaki tariflerde dikkati haiz bir husus vardır ki, o da maksadın çoğunlukla hikmet ile karşılanmasıdır. Buna göre maķāşid ile hikmetler aynı anlama gelmektedir. Bu iki kavramla ilişkili olan diğeri bir kavram da ilahi hükümlerin varlık sebebi olan *illet*dir. Maksat/hikmet ise illetin bağı olduğu hükmün amacı, gerekçesi ve sonucudur. Örneğin peygamberlerin gönderilmesini gerekli kılan ilahi hikmet/maksat, âlemin idaresinde gerekli olan nisbî hayrın tahakkuk ettirilmesidir.<sup>21</sup>

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ı hakkıyla tanıyan bir kimse, onun fiillerinin hikmet dışı olmasının caiz olmayacağını bilir. Çünkü O, zatı ile hakîm, ganî ve alîmdir. Bazı şeylerin hikmetinin anlaşılabilmesi, bunlara vakıf olamayan kişinin cehli ve haceti sebebiyledir. Allah ise cehl ve ihtiyacı münezzehtir. Şuhalde Allah'ın fiillerinin hikmet harici olmadığı sabit olmuştur. Diğer taraftan, Allah ancak hikmetli iş yapar. Çünkü hikmetten ayrılmak sefehe yol açar. Bu da rubûbiyeti düşürür (O'nun rububiyetine yakışmaz).<sup>22</sup> Evrenin sadece fena bulmak için yaratılmış olması hikmete aykırıdır. Nasıl, her akıl sahibinin, işlediği fiilinde hikmet yolundan çıkması kendi adına çirkin (abes) bir şey ise aklın da bir parçası olduğu evrenin hikmetsiz yahut gelişigüzel yaratılmış olması mümkün değildir. İşte bu gerçek evrenin fena için değil, beka için yaratıldığına delalet eder. Ayrıca evrenin varoluş hikmeti, toplumların birbirini yok etmesi değil, birlikte yaşamalarıdır. Binaenaleyh, toplumların birbirini çökertip yok ettikleri bir evrenin varoluş hikmetinden söz edilemez.<sup>23</sup> Kur'ân'da ifadesini bulan emir ve yasakların hikmeti de onları emreden ve yasaklayan Allah'ı bilmektir. Çünkü Allah Teâlâ, bu bilmeyi, canlılar içerisinde sadece insana mahsus kılmıştır. Allah'ın insanları kendisini bilip tanımaktan mahrum bırakması mümkün değildir. Aynı şekilde O'nun insanları kendisinde fayda bulunan bir şeyden mahrum bırakması da mümkün değildir.<sup>24</sup> İmam Mâtürîdî'nin 'Allah hikmetsiz bir fiil işlemez'e tekabül eden "hikmet" anlayışı, kanaatimizce insanlığa yaratılışı doğru tanımlamada büyük bir avantaj sağlamaktadır.

Şâtîbî'ye göre gerek kanun koyucunun gerekse kulun maksadı bağlamında maķāşid (maķāşidu's-şerî'a), daha çok kelimeleri ilmiyle ilgili bir konudur. Buna göre şeriatların (hukuk kaidelelerinin) konulmuş olmasının amacı hem dünyada hem de âhirette kulların maslahatlarını temin etmektir. Bu, elbette, doğruluğuna ya da yanlışlığına dair delil getirilmesini gerektiren bir iddiadır/önermedir. Ancak bu delillendirme işinin yeri burası değildir. Bu konu kelimeleri ilminde ihtilafı

<sup>20</sup> Hâdimî, "el-İctihâdü'l-Makâsıdî", 1/72.

<sup>21</sup> Şah Velîyullah ed-Dehlevî, *Huccetu'l-Balîğa*, trc. Mehmet Erdoğan (Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2003), 1/293.

<sup>22</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, thk. Bekir Topaloğlu -Muhammed Arûşî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/İrşâd Kitabevi, 1422/2001), 192-193, 296.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 67-68.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 167.

bir konudur. Örneğin Fahreddîn Rāzî, Allah'ın hüküm ve fillerinin bir illete bağlı olmadığını iddia etmiştir. Mutezile ise Allah'ın hükümlerinin, kulların maslahatlarının gözetilmesiyle muallel olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Mutezilenin bu görüşü sonraki (müteahhir) fakihlerin birçoğu tarafından tercih edilmiştir. Biz de istikra (tümevarım) yoluyla 'şeriatın, kulların maslahatları için konulmuş (vaz' edilmiş) olduğu neticesine varmış bulunmaktayız ve buna, Rāzî'nin de diğerlerinin de karşı koyması mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ peygamberleri gönderme konusunda şöyle buyurmaktadır ve asıl olan da Allah'ın dediğidir: “Biz müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri kalmasın!..”<sup>25</sup>; “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”<sup>26</sup>. Allah Teâlâ yaratılışın amacı hakkında da şöyle buyurmuştur: “Arşın su üzerinde olduğu halde hanginizin daha güzel iş işleyecek diye sinması için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur”<sup>27</sup>; “Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”<sup>28</sup>; “Hanginizin daha güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O'dur...”<sup>29</sup>. “Onların (kurbanların) etleri de kanları da Allah'a ulaşmayacaktır. Ancak (onlar sebebiyle) sizin takvanız O'na ulaşacaktır...”<sup>30</sup>

Kitap ve sünnette hükümlerin belli bir illete dayalı olduğuna delalet eden sayılamayacak kadar nass bulunmaktadır. Örneğin Allah Teâlâ abdest âyetinin devamında “... Allah size bir güçlük çıkarmak istemez, fakat sizi temizlemek ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister. Belki şükredersiniz.”<sup>31</sup>, oruç konusunda, “Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç size de farz kılınmıştır. Umulur ki korunursunuz.”<sup>32</sup>, namaz konusunda, “Sana vahyedilen kitabı oku ve namazı hakeyle kıl. Çünkü namaz, hayâsızlıktan ve kötülüğün ahlakı...”<sup>33</sup>, kible konusunda, “... Her nerede olursanız olun, yüzünüzü ona (Mescid-i Haram) doğru çeviriniz ki insanlar için aleyhinize bir delil olmasın...”<sup>34</sup>, cihâd konusunda, “Zulme uğramaları sebebiyle kendilerine savaş açılanlara cihâd izni verilmiştir. Allah onlara yardım etmeye elbette kadirdir.”<sup>35</sup>, kısas konusunda, “Ey akl-ı selim sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki korunursunuz.”<sup>36</sup> ve tevhidin yerleştirilmesi konusunda, “... Rabbin: “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” buyurduğunda onlar:

<sup>25</sup> en-Nisâ 4/165.

<sup>26</sup> el-Enbiyâ 21/107.

<sup>27</sup> Hüd 11/7.

<sup>28</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>29</sup> el-Mülk 67/2.

<sup>30</sup> el-Hacc 22/37. Bu âyetler, illiyeti/nedenselliği ve hikmeti birlikte ifade etmesi bakımından da örnektir.

<sup>31</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/183.

<sup>33</sup> el-Ankebüt 29/45.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/150.

<sup>35</sup> el-Hacc 22/39.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/179.

“Evet sen bizim rabbimizsin, şahidiz” dediler. Biz bunu, kıyamet günü “bizim bundan haberimiz yoktu” demiyeniz diye yaptık”<sup>37</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla tümel çıkarım ile bu sonuçlara ulaşıncı ve böyle bir delil de ilim ifade ettiğine göre net bir şekilde şu neticeye varıyoruz: İş, (yani hükümlerin bir illetle muallel oluşu) şeriatın bütün tafsilatında geçerlidir. Kıyas ve içtihadın şer’î birer delil oluşu da işte bu kabildendir. Diğer taraftan hükümler illetlerle muallel olmakla birlikte bunların Allah üzerine vacip midir yoksa caiz midir? konusunu Allah’a havale ediyoruz.<sup>38</sup>

Kısaca, ‘kanun ve hükümlerin vaz’ edilmesindeki hikmet’ şeklinde ifade edilebilecek olan *makâşıdu’ş-şer’i’a*, literatüre, daha çok bir fıkıh terimi olarak geçmiştir ve Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî, İbnü’l-Hâcib (öl. 646/1249), İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1261), Karâfî (öl. 684/1284) ve Şâtıbî (öl. 790/1388) gibi usulcüler tarafından bu manada kullanılmıştır.<sup>39</sup> Ancak bu kavram, -yakın dönemde (son iki yüz yılda) yaşanan sosyal ve siyasî gelişmelere paralel olarak- *makâsıdü’l-Kur’an’a* dönüşerek, ilkinde nazaran daha kapsamlı bir hüviyet kazanmıştır.

## **1.2. Mağâşıdu’l Kur’an Kavramı**

*Makâşıdu’l Kur’an* ile ondan daha eski olan *makâşıdu’ş-şer’i’a* kavramı arasında yakın bir ilişki vardır. Bu ilişkinin umum-husus ilişkisi olduğu açıktır. *Makâşıdu’ş-şer’i’a* ahkâm âyetlerini, yani teşrî’î konu edinirken, *makâşıdu’l Kur’an*, Kur’an’ın tümünü makâsıd merkezli, -ondaki küllî maksatların tespitini öngören- okumaya tekabül eder. Yani bu kavram, ‘Kur’an’ı makâsıd merkezli bir okumaya tabi tutmak’ ya da ‘Kur’an’ın -nüzulüne esas teşkil eden, itikâdî, ahlakî, hukukî ve sosyal- küllî maksatlarının keşfine yönelik bir yöntem/yaklaşım’ anlamında, yeni bir mana kazanmıştır.<sup>40</sup> Buna göre *makâşıdu’l Kur’an’a* şöyle bir tarif getirmek mümkündür: Ferdin ve toplumun ıslahında, Kur’an’ın gerçekleştirmek üzere indirildiği en değerli hedeflerdir. Bu hedeflerin tespitine öncelik verilip tespit edilen hedefler (emir ve yasaklardaki illet ve hikmet) doğrultusunda Kur’an’ın tefsir edildiği yöntem de makâsıdî tefsir denir. Bu yöntem, Müslümanların maslahatı gereği, geleneğin ıslahını ve yenilenmeyi öngörmektedir. Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ’ya ait *Tefsîru’l-Menâr* ile İbn Âşûr’a ait *et-Tabrîr ve’t-Tevvîr*, bu metot ile telif edilmiş tefsirlerdir.

<sup>37</sup> el-A’râf 7/172.

<sup>38</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Ğırnâfî, *el-Muvafakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân (el-Ĥuber - el-‘Akrabiyye: Dâru İbn ‘Affân li’n-Neşr ve’t-tevzî’, 1417/1997), 2/9-12.

<sup>39</sup> Ali Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdü’ş-Şer’i’a* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 37.

<sup>40</sup> Mehmet Emin Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)”, *Makâsıdî Tefsir*, ed. Mustafa Çağırıcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 261, 264.



Diğer taraftan içtihadın en temel dayanağının maķāşid olması, maķāşida ayrı bir değer katmaktadır. Çünkü maķāşid, Şâri'in hüküm koyarken dikkate aldığı mana, hikmet ve amaçlardır. Hakında nass bulunmayan konularda murad-ı ilahîye uygun olarak hüküm koymak anlamına gelen içtihat, maķāşid ekseninde bir hüküm koyma aracıdır. Maksatlar bilinmeden murad-ı ilahîye uygun olarak bir hüküm tesis etmek mümkün değildir.

## 2. Kur'an'ın Küllî Maksatları

Kur'an'a göre kâinatın yaratılmasından maksat, yaratıcıya kulluk etmek, ona boyun eğmek, insanların ıslahı ile dünya ve âhirette onların mesut kılınmasıdır. Kur'an'da bunlara delalet eden birçok âyet vardır. *“İnsanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”*<sup>41</sup>, *“Siz iş olsun diye yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğimizi mi sandınız? (Öyle sanmayın).”*<sup>42</sup>, *“Gerçek şu ki Kur'an, (insanları) en doğru yola iletir...”*<sup>43</sup>, *“Kendisinde bir kuşku bulunmayan bu kitap, sakınanlar (müttakiler) için bir hidayettir”*<sup>44</sup> âyetleri bunlardan bazılarıdır. Kur'an, maksatların en yüksek ve büyüğünü, maslahatların en yücesini/muazzamını ihtiva eder. O, asılların aslı, kaynakların kaynağı, nakil ve akılların esasıdır. O aynı zamanda, dünyayı imar etmeyi, kalkınmayı, yükselmeyi, ilerlemeyi, mükemmelleşmeyi (salah) ve bütün halk ve milletlerin tahkikine ve tahsiline çalıştığı buna benzer gaye ve maksatları hedefleyen bir medeniyet inşasının temelidir.<sup>45</sup>

Yüce Yaratıcı, Kur'an'da, yeryüzünün imarı ve orada adalete dayalı bir medeniyet inşa edilmesinin tahakkukuna yönelik bir takım küllî kaideler ve bunların istinbat edildiği cüz'î kaideler vaz' etmiştir. Binaenaleyh, bütün fiilleri dâhil, Allah'ın, kullarıyla ilişki kurmasının, onlara emir ve yasaklar vaz' eden kitaplar göndermesinin ve bu kitaplardaki buyrukların bir sebep ve hikmete dayandığında kuşku yoktur. Yani, hükümlerin bir hikmete bağlı olması prensibi, şeriatın tafsili bütün hükümlerinde geçerlidir.<sup>46</sup> Örneğin, hayız halinde kadınlara yaklaşmanın yasaklanmasının hikmeti, onlara eziyet vermenin engellenmesine<sup>47</sup>; evlenme emrinin hikmeti, rahatlama (sükûnet), sevgi, merhamet ve neslin devamının sağlanmasına<sup>48</sup>; zinaya yaklaşmanın yasaklanmasının hikmeti, onun bir

---

<sup>41</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>42</sup> el-Mü'minün 23/115.

<sup>43</sup> el-İsrâ 17/9.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>45</sup> Hâdimî, “el-İctihâdu'l-Maķāşidî”, 1/69.

<sup>46</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2/13.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/222.

<sup>48</sup> er-Rûm 30/21.



fuhuş, kötü bir yol olmasıyla sonuçlarının mefsedetlere yol açmasına<sup>49</sup>; cihadın farz olmasının hikmeti, zulmü insanlardan uzaklaştırmaya ve onların din, istiklal, menfaat vb. değerlerini savunmalarına<sup>50</sup> yöneliktir. Yani, Allah'ın fiillerini hikmetsiz yaratması düşünülemez. Kelâmî bir mahiyet taşıyan sebep ve hikmet konusu, ümmet tarafından, daha önce, -böyle bir başlık altında olmasa dahi-, “*salah-aslah*”, “*Allah'ın fiillerinde hikmet*”, “*büsun-kubul*” gibi başlıklar altında tartışılmış ve halen tartışılmaya devam edilmektedir. Örneğin Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde söze, “Kur'ân'ı maslahatlar gereği düzenli bir şekilde müellef bir kelim olarak peyderpey indiren Allah'a hamdolsun”<sup>51</sup> diyerek başlamış ve maslahatlara vurgu yapmıştır. Dolayısıyla *makâsıd* ile *mesâlih* (kulların maslahatları) arasında doğrudan bir ilişki ve mana bakımından bir paralellik söz konusudur. Buna binaen, ‘Kur'ân'ın gönderilmesindeki en yüce gaye, insanların dünya ve ahiret saadetini temin etmektir yani *mesâlibtir*’ diyebiliriz. Makâsıd ve mesâlih kavramlarının birlikte kullanılması, Kur'ân'ın amaçlarının, insanların ihtiyaçlarına göre tanzim edildiğine işaret etmektedir.

Kur'ân'ın/dinin en büyük gayesi, -yeryüzünde insan eliyle kurulacak adalete dayalı bir medeniyete esas olmak üzere- fert ve toplumu fitrat ve ahlak üzere inşa etmektir. İnsan, iyiye de kötüye de elverişli bir fitrata sahiptir. Dolayısıyla insanın ilahi bir destek almaksızın sadece aklıyla adalete dayalı bir medeniyet inşa etmesi/edebilmesi mümkün değildir. Aksini savunanlar olmakla birlikte bize göre insanoğlu yeryüzünde hiçbir zaman ilâhî bir yönlendirme olmadan salt aklıyla adil, yaşanabilir bir düzen kuramamıştır. İşte Kur'ân, bu noksanlığı gidermek için indirilmiştir. Yani Kur'ân, öncelikle, ferdi ve toplumu hidayet ve ıslah etmek için gönderilmiştir. Bu açıdan hidayet ve ıslah Kur'ân'ın en üst gayesi sayılır. “*O, sakıncılar için bir hidayettir*”<sup>52</sup>, “*O, iman eden bir toplum için bir hidayet ve rahmettir*”<sup>53</sup> ve “*Gerçek şu ki Kur'ân, (insanları) en doğru yola iletir...*”<sup>54</sup> âyetleri buna tekabül eder.<sup>55</sup>

Tarihi süreçte, zamanla vahiy ortamından uzaklaşma ve diğer sebeplerle toplumların din anlayışında meydana gelen sapmaların telafi edilmesine yönelik dinî ıslah, Kur'ân'ın en üst gayesi olan hidayet ve ıslahın en başında yer alır. Kur'ân'ın maksatları konusu, *Tefsîru'l-Menâr*'da “İnsan Türünü Yükseltmede Makâsıd'ı'l-Kur'ân ve Ondaki Tekrarlar” başlığı altında detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bazı konuların Kur'ân'da birçok defa tekrar edilmesi, “nefsi, onun derinliklerine işlemiş

<sup>49</sup> el-İsrâ 17/32.

<sup>50</sup> en-Nisâ 4/75; el-Hacc 22/78.

<sup>51</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'izî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûbi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1998), 1/95.

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

<sup>53</sup> en-Nahl 16/64; el-Câsiye 45/20.

<sup>54</sup> el-İsrâ 17/9.

<sup>55</sup> Başta İsrâ ve Hucurât sûreleri olmak üzere birçok sûre ve âyet, fertlerin ve toplumların itikâdî ve ahlâkî yönden ıslahını ele alan ilkeler ihtiva etmektedir.

olan kalıntılardan, kötü ve zararlı örf ve adetlerden arındırıp yerine iyilikleri yerleştirme adına tekrarlar, Kur'ân'ın maksatlarının gerçekleşmesi için bir gerekliliktir<sup>56</sup> şeklinde açıklanmıştır. *Tefsîru'l-Menâr* müelliflerine göre Kur'ân'ın maksatları şunlardır:<sup>57</sup>

- 1- Dinin üç rüknü olan, Allah'a ve âhîret gününe iman ile salih amelin ıslahı.
- 2- Nübüvvet ve risâlete dair konularla peygamberlerin vazifeleri hakkında insanların bilmedikleri hususların açıklanması (buna, kısaca, nübüvvet ve risâlet anlayışının ıslahı diyebiliriz).
- 3- İslâm'ın, selim fıtrat, akıl-fikir, ilim-hikmet, bürhan-hüccet, gönül-viddan, hürriyet ve istiklâl dini olduğunun açıklanması.
- 4- Toplumsal, insani ve siyasi ıslah.
- 5- İbadetler ve yasaklar bakımından şahsi sorumluluklar hakkında İslâm'ın genel üstünlüklerinin ortaya konması.
- 6- İslâm'ın devlet siyasetine dair hükümlerinin açıklanması.
- 7- Mâlî/ekonomik ıslaha yönelik irşat.
- 8- Harp nizamının ıslahı, zararlarının kaldırılması ve insanlığın hayırına tahsis edilmesi.
- 9- Kadınlara, insani, dünyevi ve medeni bütün haklarının verilmesi.
- 10- Kölelik müessesesinin kaldırılması.

Menâr tefsirinde yukarıda söz konusu edilen on madde çerçevesinde Kur'ân'ın maksatlarını şöyle özetlememiz mümkündür:

- 1- Kur'ân'ın maksatları, sadece fıkhi konularla sınırlı değildir. Makâsîd, Kur'ân'ın tamamını kuşatan dinî, ahlakî, hukukî, ferdî, içtimaî ve insanî bütün usûl ve ilkeleri içerir.
- 2- Kur'ân'ın maksatları, fertten topluma, toplumdan da bütün dünyaya uzanan imanî-fikrî, ferdî-içtimaî, siyasî-hukukî ve malî büsbütün bir ıslah projesini içermektedir.
- 3- Kur'ân'ın diğer bir maksadı da onun nüzulüne esas teşkil eden en temel gaye olan ıslahın nasıl gerçekleştirileceğine dair ilke ve esasları açıklamasıdır.<sup>58</sup>

## 2.1. Kur'ân'ın Küllî ve Cüz'î Maksatları

---

<sup>56</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/207.

<sup>57</sup> Söz konusu küllî maksatlar tarafımızdan özetlenerek verilmiştir. Burada dikkati haiz husus, maksatların ahkâma dair olanlarla sınırlandırılmamış olması ve bütün Kur'ân'ı kapsamasıdır. Detayı için bk. *Tefsîru'l-Menâr*, 11/206-293.

<sup>58</sup> Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım", 265.

Kaynakları bakımından Kur’ân’ın küllî maksatlarından kasıt, Kur’ân ve sahih sünnetin ortaya koyduğu tümel ilkeler ve istikra (birçok nassın incelenmesi) neticesinde ulaşılan tümel öngörülerdir. Örneğin “...Hiçbir kimse gücünün yettiğinden başkasıyla mükellef tutulmaz...”<sup>59</sup>, “Allah size emanetleri (kamu görevlerini) ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hüküm vermenizi emreder...”<sup>60</sup>, “Ey iman edenler! Akitlerin gereğini yapınız...”<sup>61</sup>, “...Herkesin kazandığı yalnızca kendisine aittir: Hiçbir günabkâr diğer günabkârın suçunu yüklenmez...”<sup>62</sup>, ayetleriyle “Zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur”<sup>63</sup>, “Ameller ancak niyetlere göre değerlendirilir ve herkes sadece niyetinin karşılığını alır...”<sup>64</sup>, “Müslümanların iyi gördüğü şey, Allah katında da iyidir. Onların kötü gördüğü şey, Allah katında da kötüdür.”<sup>65</sup>, “...Delil getirmek/ ispat etmek iddia edene, yemin etmek de iddia edilene aittir”<sup>66</sup>, “Allah her şeyin ihsana dayalı yapılmasını emretmiştir”<sup>67</sup> hadislerinde söz konusu edilen küllî kaideler, nasslara dayalı iken, zarüriyyât, hacıyyât ve tahsîniyyâtın<sup>68</sup> ve şeriatın diğer genel maksatlarının korunması ile “Bir işten maksat ne ise hükmü ona göre; âdet muhkemdir; zaruretlar memnu şeyleri mübah kılar; meşakkat kolaylaştırmayı celbeder/gerektirir”<sup>69</sup> vb. fıkıh kaideleri istikraya dayalı tümel/küllî kaidelerdir. Görüldüğü gibi ilkinde nassların direkt delaleti esas alınır iken, ikincisinde içtihat daha da belirgin haldedir. Cüz’î maksatlar/ilkeler ise küllî kaidelerin kendilerinden istinbat edildikleri nasslarda ifadesini bulur. Kur’ân’ın küllî ve cüz’î kaideleri arasında herhangi bir tezat bulunmaz. Şâtîbî küllî-cüz’î ilişkisini şöyle açıklamıştır: Küllî bilgiye/kaideye, ancak cüz’î bilgilerin ele alınması ve incelenmesi (istikrâ) neticesinde ulaşılır. Zira küllî bilgi -küllî olması cihetiyle- cüz’îler yardımıyla bilinmeden önce bizce malum değildir. Dahası o, dış âlemden mevcut değildir. O sadece -makuller konusunda da belirtildiğine göre- cüz’îlerin zımında/muhtevasında bulunmaktadır. Dolayısıyla

<sup>59</sup> el-Bakara 2/233; Benzer âyetler: el-Bakara 2/286; el-En’âm 6/152; el-A’raf 7/42; el-Mu’minün 23/62.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/58.

<sup>61</sup> el-Mâide 5/1.

<sup>62</sup> el-En’âm 6/164.

<sup>63</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992), “Ahkâm” 17; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuat Abdülbâkî (İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992), “Akdıye”, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992), 5/327.

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’ u’s-Şâhîh*, haz. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Dâru Şahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992), “Bed’u’l-va’hiy”, 1, “İmân”, 41; Müslim, “İmâre”, 155.

<sup>65</sup> Ahmed b. Hanbel, 1/379.

<sup>66</sup> Beyhakî, 10/252.

<sup>67</sup> Müslim, “Şayd ve Zebâih” 57. Tirmizî, “Diyât”, 4.

<sup>68</sup> zarüriyyât, dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın korunması gibi onsuz olunmayan, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağlı olan hususlardır. Hacıyyât da ibadetler, muamelat, cezai hükümler ve adetler gibi onsuz olmakla birlikte genişlik ve rahatlık sağladığından dolayı ihtiyaç duyulan aksi halde sıkıntı ve zorluğa maruz kalınan hususlardır. Tahsîniyyât ise, zarüriyyât ve hacıyyâtın kapsam alanında farzların dışında temizlik, amellerde samimiyether işte Allah’ın rızasını gözetmek gibi mekarim-i ahlak mesabesinde olan hususlardır. Şâtîbî, *el-Muvafakat*, 2/17-23.

<sup>69</sup> Ali Haydar Efendi, *Dureru’l-hukkâm şerhu mecelleti’l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.), 1/12, 46, 50, 60.

cüz'iyi hesaba katmadan küllî ile yetinmek, -cüz'î bilgiye dayanmadığından dolayı- henüz hakkında bilgi sahibi olunmayan bir şeyle yetinmek demektir. Yani, cüz'î bilgi, kendisiyle ilim meydana gelen şeydir.<sup>70</sup> Şâṭibî'ye göre cüz'î ilkeler -ki bunlar ve bunların altında bulunan ilkeler şeriatın esaslarıdır- söz konusu küllî kaidelerden alınmıştır. Küllî ilkelerin yanında cüz'î ilkelerin durumu, mevcudat türlerinden her bir türün küllisi ile cüz'îsi arasındaki ilişki gibidir. Dolayısıyla kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi hususi delillerin uygulanması halinde, bu cüz'î ilkelerin, söz konusu küllî ilkelerle ilişkilendirilmesi gerekir. Çünkü cüz'î ilkelerin küllî kaidelerden bağımsız olması mümkün değildir. Buna göre cüz'î/detay bir konuda, onun dayanmış olduğu küllî kaideyi hesaba katmadan bir nassa tutunan kimse şüphesiz hata etmiş olur. Yani, küllî kaidesini hesaba katmadan cüz'îye yönelen kimse hata ettiği gibi, cüz'îsini bırakıp da sadece küllî kaide ile hareket eden kimse de hata etmiş olur.<sup>71</sup> Bu değerlendirmelerden hareketle ve özetle ifade edecek olursak, Kur'an'ın ihtiva ettiği küllî ilkeler, ondaki cüz'î ilkelerden (âyetler) çıkar. Binaenaleyh, cüz'îleri dikkate almadan küllîlere ulaşmanın imkânı yoktur. Allah'ın maksadına ulaşma adına doğru olan, cüz'îden hareketle -küllî ve cüz'î- her ikisinin birlikte değerlendirilmesidir.

Allah Teâlâ, “yeryüzünde halife”<sup>72</sup> sıfatıyla yarattığı insanı, yaratıp kendi başına bırakmamış<sup>73</sup>, -hem dünyada şeref ve haysiyetle yaşamasına, hem de ahiret saadetini kazanmasına hizmet etmek adına- onunla olan iletişimini sürdürmüştür. Vahiy ve nübüvvet kurumu işte bu iletişimin ete kemiğe bürünmüş halinden ibarettir. İnsanın “yeryüzünde halife” olarak yaratılması, onun, akli ve vahiy desteğiyle yeryüzünü imar etmekle, yeryüzünde adalet ve eşitlik ekseninde, yaşanabilir bir sistem kurmakla görevli olmasına<sup>74</sup> karşılık gelir. Küllî maksatlar ile hem Kur'an ve sahih sünnetin doğrudan ortaya koyduğu genel/tümel ilkeleri, hem de içtihat ve istikrâ yoluyla nassların bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulması neticesinde elde edilen genel ilkeleri kastetmekteyiz. Şu kadar var ki küllî kaidelerin tespitinde, maksat-lafız dengesinin (maksadın lafza, lafzın maksada uyması) gözetilmesi gerekir. Nassların lafız-maksat doğrultusunda anlaşılması yöntemi gerek sahabe neslinde gerek müçtehit imamlarda belirgin bir şekilde işletilmiştir. Fakat söz konusu yaklaşım, ilerleyen zamanlarda yerini, mezhep birikimi ile kayıtlı literal (lafızcı) bir yorumlama yöntemine bırakmıştır.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Şâṭibî, *el-Muwafakât*, 3/174-175.

<sup>71</sup> Şâṭibî, *el-Muwafakât*, 3/173-174.

<sup>72</sup> “*Hani Rabbin melekelere: Gerçek şu ki ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti...*” el-Bakara 2/30.

<sup>73</sup> el-Mü'minün 23/115; el-İnsân 75/36.

<sup>74</sup> “... هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ...” Hüd 11/61. Bu âyet, İbn Âşûr tarafından “O, sizi topraktan yarattı ve sizi orayı imar edenler kıldı” şeklinde tefsir edilmiştir. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temwîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 12/108.

<sup>75</sup> Ahmet Yaman, “Makâsîd Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslâm Anlayışı”, *Makâsîdî Tefsîr*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 162.

Çağımızda bu yöntemin (lafız-maksat dengesi) işletilmesi ise kanaatimizce ferdi akıldan çok, kolektif akılla mümkün olabilir. Bu da yetkin kişilerin birlikte çalışmasını gerektirir.

Kur’ân’ın maksatlarına temel teşkil eden en büyük gerekçe, insanın değeri ve saygınlığıdır. Bu, Kur’ân’da “*Andolsun biz Âdemoğlunu/ insanı saygın kıldık. Onları karada ve denizde (nakil vasıtalarıyla) taşıdık, onları temiz ve güzel yiyeceklerle rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık*”<sup>76</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Âyette dikkati haiz husus, öncelikle insanın yaratılış üstünlüğüne işaret edilmesidir. Bu âyetten yola çıkılarak, rahatlıkla -inanmış olsun, olmasın-, insanın, insan olduğu için değerli/saygın olduğu söylenebilir. İnsanın bu saygınlığı, yeryüzünün ve hatta kâinâtın nimetlerinden istifade etmesinin en temel gerekçesi olmalıdır. Aynı şekilde, inanan ya da inanmayan her insanın, yaratıcı tarafından, yeryüzünü imar etmekle görevlendirilmesi de bu saygınlığın bir tezahürüdür. Allâl el-Fâsî’ye göre İslâm şeriatının genel maksadı, yeryüzünü imar etmek, orada birlikte yaşanabilecek bir sistem kurmak ve onu muhafaza etmek, -halife kılınanların iyiliği dâhil- kurulan bu sistemin salâhını sürdürmek ve -adalet, istikamet, akıl ve amelde iyilik, yeryüzünü ıslah etmek, oradaki doğal kaynakları keşfedip çıkarmak ve insanlığın menfaatlerine yönelik çalışmalar yapmak gibi- insanların yapmakla mükellef tutuldukları görevleri yapmalarınıdır.<sup>77</sup>

Allah’ı tanımak, O’na iman etmek ve salih amel işlemek şeklinde özetleyebileceğimiz Kur’ân’ın küllî maksatlarını, aşağıdaki başlıklar altında ele almak mümkündür.

### **2.1.1. Tevhit (Allah’ı Tanımak ve Sadece O’na Kulluk Etmek)**

Tevhit, insan fitratına en uygun akidedir. Kur’ân’ın diğer tüm maksatlarının kendisine dayanıp güç aldığı, maksatların da maksadı diyebileceğimiz tevhit, Allah’ı tanımak ve -ibadet ve dünyevî görevleri yerine getirmek anlamında- sadece O’na kulluk etmektir. Yani tevhit, Kur’ân’ın maksatlarının en temel unsurudur. Tevhidi, kulluğun doğruya kanalize edilmesi şeklinde de ifade etmek mümkündür. Nitekim Rabbimiz: “*Ben cin ve insanları ancak (yalnızca) bana kulluk etsinler diye yarattım*”<sup>78</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber’in dinî görevine, paganizm/putpereslik yerine tevhid akidesini yerleştirmek<sup>79</sup> suretiyle başlaması buna tekabül eder. Tevhit, Kur’ân’ın maksatlarını gerçekleştirme bağlamında, fert ve toplumun muhtaç olduğu özgürlüğün teminatıdır. Fikri ve vicdanî hür olmayan

<sup>76</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>77</sup> Allâl el-Fâsî, *Makâşıdu’ş-şer’ati’l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*,45-46.

<sup>78</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>79</sup> el-Bakara 2/163, 255; Âl-i İmrân 3/62, 64; en-Nisâ 4/87; el-En’âm 6/102, 106; et-Tevbe 9/31, 129; el-Ankebût 29/61; es-Sâffât 37/4-5; ez-Zümer 39/3; el-Ahkâf 46/22;

yani ruhen hür olmayan insanlardan fitratı ve adaleti merkeze alan bir medeniyet inşa etmeleri beklenmemelidir. Tevhidin zıttı olan şirk, Allah'a yapılmış büyük bir zulüm<sup>80</sup> olduğu gibi aynı zamanda, -zulme sebebiyet vermesi bakımından- insanlara yapılmış bir zulümdür. Dolayısıyla tevhit akidesine sahip olmayanların zulmü gidermeleri ve adaleti tecelli ettirmeleri düşünülemez.<sup>81</sup>

### 2.1.2. Fıtrat ve Ahlak

Maķāşid, -insanın tevhide elverişli yaratılması anlamında- “fıtrat” üzerine inşa edilmiştir. “(Ey Muhammed! Yüzünü/özünü -bir hanîf (Allah'ı birleyen) olarak- dine; Allah'ın insanları başlangıçta yaratmış olduğu fitrata çevir/yönelt. Allah'ın yaratışında bir değişiklik olmaz. Bu, dosdoğru dindir/dosdoğru din, budur. Fakat insanların birçoğu (bunu) bilmez”<sup>82</sup> âyeti buna delalet eder. Âyette söz konusu edilen dinden (ed-dîn) kasıt, kuşkusuz İslâm dinidir. Çünkü hitap, Hz. Muhammed'e (sav) yöneliktir. O, kendisiyle gönderildiği dine yüzünü/özünü döndürmekle memurdur. Yüzünü dine çevirmekten (iķâmetu'l-vech liddîn) maksat, dine/İslâm'a yönelmek ve onun için gayret sarf etmektir. Yüz (vech) ile de bütün benliği/varlığı kastedilmiştir. Hanîf kelimesi ise yüzünü (vechik) kelimesinden hâldir ve meyleden demektir. Burada hanîften maksat, bu dinin dışında şirki esas alan dinlerden uzaklaşmaktır. Bunun delili, “şirk koşmaksızın Allah'a yönelenler (olun)...”<sup>83</sup> âyetidir. Tefsircilerin ittifakıyla bütün Müslümanlar bu hitabın (âyetin) muhatabıdır. Bu âyetteki “fıtrat”tan kasıt, akaidiyle ve hukukuyla dinin bütünüdür. Allah'ın fitratı (fıtratallah) tamlaması hâl olan mansüb “hanîfen” kelimesinden bedeldir ve ikinci hâldir. Buna göre mana şöyle olur: Yüzünü/özünü hanîf ve fıtrat olan dine/İslâm'a çevir. Din ile de akâid ve ahkâm (hukuk normları) cinsinden din diye isimlendirilen hususların tümü kastedilmektedir.<sup>84</sup> Zemahşerî'ye göre aynı âyette geçen, “...Allah'ın yaratışında değişme olmaz...” ifadesine bakıldığında fıtratın, yaratılış (hilkat) anlamına geldiği anlaşılır. Buna göre mana, “Allah insanları, ondan uzaklaşmadan ve onu inkâr etmeden tevhide ve İslâm dinine elverişli yaratmıştır.” demek olur. Çünkü İslâm, akla uygun, doğru fikir ve düşünceye uyumlu bir dindir. Hatta insanlar, kendi başına bırakılsalar bile İslâm'a başka bir dini tercih etmezlerdi. İnsanlardan yolunu şaşırانlar bulunmakta ise de bunlar, insan ve cin şeytanların saptırmasıyla yoldan çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in “Bütün kullarımı hanîf olarak yarattım. Zamanla şeytanlar onları dinlerinden çevirdi ve onlara dışındakileri bana ortak koşmayı emretti”<sup>85</sup>, “Her çocuk fıtrat üzere/Müslüman doğar. Bu, kendi

<sup>80</sup> Lukmân 31/13.

<sup>81</sup> “Dini (tevhidî) yalanlayan kimseyi gördün mü? İşte o, yetimi itip kakan/aşağılayan kimsedir. Ayrıca o, yoksulu doyurmaya yanaşmaz” el-Mâ'un 107/1-3.

<sup>82</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>83</sup> el-Hac 22/31.

<sup>84</sup> İbn 'Aşûr, *Maķâsüdü's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, 91, 93.

<sup>85</sup> Müslim, “Cennet” 63.



*ebeveyni tarafından Yahudileştirilmesine veya Hristiyanlaştırılmasına kadar devam eder*<sup>86</sup> sözleri bu kabildendir.<sup>87</sup> Kısaca fitrat, yaratılıştır, yani Allah'ın her varlıkta ortaya koyduğu nizam/düzendir. İnsanın fitratı da insanın gizli yahut açık, yani bedenen ve ruhen/aklen üzerinde yaratıldığı haldir.<sup>88</sup>

İnsanın üzerinde yaratıldığı fitratı, onun İslâm'a yatkınlığına ve imana elverişliliğine delalet eder. Yani fitrat ve akıl Allah'ı bilmenin kaynağıdır. İmam Ebū Hanîfe'ye göre, Allah insanlara peygamber göndermeseydi bile insanların O'nu akıllarıyla bilmeleri gerekirdi. Ancak bu durumda onlar, kendilerine peygamber gönderilinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Hiç kimse yaratıcısını bilmemekte mazur değildir. Çünkü herkes, gökleri, yerleri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını sezmektedir.<sup>89</sup>

### **2.1.3. Müsamaha (Hoşgörü), Din ve İnanç Özgürlüğü**

Dinî hoşgörü diyebileceğimiz bu kaide, Kur'ân'ın maksatlarına temel teşkil eden "insanın değeri ve saygınlığı" esasına dayanır. Kur'ân'da hoşgörü, irade ve din hürriyetine delalet eden birçok âyet bulunmaktadır. "*Din konusunda zorlama yoktur. Zira hak ile batıl iyice ayrılmıştır...*"<sup>90</sup>, "... Her biriniz için bir şariat ve bir yol belirledik. Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet/millet yapardı. Ancak O, size verdikleriyle sizi sınamak istemiştir. Öyleyse hayırlı işlerde yarışın..."<sup>91</sup>, "*De ki, hak/doğru, Rabbinizden gelenidir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...*"<sup>92</sup> ve "*Bu (söylediklerimiz) sadece bir öğüttür. Kim dilerse Rabbine giden yolu bulur*"<sup>93</sup> âyetleri bunlardan birkaçıdır. "*Sizin dininiz size, benim dinim bana*"<sup>94</sup> ve "*Şayet seni yalanlamaya devam ederlerse, onlara: "Benim amelim bana, sizin ameliniz de size aittir; siz benim yapacaklarımda sorumlu değilsiniz, ben de sizin yapacaklarımda sorumlu değilim" de*"<sup>95</sup> âyetleri de müsamahadaki son sınırı belirler.<sup>96</sup> Müşrik ve irtidât edenlerin öldürülmesi ise salt şirklerinden yahut din değiştirmelerinden değil, onların müminlerle din savaşı yapmaları, onları yurtlarından çıkarmaya çalışmaları<sup>97</sup> ile vatan hainliğine tekabül eden kâfirlerle iş birliği yapmalarından dolayıdır. Bununla birlikte

<sup>86</sup> Buḥārī, "Cenâiz" 80; Müslim, "Kâder", 22-25.

<sup>87</sup> Zemaḥşerī, el-Keşşâf, 4/577-578.

<sup>88</sup> İbn 'Aşûr, *Makâsıdül-Şeriatil-İslâmiyye*, 93.

<sup>89</sup> Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebū Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 89-90.

<sup>90</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>91</sup> el-Mâide 5/48. Ayrıca bk. Hüd 11/118.

<sup>92</sup> el-Kehf 18/29.

<sup>93</sup> el-Muzemmil, 73/19; el-İnsân 76/29.

<sup>94</sup> el-Kâfirün 109/6.

<sup>95</sup> Yûnus 10/41; Benzer âyetler: el-Bakara 2/139; el-Kaşaf 28/55; eş-Şûrâ 42/15.

<sup>96</sup> Ahmed 'Abdu'l-Kerîm Kubeyî, "et-Tefsîru'l-Makâsıdî ve ehemmiyetuhu fi te'sîli'l-hıvâr me'a'l-ğayr", *Mecelltu Cami'ati Ş-Şarika li'l-'ulumi Ş-Şer'iyye ve'd-dirasati'l-İslâmiyye*, 16/1, (Haziran 2019), 719.

<sup>97</sup> el-Mümtehine 60/8-9.



vatan hainliği, sadece müşrik ve mürtedlere ait bir haslet değildir. Kısaca, fikhî/dini bir kavram olan mürtedlik, kanaatimizce dini değil, vatan hainliğine karşılık gelen siyasi bir suçtur.

Yukarıdaki âyetlere dayanarak şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Din mensupları arasında gerçekleşen dinî ayırım, her grubu rahatlatır ve her insanı sevdiği, tercih ettiği, inanıp icraata döktüğü şeylerden sorumlu kılar. Çünkü dinde zorlama yoktur. Din, ikna, hürriyet ve seçme/tercih etme esası üzere kurulur. Bu, -aynı zamanda- her insana yaptıklarından dolayı sorumluluk yüklemenin de esası/gerekçesidir. Herkes filinin, inanç ve sözünün akıbetini görecektir. İkna ve -taassup, nefret ve irsîlikten bağımsız- hür aklın kullanımı işe yaramadığı/yetmediği zaman, her insan diğerini tercih ve inandıklarıyla baş başa bırakmakla yükümlüdür.<sup>98</sup> Aşağıdaki âyetler de din-den nefret ettirmeme maksadına mebnidir: “(O zaman) Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davran-  
dın. Şayet kaba katı kalpli olsaydın elbette etrafından dağılıp giderlerdi. Artık onları affet ve onlar için Allah’tan  
bağışlanma dile. Dünya işlerinde de onlarla istişare et...”<sup>99</sup>, “Mümin kullarıma (kâfirlere) en güzel sözle hitap  
etmelerini söyle. Yoksa şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan insanın apaçık düşmanıdır”<sup>100</sup>, “(Ey Mûsâ ve  
Hârûn!) Firavun’a gidin, çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki söz dinler yahut korkar (da azgınlık  
etmekten vazgeçer).”<sup>101</sup>, “(Ey müminler!) Allah’tan başkasına tapanlara (ve onların putlarına) sövmeyiniz. Yoksa  
onlar da sinirlenip düşmanlık ederek bilgisizce Allah’a söverler...”<sup>102</sup>

Bu ve benzeri âyetlerden çıkan sonuç, inançlarından dolayı insanların tahkir edilmemesi, onlara din dayatılmaması, gayri müslimlerin haklarının korunması ve onlara güzel muamelede bulunulmasıdır. Rasûlullah bizim için güzel bir örnektir. Nitekim o, müşrik, mecûsî, ehli kitap bütün gayri müslimlere güzel muamelede bulunmuştur. O, bu bağlamda: “(İnansın-inanmasın) insanlara merhamet etmeyene Allah merhamet etmez”<sup>103</sup> buyurmuştur.<sup>104</sup>

#### 2.1.4. Adalet ve Eşitlik

Adalet, sözlükte, bir şeyin yerini alması bakımından eşitlik manasını karşılayan bir lafızdır. “*el-Adliü*” ve “*el-idliü*” birbirine yakın anlam ifade eder. *el-Adliü*, -hükümler gibi- basiret ile anlaşılabilir konularda kullanılırken, *el-idliü* ve *el-adliü*, tartılan, sayılan ve ölçülen nesnelere gibi duyu organlarıyla

<sup>98</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-vasîf* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1436/2015), 3/2948.

<sup>99</sup> Âlu İmrân 3/159.

<sup>100</sup> el-İsrâ 17/53.

<sup>101</sup> Tâ-hâ 20/43-44.

<sup>102</sup> el-En'âm 8/108.

<sup>103</sup> Buḥārî, “Tevhîd” 2.

<sup>104</sup> Kubeyî, “et-Tefsîru'l-Makâşidî ve ehemmiyetuh”, 727-728.

idrak edilen hususlarda kullanılır.<sup>105</sup> Râgıb el-İsfahânî adaleti, âyetler ve hadislerden mülhem ve ih-san ile kıyasla şöyle tarif etmiştir: Adalet, -iyiliğe iyilik, kötülüğe kötülük- karşılık vermede eşit dav-ranmaktır. İhsan ise, iyiliğe ondan daha güzeliyle, kötülüğe ise ondan daha azıyla mukabelede bu-lunmaktır.<sup>106</sup> Ona göre ihsan adaletin üstünde yer alır. Bu bakımdan adalet, kişinin borcunu öde-mesi, alacağını almasıdır. İhsan ise borcunu fazlasıyla ödemesi, alacağından daha azını almasıdır. Adaleti gözetmek vacip iken, ihsanı gözetmek mendup ve nafilidir.<sup>107</sup> Adalet, vicdanın doğruluğuna hükmettiği şeydir. Zulmün zıttıdır, hak ile hükmetmektir.<sup>108</sup> İstihkakların göz önünde tutulması, hakkını hak sahiplerine hak ediş derecesine göre vermek ve istihkakı eşit olanlara eşit davranmak demektir.<sup>109</sup>

Eşitlik sözlükte, müsâvîlik, denklik, birbirinden faksız, aynı halde ve derecede olmak<sup>110</sup> gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise “insanlar arasında dil, renk, ırk, cinsiyet, düşünce ve din/inanç sebebiyle ayırım yapmamak” demektir. Buna göre insan olması bakımından herkes kanun nazarında eşittir ve prensip olarak eşit muamele müstahaktır.<sup>111</sup>

Adalet, toplumu ayakta tutan en önemli değerdir yani, İslâm toplumunun ictimâî değerleri-nin en başında yer alır. Başka bir açıdan, yönetimlerin devamını sağlayan en önemli temeldir. Bu yüzden “adalet mülkün temelidir” denmiştir. Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942), adaletin değe-rini şöyle açıklar: “Dünyada ictimâî kesblerin kâr-u zararını adaletle tevzî etmeyen ve yekdiğerinin mesaisinden kendi hakk-ı kesbi olmayarak intifaa (faydalanmaya) çalışan ümmetler, çabuk munkarız olurlar (tükenirler) ve böyle zalimler, ümmet ve imamete layık olamazlar.”<sup>112</sup> Adaletin ölçüsüne ge-lince, Kur'an'a göre adaletin ölçüsü hakkaniyet ve eşitliktir. “Bizim yarattığımız insanlardan öyle bir ümmet vardır ki, onlar hakka yol gösterirler ve hak ile adaleti yerine getirirler”<sup>113</sup> âyeti buna delalet eder. İbn Kayyım'a (öl. 751/1350) göre şeriatın temeli ve esası, hikmetler ve kulların dünya ve ahiretteki mas-lahatlarıdır. Şeriat, tümüyle adalet, tümüyle rahmet, tümüyle maslahat ve tümüyle hikmettir. Ada-

<sup>105</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “adl”, 325.

<sup>106</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “adl”, 325.

<sup>107</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hsn”, 119.

<sup>108</sup> Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “adl” (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.) 11/430.

<sup>109</sup> Ebu'l-Bakâ Eyyub b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyat* (İstanbul: el-Matbaatu'l-Âmire, 1287/1869), 466.

<sup>110</sup> Ferit Devellioglu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2017), 864.

<sup>111</sup> Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: DİB. Yayınları 1987), 20.

<sup>112</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 3. Basım, 1968), 1/511.

<sup>113</sup> el-A'râf 7/181.

letten zulme, rahmetten aksine, maslahattan mefsemete, hikmetten abese/oyalanmaya dönüşen hiçbir mesele -ona tevîl edilerek ilave edilse bile- şeriatın değildir. Şeriat, kulları için Allah'ın adaleti, genel anlamda yarattıkları için onun rahmetidir.<sup>114</sup>

### 2.1.5. Kolaylık/Kolaylaştırmak

Kur'ân, yaklaşık yirmi üç yılda nazil olmuştur. Yani onun inişinde muhatap kitlelerin menfaat ve maslahatına yönelik bir tedricilik söz konusudur. Bu durum, yani, Kur'ân hükümlerinde tedricilik, Kur'ân'ın küllî maksatlarından kolaylaştırmaya tekabül eder. Müşriklere, “ey müşrikler!” ve -Kâfirûn sûresi<sup>115</sup> hariç- “ey kâfirler!” şeklinde hitap edilmeyip “ey insanlar!” şeklinde hitap edilmesi de bu kabildendir. Aksi halde tamamen dışlanıp İslâm'a girmelerinin önü alınmış olacaktır. Örneğin, “Ey insanlar! (başka varlıklara değil) sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin. Belki sakınır ve korunursunuz”<sup>116</sup> âyeti ve benzer âyetler inanmayanlara kapıyı daima açık bulundurmaya emretmektedir.

Sonuç olarak, Kur'ân'ın küllî maksatlarıyla bağdaşmayan rivayet ve görüşlerin kaynak olarak değerlendirilmesi ve bunlar üzerine hüküm inşa edilmesi -yaratıcının muradına aykırı düşmesi sebebiyle- doğru değildir. Bunların yerine, kıyas, istihsân ve içtihadın işletilmesi esas olmalıdır.

## 3. Makâsîdî Tefsir

Makâsîd kavramını daha önce izah etmiş idik. Burada ise sözlük ve terim anlamlarıyla tefsir ve Makâsîdî tefsir kavramlarını açıklamak istiyoruz.

### 3.1. Tefsir ve Makâsîdî Tefsir Kavramları

#### 3.1.1. Tefsir Kavramı

Sözlükte açıklamak, keşfetmek ve örtüyü/örtülü bir şeyi açmak, makul manayı ortaya çıkarmak gibi anlamlara gelen tefsîr, (فَسَّرَ - يَفْسُرُ - فَسْرٌ) fiilinden türetilmiş (تَفْعِيل) babında çoğulu tefâsîr

<sup>114</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-İ'lâmü'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1973), 3/3.

<sup>115</sup> Kâfirûn sûresi, iman etmelerinden ümit kesilen müşriklere yönelik bir son sözdür. Bununla, müşriklere hem tevhit ile şirk arasındaki fark kavratılmaya çalışılmış, hem de şirk koşmaları sebebiyle son kez uyarı yapılmıştır. “Sizin dininiz size, benim dinim de bana” demek suretiyle insanlara en nihayetinde din dayatılmayacağı ifade edilmiş olmaktadır. Vehbe ez-Zuhaylî'ye göre ‘sürede vurgulanan iman küfür ayrımı kararı ve her topluluk yahut cemaati kendi diniyle özerk/özdeş kılan nihai söz, şirkiniz yahut küfrünüz size aittir. Tevhit, Allah'a karşı samimiyet ve teslimiyet olan dinim ve yolum da bana aittir. Şirk dininiz sizindir ve o sizi aşıp bana ulaşmayacağı gibi tevhidî esas alan dinim ise benimle sınırlıdır ve beni aşıp size ulaşmaz’ sözüdür. Bk. Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Vasîf*, 3/2947-2948.

<sup>116</sup> el-Bakara 2/21; Benzer âyetler için bk. el-Furkân 25/63; el-Kaşâş 28/55; Fuşşilet 41/33-34.

olan bir mastardır. Yukarıdaki anlamlara ilaveten; idrar tahlili gibi, hastalıkların sebebini ortaya çıkarmak için yapılan tahliller ile bir hususun açılımını ve manasının anlaşılmasını mümkün kılan her şeye de tefsîr denmektedir.<sup>117</sup>

Terim olarak *tefsîr*, “Allah Teâlâ'nın kelâmını açıklamak, izah etmek, müşkil olan lafızdan kastedilen manayı ortaya çıkarmak”<sup>118</sup> demektir. Zerkeşî'ye (745/1344-794/1391) göre ulemanın örfünde *tefsîr*, “Kur'ân'ın manasının keşfi ve Allah'ın muradının beyanı” anlamına gelmektedir.<sup>119</sup> Bir ilim olarak ele alındığı zaman da tefsîr, “insan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Allah'ın murâdına delâlet etmesi bakımından Kur'ân metninin içerdiği manaları ortaya koyan ilim” demektir.<sup>120</sup> İbn Âşûr'a göre de “Kur'ân lafızlarının manalarının açıklanmasını ve -kısa ya da uzun bir şekilde- o manalardan istifade etme yollarını ele alan/araştıran ilmin adıdır.”<sup>121</sup> Kanaatimizce tefsire getirilen bu tariflere, “nassların mündemiç olduğu hikmet ve illetlerin açıklanması ile bunlardan evrensel hükümler çıkarılmasını ele alan/araştıran bir ilimdir” ifadesinin de eklenmesi gerekir.

### 3.1.2. Makâsıdî Tefsir Kavramı

Makâsıdî tefsir, içinde bulunduğumuz asır tefsir faaliyetlerinde ön plana çıkmış mühim bir tefsir yöntemidir. Başka bir ifadeyle çağdaş ulemanın ilgi duyduğu çağdaş tefsir yöntemlerinden biridir. Kavram olarak, tefsir ve makâsıd kelimelerinden oluşan bir sıfat tamlamasıdır. Literatüre yeni girmiş olmasına rağmen bazı tarifler yapıldığı görülmektedir. Vasfî Âşûr Ebû Zeyd'e göre makâsıdî tefsir, fert ve toplum olarak kulların maslahatının gerçekleştirilmesinde kendisinden faydalanma keyfiyetinin beyanıyla birlikte, küllî ve cüz'î olarak Kur'ân'ın merkeze aldığı mana ve gayelerin açıklanmasını ele alan bir tefsir yöntemidir. Yani makâsıdî tefsir, sadece manaları açıklamak

---

<sup>117</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “fsr”, 5/55; es-Seyyid Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferac (Küveyt: Tûrasü'l-Arabî, 2001), “fsr”, 13/323; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “fsr”, 380.

<sup>118</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, thk: Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li'Te'lîf ve't-Tercüme, 1967), “fsr”, 12/406-407; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “fsr”, 5/55; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, “fsr”, 13/323; Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 1/13.

<sup>119</sup> Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1972), 2/149; İbn Âşûr'a göre “Allah'ın muradının tümüne vakıf olmak mümkündür” demekle “Allah'ın muradının tümüne vakıf olmak mümkün değildir” demek arasında bir fark yoktur ve bunlar gereksiz tartışmalardır. Çünkü kasıt, akli olan değil, gerçekten meydana gelendir. Allah'ın muradının tümüne vakıf olmaktan mazur olmakla birlikte, müfessire, gücü ve ilmi nisbetinde konuyu derinlemesine araştırmayı teklif etmeye bir mani yoktur. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/39.

<sup>120</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zemarî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1415/1995), 2/6; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyât Fak. Vakfı Yayınları, 2009), 22.

<sup>121</sup> İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/11.

için yapılan bir faaliyet değildir. Bunun da ötesinde o, çağdaş hayata yönelik Kur'ân'ın yol göstericiliğinin nasıl belirleneceği ile -fert, aile, toplum, devlet, ümmet ve tüm insanlık gibi- içtimâî halkaların ondan nasıl istifade edeceğini açıklamak için gerçekleştirilen bir faaliyettir.<sup>122</sup>

Makâsîdî tefsire dair diğer bir tanım da şöyledir: Allah'ın, Kur'ân-ı Kerîm'de nass olarak veya istinbat yoluyla indirdiği mazmun, ilke, küllî kaide, illet, hikmet ve gayelerin, Kur'ân'ın lafız, terkip, âyet, sûre ve konularından çıkarılması ve bunların bütüncül yapısının açıklanmasıdır.<sup>123</sup> Makâsîdî tefsiri -her iki tarifi de dikkate alarak- kısa ve öz bir şekilde şöyle tarif etmemiz mümkündür: Makâsîdî tefsir, Kur'ân'ı, içerdiği küllî maksatlar ekseninde tefsir etmeyi, böylece insanlara yol göstermeyi ve onların hayatın her alanında Kur'ân'dan azamî derecede istifade etmelerini hedefleyen bir tefsir yöntemidir. Yukarıda temas ettiğimiz geleneksel tefsir tarifiyle makâsîdî tefsire getirilen bu tarifler her ne kadar birbirine yakın ise de makâsîdî tefsirde, -tefsire nazaran- nasllara yönelik daha vurgulu bir zihniyet, illet ve hikmet yaklaşımı söz konusudur. Diğer taraftan -klasik tefsir anlayışı dâhilinde- müfessirler, -istisnalar olmakla birlikte- genel, küllî ve üst maksatların istikrâ ve istinbatına yönelmemişlerdir.<sup>124</sup>

Makâşîdî tefsiri, genel ve özel olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Genel makâşîdî tefsir, tevhit, hidayet ve adalet gibi Kur'ân'ın merkeze aldığı küllî ve genel gayeleri ele alır. Özel makâşîdî tefsir ise ibadetler, aile, ahlak vb. konular ile sûrelerin özel maksatlarını ve Kur'ân lafızlarının tafsilatlı maksatlarını ele alır.<sup>125</sup>

Makâsîdî tefsir, Kur'ân'ın, maksatları bağlamında okunmasını ve öncelikle ondaki küllî gayelerin belirlenmesini temel alır. Bu haliyle dinin, toplumsal hayatta daha doğru ve aktif bir rol oynaması gerektiğine dikkat çekilmiş olmaktadır. Makâsîdî tefsir, âyet ve sûreleri dikkatlice okumayı ve üzerinde derin derin tedebbür etmeyi gerektirir. Bu şekliyle o, Kur'ân'ın küllî ve cüz'î mana ve gayelerinin keşfi ile onlardan kulların yararına fayda temin etmek üzerinde yoğunlaşan içtihadî bir yöntemdir. Makâsîdî tefsir yönteminde bir konuyla ilgili âyetler toplanır, her konunun hedeflerine bakılır sonra da söz konusu âyet ve sûrelerden en büyük maksadın yani ana fikrin çıkarılmasına yönelik değerlendirme yapılır. Ayrıca rivayet tefsirinin kuralları işletilir, âyetlerin bağlamı ve âyetlerin birbiriyle olan münasebeti daima gözetilir.

<sup>122</sup> Vasfî Âşûr Ebû Zeyd, "et-Tefsîru'l-makâsîdî li's-suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm fi Zıllali'l-Kur'ân Ünmûzecen", *Mu'temeri fehmî'l-Kur'ân beyne'n-nassi ve'l-vâkı'* (Cezayir: Usûlü'd-Dîn Fakültesi Yayınları, 2013), 7.

<sup>123</sup> Ali Muhammed Es'ad, "İslâm Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir", *Makâsîdî Tefsir*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 200.

<sup>124</sup> Es'ad, "İslâm Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir", 201.

<sup>125</sup> Ebû Zeyd, *et-Tefsîru'l-makâsîdî li's-suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 8-11.

Kur'ân'ı maksatları bağlamında tefsir etme geleneğini İslâm'ın ilk dönemlerine vardırarak mümkündür. Bundan da öte, Kur'ân'ın maksatlarını en iyi anlayan ve bilen Hz. Peygamber (sav) olduğunda şüphe yoktur. Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tefsirine yönelik açıklamaları, -sınırlı sayıda olsa da- tamamen Kur'ân'ın maksatları ekseninde gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle onun sünneti, her bir hükmün özel gayesinin tahakkuku ile ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın yorumlanmasında tefsir ve te'vil ayırımına giden Taberî (öl. 310/923) ve Mâtürîdî (öl. 333/944), Kur'ân'ı maksatları ekseninde yorumlayan ilk müfessirlerden sayılır.<sup>126</sup> Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932), Ebu'l-Hasan el-Âmirî (öl. 381/992), Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) makâsıdî tefsirin diğer temsilcilerinden bazılarıdır. Muhammed Abduh, M. Reşid Rızâ ve İbn Âşûr ise bu yöntemin çağımızda önde gelen temsilcilerindendir. Modern çağda Müslümanların karşılaştığı güncel sosyo-politik problemlerin çözümünde, geleneğin ıslahını ve yenilenmeyi (ıslah-tecdit) teklif eden bu iki şahsiyet tarafından, mevcut tefsir müktesebatına yönelik birtakım eleştirilerde bulunulmuştur. Onlara göre klasik tefsirlerde Kur'ân'ın genel maksatları dikkate alınmamış, geleneksel tefsir faaliyeti, bu maksatların ortaya çıkarılmasına hizmet eden bir araç olma yerine, entelektüel birikimin konuşulduğu bir alan haline getirilmiştir.<sup>127</sup>

Reşid Rızâ'ya göre tefsire dair kitapların birçoğu, okuyucusunu, Kur'ân'ın yüksek gayelerinden ve yüce hidayetinden alıkoymaktadır ve bu, Müslümanlar adına bir talihsizliktir. Bu kitaplardan kimi, irab bahisleri, nahiv kuralları, manaların latifeleri, edebî sanatları ve beyan ıstılahları ile okuyucusunu Kur'ân'ın maksat ve hidayetinden alıkoymakta, kimi de kelamcıların tartışmaları, usûlcülerin tahriçleri, mukallit fakihlerin istinbatları, sûfilerin mesnetsiz te'villeri ve fırka ve mezheplerin birbirine karşı taassuplarıyla okuyucusunu Kur'ân'dan uzaklaştırmaktadır. Kimi tefsirler de rivayet çokluğuyla ve İsrâiliyâttan harmanladıkları hurafelerle okuyucusunun ilgisini dağıtmakta ve makâsıda ulaşmasını engellemektedir.<sup>128</sup> Reşid Rızâ'nın hâlihazırdaki ve geçmişteki tefsir ile yetinilmesine yönelik eleştirisi de şöyledir: “Günümüzde ve bundan evvelki asırlarda tefsir, bazı âlimlerin tefsir kitaplarında söyledikleri, -Kur'ân'ın münezzeh olduğu birbiriyle çelişkili- sözlerden haberdar olmaktan ibarettir. Allah Teâlâ kıyamet günü bizi, insanların Kur'ân hakkında söylediklerinden ve ondan anladıklarından hesaba çekecek değildir. O, bizi, ancak -bizi irşat etmek ve bize yol göster-

<sup>126</sup> Taberî, tefsiri, Kur'ân'ın müşkilleri için “Kur'ân müşkillerin tefsiri” şeklinde, te'vili de Kur'ân âyetleri için “Kur'ân âyetlerinin te'vili” şeklinde kullanmıştır. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmî' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân, thk. Mahmut Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/6; Mâtürîdî ise tefsiri, vahiy sürecine şahitlik etmeleri sebebiyle ashaba, te'vili ise ulemaya tahsis etmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ebbli's-Sünne*, 1/1.

<sup>127</sup> Maşalî, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım”, 263.

<sup>128</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/7.



mek için indirilen- kitabından ve bu kitabı bize açıklayan Peygamberi'nin sünnetinden hesaba çe-kecektir.”<sup>129</sup> Onayladığımız tefsir, -en büyük gayesi insanları dünya ve ahiret saadetine sevk eden bir dinin kaynağı olması bakımından- Kur’ân’ın anlaşılmasını sağlayan tefsirdir.<sup>130</sup> Kur’ân’ın maksatları bağlamında uyarma, müjdeleme, yol gösterme ve ıslah etme amacıyla indirilen âyetlerle örtülecek şekilde şiddetle Kur’ân’ın hidayet yönünü esas alan bir tefsire ihtiyaç vardır.<sup>131</sup> M. Reşid Rızâ’nın bu yorumlarında haklılık payı olmakla birlikte kanaatimizce eski tefsirlerdeki söz konusu özellikler, Kur’ân’ın makâsîd ekseninde tefsirine engel teşkil etmemektedir.

### 3.2. Makâsîdî Tefsirin Meşruiyeti ve Değeri

#### 3.2.1. Makâsîdî Tefsirin Meşrûiyeti

Makâsîdî tefsir meşrûiyetini bizatihi Kur’ân’dan alır. Nassların lafız-maksat doğrultusunda anlaşılması yöntemi demek olan makâsîdî tefsir, ashâp ve müçtehit imamlar tarafından belirgin bir şekilde işletilmiştir. Nitekim Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Hz. Âişe (öl. 58/678) üç talakla boşanan kadının iddet süresince nafaka ve mesken hakkından mahrum bırakılacağına dair hadisi<sup>132</sup> -Kur’ân’ın genel hükümlerine (Talâk 65/1) ters düştüğü gerekçesiyle- kabul etmemiştir (dikkate almamıştır).<sup>133</sup> Ayrıca Hz. Âişe (ra), “ardından yakınlarının ağlaması sebebiyle ölünün azap göreceği”<sup>134</sup> hadisini de reddetmiştir. Her iki sahabînin bu yaklaşımının, söz konusu rivayetlerin şâri’in maksadıyla bağdaşmamasına dayandığı açıktır. Hanefilerin şeriata uymayan haber-i vahitleri kabul etmemeleri<sup>135</sup>, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlerin makâsîd/küllî kaideler ile örtüşmeyen rivayetleri bir tarafa bırakıp istihsân, istislah ve sedd-i zeraî gibi yöntemleri işletmeleri de buna tekabül eder.

Bizatihi Kur’ân, âyetleri üzerinde tedebbürü (derin mütalaalarda bulunmayı) emretmektedir: “Onlar hâlâ Kur’ân’ı yeterince düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı kesinlikle onda çelişki bulurlardı”<sup>136</sup>, “Onlar hâlâ Kur’ân’ı yeterince düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi vardır?”<sup>137</sup> ve “Bu, akıl sahipleri âyetleri üzerinde düşünsünler ve öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır”<sup>138</sup> Bu âyetler, Kur’ân’ın salt okunması ve âyetlerin manalarıyla yetinmeyip üzerinde derin derin düşünmeyi, maksat ve gayelerini bilmeyi emreder. Kurtubî’ye göre bu âyetler, ne

<sup>129</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/25.

<sup>130</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/17.

<sup>131</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/10.

<sup>132</sup> Buhârî, “Talâk”, 41; Müslim, “Talâk”, 36-38.

<sup>133</sup> Müslim, “Talâk”, 46, 52-55; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 38-40.

<sup>134</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 33; Müslim, “Cenâiz”, 22.

<sup>135</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1363/1947), 281.

<sup>136</sup> en-Nisâ, 4/82.

<sup>137</sup> Muhammed 47/24.

<sup>138</sup> Sâd 38/29.



dediğinin anlaşılmasına yönelik Kur'an üzerinde kafa yormanın vucubiyetine delalet eder. Bu âyetler, "Hz. Peygamber'den (sav) gelen rivayetlerin dışında Kur'an'ın tefsiri yoktur" diyenlerin bu iddialarının yanlışlığını gösteren bir cevap olduğu gibi Kur'an âyetlerinin Arap dilinin kabul ettiği manaların dışında tevil edilmelerini de yasaklamaktadır. Ayrıca bu âyetler, nazar (akıl yürütme) ve istidlâlin emri ile taklidin terkinin ve kıyasın sübutunun delilidir.<sup>139</sup> Bir işi tedebbür etmek (تدبّر الأمر), onu düşünmek, içyüzünü ve varacağı sonucu dikkate almak anlamına gelirken daha sonra her tür derin düşünce ve dikkatli inceleme anlamında kullanılmıştır. Kur'an'ı tedebbür etmek de Kur'an'ın manalarını dikkatle incelemek ve içindekileri derinlemesine düşünmek demektir.<sup>140</sup>

Makâsıdî tefsir, Allah'ın maksadının tespitini önceleyen bir yöntemdir. Kur'an'ın, insanlığın hidayet ve ıslahını temin ile kulluk görevini hakkıyla ifa etmesinde ona destek sağlamak amacıyla gönderilmiş olması, onun bu maksatlar ekseninde tefsir edilmesini zorunlu kılar. Kısaca, imkân nispetinde Allah'ın muradının tespitine yönelik olarak tefsir faaliyeti ne kadar meşru ise makâsıdî tefsir yöntemi de o kadar meşrudur.

### **3.2.2. Mağâşidî Tefsirin Değeri**

Kur'an'ın lafız-maksat ilişkisi bağlamında tefsir edilmesine karşılık gelen mağâşidî tefsir, nassların gâi (salt lafızcı, meşrebî ve mezhebî) yorumlanmasının, dolayısıyla mana tahrifatının önüne geçilmesi bakımından önemlidir. Çünkü maksat ve gayelerini anlamadan Kur'an üzerinde tefekkür edilmesi ve onun anlaşılması mümkün değildir. Yani, bir müfessir maksat ve gayeye inmeden Kur'an'ın hüküm ve hikmetlerini istinbat edemez. Diğer taraftan mağâşidî tefsirin birçok esası vardır. Bu esasların temeli, nassların manalarına nazar etmektir. Bu da nassların zahiri anlamlarıyla yetinmeyip illet ve hikmetlerinin bilinmesi ile maslahatların temini ve zararların yok edilmesine yönelik maksatları bakımından hükümlere bakmakla gerçekleşir.<sup>141</sup>

Kur'an'ın maksatları, gayeler, değerler ve -Allah'ın kulların maslahatlarını gerçekleştirmek üzere indirdiği nasslar ile şeriatın amaç edindiği- yüksek ideallerdir. Çünkü şeriatın nassları, maslahatları gözetmek üzere vaz' edilmiştir. İslâm nizamındaki yüksek ideallerden olan insanlara güzel davranmak, iyi komşuluk, insanlığın saygınlığına değer vermek, en güzel şekilde tartışmak, hürriyetin korunması ve adalet gibi muamelatla ilgili meselelerde öne çıkan husus da yine onların şeriatın

<sup>139</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdil-muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006/1427), 6/476-477.

<sup>140</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/115; Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 6/476.

<sup>141</sup> Kubeyşî, "et-Tefsîru'l-Mağâşidî ve ehemmiyetuh", 728.

maksatlarını gerçekleştirmekle muallel olduklarıdır.<sup>142</sup> Dolayısıyla maķāşidî tefsir, insanların maslahatını temin etmek üzere K ur‘ an’ın, -şeriatın y uksek idealleri doğrultusunda- tefsir edilmesine karşılık gelmektedir. B oylence K ur‘ an sosyal hayatın içerisinde daha aktif rol alabilecektir.

İnsanlığın ıslahı adına başkalarıyla/gayri m uslimlerle, K ur‘ an’ın maksatları ve ilkeleri doğrultusunda diyalog kurmak beşerî bir zaruret, nebevi bir sünnet ve ilahî bir kulluk görevidir. Maķāşidî tefsir işte b oylce ulvi bir maksada hizmet etmesi bakımından değerlidir. Diğer taraftan maķāşid ile K ur‘ an’ın y uksek idealleri ve onların gerek fert gerek devlet eliyle gerçekleştirilmesi kastedilmektedir. İnsanların birbiriyle tanışması ve iletişim kurması<sup>143</sup> bu y uksek ideallerdendir. İsl m’da asıl olan barış ve güvendir. Binaenaleyh, gayri m uslimlerle yapılabilecek başarılı bir diyalog ve onlara yapılacak dini tebligat, ancak inanç ve amel bakımından insaf ve hürriyet ortamında gerçekleşebilir.<sup>144</sup> Bu bakımdan da K ur‘ an’ın k ll  maksatları ekseninde okunması ve uygulanması gerekir.

Diğer taraftan, K ur‘ an’ın doğru anlaşılmasına engel olması bakımından çağımızın en büyük problemlerinden biri, onun iş r , bütünü ve keyf /hev i yorumlara konu edilmesidir. Dolayısıyla maķāşid  tefsir, K ur‘ an’ın, hatalı (ga ) teolojik yorumlara konu edilmesinin önüne geçilmesi bakımından değerlidir. Yani, Maķāşid  tefsir, tefsir adına yapılan ancak K ur‘ an’ın maksatlarıyla örtüşmeyen ve tefsirle alakası olmayan yanlış yorum ve yönelişlere hem engel olmak hem de cevap vermek gibi ulvi bir görev ifa etmektedir.

### Sonuç

K ur‘ an, önce insanın tevhit üzere ıslahını ve inşasını, akabinde de tevhit üzere ıslah ve inşa edilen fertlerden meydana gelen bir toplum yapılanmasını hedefler. Yani, K ur‘ an’ın konusu medeni bir toplum inşasına yönelik i timaiyattır.

K ur‘ an, nasıl ilk muhataplarının yolunu aydınlatmış, onların adalete dayalı yaşanabilir bir sistem ve medeniyet inşa etmelerine rehberlik etmişse, aynı şekilde -doğru okunduğu takdirde-  ağımız Müslümanlarının sosyo-politik problemlerinin üzümünde onlara rehberlik etme kabiliyetine de sahiptir.

Bir takım itik d , ahl k , hukuk , ferd  ve i tim i maksatlar, K ur‘ an’ın nüzulünü gerekli kılmıştır. Günümüze gelindiğinde, güncel sosyo-politik problemlerin  z m  adına bunların tespiti

---

<sup>142</sup> Kubeyş , “et-Tefs ru’l-Maķ şid  ve ehemmiyetuh”, 729.

<sup>143</sup> el-Hucur t 49/13.

<sup>144</sup> Kubeyş , “et-Tefs ru’l-Maķ şid  ve ehemmiyetuh”, 729.

ve Kur'ân'ın bu maksatlar ekseninde tefsir edilmesi (makâsîdî tefsir yöntemi), bir zaruret haline gelmiştir.

Maķāşîdu's-şerî'a ve Maķāşîdu'l Kur'ân, birbirini karşılayan iki kavram olmakla birlikte, Maķāşîdu'l Kur'ân, Kur'ân'ın tümünü makâsîd merkezli okumaya tekabül ettiğinden dolayı daha geneldir.

Kur'ân'ın maksatları (Maķāşîdu'l Kur'ân) kulların maslahatlarına (mesâlih) göre inşa edilmiştir. Bu iki kavram (makâsîd ve mesâlih), aralarında bir tür sebep-sonuç ilişkisine benzer bir ilişki sebebiyle literatüre birlikte yerleşmiştir.

Allah'ın (cc) bütün fiil ve tasarrufları dâhil, Kur'ân'daki nassların birer sebep ve hikmeti vardır. Bu konu, “salah-aslah”, “Allah'ın fiillerinde hikmet”, “hüsün-kubuh” gibi başlıklar altında daima ümmetin gündeminde olmuş ve halen gündemdeki yerini korumaktadır.

Kur'ân'a göre insan, değerli ve saygın bir varlıktır. Buna binaen Kur'ân'da, “yeryüzünde halife” sıfatıyla insanın, yeryüzünü imar etmesi ve orada adalete dayalı bir medeniyet inşa etmesinde ona rehberlik etmek üzere bir takım küllî kaideler ve bunların istinbat edildiği cüz'î kaideler vaz' edilmiştir. Bununla, insanın hidayeti ve ıslahı hedeflenmiştir. Çünkü insanın ilahi bir destek olmadan sadece akıyla adalete dayalı bir medeniyet inşa edebilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda hidayet ve ıslah, Kur'ân'ın en üst gayesi sayılır. Kur'ân'ın küllî ve cüz'î kaideleri arasında bir tezat söz konusu değildir.

Küllî maksatlar, Kur'ân ve sahih sünnetin doğrudan ortaya koyduğu genel/tümel ilkeler ile içtihat ve istikrâ yoluyla nassların bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulması neticesinde elde edilen genel ilkelerdir. Dolayısıyla söz konusu genel ilkeler dikkate alınmadan nassların anlaşılması ve faydaya tahvil edilmesi mümkün değildir.

Kur'ân'ın en temel küllî maksatları, Allah'ı tanımak, O'na iman etmek ve salih amel işlemektir. Bunun açılımı tevhit, insanın fıtrat ve ahlak üzere inşası, insanın saygınlığının bir göstergesi olarak din ve inanç özgürlüğü (hoşgörü), Adalet ve eşitliğe dayalı yaşanabilir bir sistem kurulması ve tikelden tümele, kolaydan zora bir yol izlenmesidir (kolaylık).

Makâsîdî tefsir, belirgin bir şekilde içinde bulunduğumuz asır tefsir faaliyetlerinde ön plana çıkmış, çağdaş ulemanın ilgi duyduğu -Kur'ân'ı, içerdiği küllî maksatlar ekseninde tefsir etmeyi, böylece insanlara yol göstermeyi ve insanların hayatın her alanında Kur'ân'dan azamî derecede istifade etmelerini hedefleyen daha çok içtihadı dayalı mühim bir tefsir yöntemidir.

Makâsîdî tefsir, Kur'ân'ın, maksatları bağlamında okunmasını ve öncelikle ondaki küllî gayelerin belirlenmesini temel alır. Bu yöntemde rivayet tefsirinin bütün kuralları işletildikten sonra bir konuyla ilgili bütün âyetler toplanır, âyetlerin bağlamı ve birbiriyle olan münasebeti göz önünde bulundurulur, her konunun hedeflerine bakılır sonra da söz konusu âyet ve sûrelerden en büyük maksadın yani ana fıkri çıkarılmasına yönelik değerlendirme yapılır.

Ashâp ve müçtehit imamlar tarafından belirgin bir şekilde kullanılan makâsîdî tefsir, meşrûiyetini, bizatihi Kur'ân'dan alan bir yöntemdir. Çünkü Kur'ân, âyetler üzerinde tedebbürü emretmekte, bu da onun maksatları ekseninde tefsir edilmesini zorunlu kılmaktadır. İmkân nispetinde Allah'ın muradının tespitine yönelik olarak diğer tefsir faaliyetleri ne kadar meşru ise makâsîdî tefsir yöntemi de o kadar meşrudur.

Çağımızda makâsîdî tefsir bir ihtiyaçtır. Modern çağın meseleleri, ancak nassların makâsîd ekseninde yorumlanmasıyla çözüme kavuşturulabilir. Makâsîdî tefsir, nassların salt lafızcı/literal, meşrep ve mezhep taassubu altında yorumlanmasına, dolayısıyla mana tahrifatına manî olması bakımından değerlidir. Diğer taraftan, maksimum rehberlik etmesi adına Kur'ân'ın, insanların maslahatını temin etmek, zararlarını bertaraf etmek üzere (celb-i maslahat ve def-i mefset), şeriatin yüksek idealleri doğrultusunda tefsir edilmesine karşılık gelmesi bakımından da makâsîdî tefsir değerlidir.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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

**Kaynakça**

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Ali Haydar Efendi. *Dureru'l-hukûkâm şerbu mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.
- Allâl el-Fâsî, *Makâsıdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*. y.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 5. Basım, 1993.
- Armağan, Servet. *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: DİB. Yayınları, 1987.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İmam-ı Aşam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şâbih*. haz. Bedrettin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Dâru Şahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992.
- Çağlayan, Selin. *Müslüman Kardeşler'den Yeni Osmanlılara İslâmcılık*. Ankara: İmge Kitabevi, 2010.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *Hucvetu'l-Bâlîğa*. 2 Cilt. trc. Mehmet Erdoğan. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 33. Basım, 2017.
- Ebu'l-Bakâ Eyyub b. Musa el-Kefevî. *el-Külliyyat*. İstanbul: el-Matbaatu'l-Âmire, 1287/1869.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1363/1947.
- Ebû Zeyd, Vasfî Âşûr. *et-Tefsîru'l-makâsıdî li's-suveri'l-Kur'ânî'l-Kerîm fî Zıllali'l-Kur'ân Ünmûzeçen*. Mu'temeru fehmi'l-Kur'ân beyne'n-nassi ve'l-vâkı'. Cezayir Usûlü'd-Dîn Fakültesi, 4-5 Aralık 2013.
- Ersöz, Resul. "Klasik İslâm Modernizmi'nin Kur'ân Yorumlarına Etkisi: Filibeli Ahmed Hilmi ve Mehmet Âkif Örneği". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (Eylül 2019), 137-172.

- Es'ad, Ali Muhammed. "İslâm Geleneğinde Makâsîd Düşüncesi ve Makâsîd Merkezli Tefsir". *Makâsîdî Tefsir*. ed. Mustafa Çağırıcı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbü'l-Luga*. thk: Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî. 15 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li'Ve'lif ve't-Tercüme, 1967.
- Hâdimî, Nûru'd-dîn b. Muhtâr el-, "el-İctihâdu'l-Makâşidî: Hucciyetuhü, Davâbituhü, Mecâlâtuhü", *Kitâbu'l-Umme* 65 (1419/1998).
- Hulalî, Abdurrahman. "Mukârabâtü Makâsîdî'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Dirâsetun Târîhiyye". *et-Tecdîd*. 20/39A, (2016/1438), 193-234.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsîdü's-Şeriatî'l-İslâmiyye*. haz. Hâtîm Buseme. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Bennânî, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *el-İ'lâmu'l-muvakkiîn an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. 2 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kubeysî, Ahmed 'Abdu'l-Kerîm. "et-Tefsîru'l-Makâşidî ve ehemmiyetuhu fî te'sîli'l-hıvâr me'a'l-gayr". *Mecelltu Câmî'ati's-Şarîka li'l-'ulûmi's-şer'iyye ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye* 16/1 (Haziran 2019), 700-730.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmî' li-Abkâmi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006/1427.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. Thk. Muhammed Fuat Abdülbâkî. 2 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rızâ ve İbn Âşûr Örneği)", *Makâsîdî Tefsir*, Ed. Mustafa Çağırıcı, 261-278. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü Eblî's-Sünne*. 5 Cilt. thk: Fatıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.

- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Kur'ân'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*. ed. Bilal Gökçür v.dğr. 399-428. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîb*. Nşr. Muhammed Fuat Abdalbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukuk Felsefesinde Makâsıdî's-Şerîa*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Raysûnî, Ahmed. *Nazarîyyetu'l-makâsıd 'inde'l-İmâmî's-Şatıbî*, Herndon/Virginia: el-Ma'hedu'l-'Âlemî li'l-Fikri'i-İslâmî, 4. Basım, 1416/1995.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Reşîd Rıdâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm/Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâfî. *el-Muvafakât*. 6. Cilt. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân. (el-Huber - el-'Akrabiyye (Suudi Arabistan): Dâru ibn 'Affân li'n-Neşr ve't-tevzî', 1417/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Thk. Mahmut Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 2. Basım, ts.
- Tirmîzî, Ebû İsa. *es-Sünen*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Yaman, Ahmet. "Makâsıd Merkezli Kur'ân-Sünnet ve İslâm Anlayışı". *Makâsıdî Tefsir*. ed. Mustafa Çağırıcı. 129-163. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 3. Basım, 1968.
- Zebîdî, es-Seyyid Murtaza. *Tâcu'l-Arûs*. thk: Abdüsettar Ahmed Ferac. 40 Cilt. Küveyt: Tûrasü'l-Arabî, 2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an bakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz, 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1418/1998.



Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâğâ*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1972.

Zuḥaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Vasîf*. 3. Cilt. Şam&Beyrût: Dâru'l-Fikr, 4. Basım, 1436/2015.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Bir Belâgat Terimi Olarak Kur'ân'da Tenkît/Nükte**

*Tanküt/Nukta as a Term of Rhetoric in the Qur'ân*

**Sabğatullah TAYFUR**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Presidency of Religious Affairs

Diyarbakır, Turkey

s.tayfur56@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0920-4451>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 19/07/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 07/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Tayfur, Sabğatullah. “Bir Belâgat Terimi Olarak Kur'ân'da Tenkît/Nükte”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 779-799.

<https://doi.org/10.31121/tader.973138>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Kur'ân-ı Kerîm, belâgatın en üst seviyesinde yer alan ilâhî bir şaheserdir. Onun bu zirvede bulunmasını sağlayan en önemli faktörlerden birisi, birçok söz sanatını ve edebî güzelliği barındırmasıdır. Bu husus, onu ilâhî ve beşerî bütün eserler arasında ayrıcalıklı kılan ve olağanüstü bir metin yapan en önemli etkenler arasında yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan edebî sanatlardan birisi tenkît metodudur. Bir nükteye dayanarak alternatif ifadeler arasında belli bir ifadeyi seçme olan tenkît, bizi âyetlerdeki gizli mesajların izini sürmeye sevk etmektedir. Böylece ilâhî kelâmdaki anlam zenginliğinin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Tenkît metodunun en ayırıcı özelliği, barındırdığı nükte unsurudur. Bu sanatın bel kemiğini oluşturan ince nüktelerin varlığı sebebiyle cümlede herhangi bir eksiklik kalmayacak şekilde bir anlam bütünlüğü meydana gelmektedir. Tenkît, ufuk açıcı bu özelliği sayesinde insanları ilâhî sözlerde derin bir şekilde düşünmeye yöneltmektedir. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'deki her bir tenkît örneğini inceleyerek onun harikulade bir kitap olma özelliğini daha iyi kavramakta ve özüne bir adım daha yaklaşmaktayız. Bu çalışmamızda, ilk olarak tenkîtin sözlük ve terim anlamını açıklamaya çalıştık. Ardından bunun Arapçadaki uygulamalarına yer verdik. Daha sonra âyetlerdeki bazı tenkît örneklerini incelemeye tabi tuttuk. Bunkdaki amacımız, bir nebze de olsa, Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî yönünün gün yüzüne çıkmasına katkı sunmaktır. Bu açıdan baktığımızda çalışmamızın önem arz ettiğini söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Belâgat, Nükte, Tenkît, Metod.

## Abstract

The Qur'an is a divine masterpiece at the highest level of rhetoric. One of the most important factors that ensure the Qur'an to be at this point is that it as many rhetoric and literary beauty. This is one of the most important factors distinguishing it among all divine and human works and making it an extraordinary text. One of the literary arts used in the Qur'an is the method of tankît. Tankît, which is choosing a certain expression among alternative expressions based on wit, leads us to follow the hidden messages in the verses. Thus, it leads to the emergence of the richness of meaning in the divine word. The most distinctive feature of the tankît method is the witty element it contains. Due to the existence of fine witticisms that form the backbone of this art, a sense of integrity is formed in the sentence without any deficiencies. Thanks to this eye-opening feature, tankît directs people to think deeply in divine words. Thus, by examining each example of tankît in the Qur'an, we better understand its character as a wonderful book and get one step closer to its essence. In this study, we first tried to explain the dictionary and term meaning of tankît. Then we included its applications in Arabic. Then, we examined some examples of tankît in the verses. Our aim here is to contribute to the unveiling of the miraculous aspect of the Qur'an to a small extent. From this point of view, we can say that our study is important.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'ân, Rhetoric, Nukta, Tankît, Method.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, birçok edebî güzelliği ve söz sanatını barındırmaktadır. Bunlardan birisi, bir nükteye dayanarak belli bir ifadeyi kullanmayla gerçekleşen tenkît metodudur. Tenkît, Arap Belâgatındaki terimleşmiş haliyle, Kur'ân'ın sayılı âyetlerinde bulunmakla beraber bu metodun temelinde bulunan nükte hususunu, kutsal kitabımızın hemen hemen her yerinde görmekteyiz. Çünkü ilâhî bir kelâm olması hasebiyle onun her sayfasında hatta her âyetinde ince bir nüktenin ve hikmetin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu husus, onu mu'ciz kılan en önemli hususlar arasında yer almaktadır. *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühû* adlı tefsirinde bu nüktelere sık sık temas eden Muasır Müfessir Muhyiddîn ed-Dervîş'in de ifade ettiği gibi, Kur'ân'ın bu nükteleri herkes tarafından fark

edilemez, sadece buna merak salan ve Kur'ân'ın belâgati konusunda bilgi sahibi olan insanlar tarafından sezilebilir.<sup>1</sup> Bu yüzden bunların Muhyiddîn ed-Dervîş ve Mahmûd b. Abdîrahîm es-Sâfî gibi bazı çağdaş islâm bilginleri tarafından incelemeye alındığını, bunlar arasında temâyüz eden ve ilgi çeken örneklerin tenkît terimi başlığı altında ele alınıp açıklandığını görmekteyiz.

Tefsir kitapları başta olmak üzere birçok eserde Kur'ân nükteleri hakkında bazı bilgilere rastlamak mümkündür. Bunun haricinde hem Türkiye'de hem de Türkiye dışında, dinî kaynaklar da dâhil olmak üzere değişik ilim dallarındaki nüktelerle ilgili birtakım çalışmaların varlığını görmekteyiz. Bu konuda çalışmamızla benzerlik arz eden birkaç eser ismi zikretmek gerekirse Türkiye'de Hasan Taşdelen ve Şener Şahin tarafından kaleme alınan *Kur'ân'la Nükte* isimli kitabı; Hikmet Koçyiğit tarafından yazılan *Kur'ân Nükteleri Üzerine* adlı makaleyi; Türkiye dışında ise Akîle La'şebî tarafından telif edilen *en-Nüketü'n-nahviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli makaleyi örnek verebiliriz. Fakat bunların nükteyi, tenkît gibi bir belâgat teriminden ziyade mizah ve latife anlamıyla veya Kur'ân'la alakalı birçok ilmi kapsayan yönüyle ya da gramer özelliğiyle ele aldıklarını görmekteyiz. Öte yandan gerek Arap dünyasında gerek ülkemizde belâgat ilminde terimleşmiş haliyle Kur'ân'daki tenkît örnekleri hakkında müstakil bir çalışmaya rastladığımızı söyleyemeyiz. Yalnız, Üsâme b. Munkız'ın (ö. 584/1118), *el-Bedî' fi nakdi's-şî'r*, İbn Ebî İsbâ'ın (ö. 654/1256), *Tahrîrû't-tahbîr* ve Ali el-Hamevî'nin (ö. 837/1433), *Hiżânetü'l-edeb ve gayetü'l-erib* adlı eserlerinde, tenkîti bir belâgat terimi olarak müstakil bir başlık altında ele aldıklarını ve bu eserlerin çalışmamızın temel kaynaklarından olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Halil İbrahim Kaçar da, tenkîti bir edebiyat terimi olarak Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde müstakil bir madde olarak ele almış ve konuyu bir sayfada kısa ve öz bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.<sup>2</sup>

Bu çalışmamızdaki amacımız, Kur'ân'daki üstün belâgatın ve eşsiz üslubun gün yüzüne çıkmasına, gücümüz nispetinde katkı sunmaktır. Bunun, Kur'ân nüktelerinin ve ondaki gizli anlamların ortaya çıkmasına vesile olacağı için, önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

## 1. Tenkîtin Tanımı ve Arap Edebiyatındaki Uygulamaları

Tef'îl bâbından olan tenkît “تَنَكَّتْ يَنْكُتُ”nün masdarı olup ilgi çekici ya da gülünç bir şey söyleyerek insanları güldürme ve hurmanın yumuşayıp olgunlaşması anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Onun

<sup>1</sup> Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü* (Suriye: Dâru'l-İrşâd, ts.), 2/55; 3/570; 6/251.

<sup>2</sup> Halil İbrahim Kaçar, “Tenkît”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 40/465 vd.

<sup>3</sup> Ali b. İsmâ'il b. Sîde el-Mursî, “n-k-t”, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. 'Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 6/771; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî el-Feyyûmî, “n-k-t”, *el-Mişbâhu'l-münîr* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 624; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısrî, “n-k-t”, *Lisânu'l-'arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 2/100; Ahmed Muhtar Ömer, “n-k-t”, *Mu'cemu'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'aşıra* (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008) 3/2278.

yalın hali olan “تَنكِيَتٌ” ise düşünerek bir çakıl tanesi veya çubuk ile yerde çizgiler çizme, toprağı eşeleme veya ateşi karıştırma manasını taşımaktadır.<sup>4</sup> Tenkît’in (التنكيت), Türkçede yaygın olarak kullanılan tenkit (التنقيد) ile karıştırılmaması gerekmektedir. Aslında bu her iki kelime de Arapça kökenli olup bunların arasında hem lafız hem de anlam açısından benzerlik bulunmaktadır. Türkçede sık kullanılan tenkit, kitap analiz etme, edebî açıdan değerlendirme ve eleştirme anlamını ifade etmektedir. Bu çalışmamızın konusu olan tenkîtin de Arapçadaki bazı kullanımlarına baktığımızda mütadî olduğu harfe göre eleştirme, yanlış düzeltme ve muhalif görüş belirtme gibi anlamlara geldiğini görmekteyiz.<sup>5</sup> Özellikle Türkçeyle telaffuzda bunları birbirinden ayırmak çok zordur. Bu durumda bunların birbirinden ayırt edilmesinin tamamen bağlama bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Tenkîtle aynı kökten gelen ve çalışmamızın odak noktasını oluşturan nükte ise, toprağın çizilmesi sonucu oluşan şekil, gereksiz ifadelerden arındırılmış seçkin sözler ve konulduğu zeminden renk açısından farklılık arz eden nokta anlamına gelmektedir. Bu son anlam açısından nüktenin (النُّكْتَةُ), nokta (النَّقْطَةُ) ile telaffuz açısından olduğu gibi anlam açısından da benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz. Nükte bu anlamıyla en güzel “إن المؤمن إذا أذنب ذنباً كانت نكتة سوداء في قلبه” / *Şüphesiz mümin bir günah işleyince bu, onun kalbinde siyah bir nokta oluyor*” hadisinde tasvîr edilmiştir.<sup>6</sup> Nükte, Arap Edebiyatında, derinlemesine düşünerek ve titiz bir şekilde araştırma yaparak ortaya çıkarılan ve kalpte tesir eden ilmî meseleler için kullanılmaktadır. Bunun lugavî ve edebî anlamı arasındaki ilişki, bu her ikisinde de bir etkinin meydana gelmesidir. Zira yerde çizgiler çizen kişi toprağı etkilediği gibi, araştırma sonucu ulaşılan ilmî konular da insanların ilgisini çekerek onları etkilemektedir.<sup>7</sup>

Tenkîtin belâgat ilmindeki tanımına gelince bunun değişik ama birbirine benzer şekillerde tarif edildiğini görmekteyiz. Buna verilen tanımları ilk olarak Üsâme b. Münkız’ın *el-Bedî’ fî nakdi’s-sîr*

<sup>4</sup> Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, “n-k-t”, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa* (Şam: Dâru’l-Fikr, 2002), 5/475; Ebu’s-Saâdat el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, “n-k-t”, *en-Nihâye fî ğaribi’l-ħadîsi ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1979), 5/113; İbn Sîde “n-k-t”, *el-Muhkem*, 6/771; Feyyûmî, “n-k-t”, *el-Mişbâhu’l-münîr*, 624; İbn Manzûr, “n-k-t”, *Lisânü’l-arab*, 2/100; Ebü ‘Abdirrahmân el-Halîl el-Farâhîdî, “n-k-t”, *Kitâbu’l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmarrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 5/339; Ömer, “n-k-t”, *Mu’cemü’l-luğa*, 3/2278.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, “n-k-t”, *Lisânü’l-arab*, 2/100; Farâhîdî, “n-k-t”, *Kitâbu’l-ayn*, 5/339; Ebü İshâk İbrâhîm b. Musâ eş-Şâtübî, *el-Makâşidü’s-şâfiye fî şerhi hülâseti’l-Kâfiye* (Mekke: Ma’hedü’l-Buhûs, 2007), 2/521; 4/582; 8/437; Rahmi Er vd., “Tenkit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 40/458 vd.

<sup>6</sup> İbnü’l-Esîr, “n-k-t”, *en-Nihâye*, 5/113; İbn Sîde “n-k-t”, *el-Muhkem*, 6/771; Feyyûmî, “n-k-t”, *el-Mişbâhu’l-münîr*, 624; İbn Manzûr, “n-k-t”, *Lisânü’l-arab*, 2/100; Farâhîdî, “n-k-t”, *Kitâbu’l-ayn*, 5/339; Ömer, “n-k-t”, *Mu’cemü’l-luğa*, 3/2278; Burhânüddîn Nâsır b. Abdiseyyid b. Ali el-Mutarriz, *el-Muğrib fî tertibi’l-Mu’rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî – Abdulhamîd Muhtar (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 2/325.

<sup>7</sup> Feyyûmî, “n-k-t”, *el-Mişbâhu’l-münîr*, 624; Farâhîdî, “n-k-t”, *Kitâbu’l-ayn*, 5/339; Ali b. Muhammed b. ‘Ali el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1985), 193; Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, “n-k-t”, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Misrî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 1466-1467; Ömer, “n-k-t”, *Mu’cemü’l-luğa*, 3/2278.

adlı eserinde görmekteyiz. O, tenkîti “*أن تقصد شيئاً دون أشياء، لمعنى من المعاني*”/ *Manalardan bir manaya dayanarak birçok şeyi değil sadece bir şeyi kastetmelidir*” şeklinde tarif etmiştir. Tabi bu tanımın İbn Munkız açısından anlaşılır ve afrâdını câmi‘ olduğunu söylemek mümkün olsa da bir okur olarak baktığımızda geniş kapsamlı olduğunu ve tenkît uygulamasının ağıyarını mâni olması hususunda beklentileri karşılamadığını görmekteyiz. O yüzden onun bundan tam olarak ne kastettiğini, ondan sonra gelen âlimlerin tenkîte verdiği tanımdan yola çıkarak öğrenmekteyiz. Buna göre onun bu tanımda geçen “manalardan bir mana”dan kastı, konumuzun ana temasını oluşturan nükte unsurudur. Onun “kasıt”tan kastı ise, bir ifade kalıbı seçip konuşmada ona yer vermektir. Bu açıklamadan sonra tenkîtin, bir nükteye dayanarak alternatif ifadeler arasında sadece belli bir ifadeyi zikretme olduğunu söyleyebiliriz. İbn Munkız’ın ifade ettiğine göre eğer bu nükte olmasaydı bunlar arasında sadece belli bir ifadenin zikredilmesi; düzyazıda hata, şiirde ise bozukluk meydana gelmesine neden olacak ve bunların edebî çitanın altına düşmesine sebebiyet verecekti. Ona göre seçilen ifadeye odaklanıp onun arka planındaki nüktenin fark edilmemesi veya göz ardı edilmesi, anlam daralmasına neden olacaktır. Bu da Kur'ân'da Allah'ın rubûbiyet ve azametini anlatan konularda yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecektir.<sup>8</sup>

İbn Munkız’dan sonraki âlimler tarafından tenkît hakkında yapılan tanımlar, onun bu tanımı etrafında şekillenmektedir. Örneğin İbn Ebî İsbâ‘, tenkîti “bir nükteye dayanarak, merâmı ifade etme noktasında birbirinin yerine geçebilecek birçok ifade arasından sadece bir tanesini zikretme” şeklinde tarif etmektedir.<sup>9</sup> Hamevî’ye göre tenkît, bedî‘ ilminin en önemli konuları arasında yer almaktadır. O, bazılarının yaptığı gibi tenkîtin mümâsele, muvâzene, tatrîz ve tersî<sup>10</sup> gibi edebî konularla eşdeğer tutulamayacak kadar değerli bir ilim dalı olduğunu dile getirmektedir. Hamevî de tenkîte tıpkı İbn Ebî İsbâ‘ gibi bir tanım vermiştir. Bu her iki âlime göre de tenkît uygulamasında bulunması gereken nüktenin varlığına rağmen başka bir ifadenin tercih edilmesi, kitap eleştirmenleri tarafından sözde hata olarak kabul edilen bir durumun ortaya çıkmasına yol açacaktır.<sup>11</sup>

Tenkîtin ıstılâhî anlamı ile lügavî anlamı arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü

<sup>8</sup> Üsâme b. Münkız, *el-Bedî‘ fî nakdi’s-sîr*, thk. Ahmed Bedvî - Hâmid Abdülmecîd (Kahire: Mektebetü Câmi‘ati Kahire, ts.), 56 vd.

<sup>9</sup> İbn Ebî İsbâ‘ el-Mısri, *Tahrîrû’t-tahbîr* (Birleşik Arap Emirlikleri: Lecnetü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 499 vd.

<sup>10</sup> Bu belâgat terimleri için bk. Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Kitâbü’s-sinâ‘ateyn el-kitâbeti ve’s-sîr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1986), 353; Nasrullah b. Muhammed, b. Abdülkerim el-Mûsilî, *el-Meseli’s-sâir fî edebi’l-kâtibi ve’s-sâir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1995), 1/258; Celâluddîn Muhammed b. Sa‘iddîn Hatîb el-Kazvîni, *el-İşâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, thk. Behîc Gazzâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, 1998), 366; ‘Alî b. Abdillâh el-Hamevî, *Hizânetü’l-edeb ve gayetü’l-erib*, thk. İsbâm Şuaytû (Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1987), 2/305;

<sup>11</sup> Hamevî, *Hizânetü’l-edeb*, 2/307.

tenkîtin lügatte ifade ettiği anlamlardan birisi mizah ve latife denilen ince anlamlı üslupla konuşmaktır. Zaten tenkîtin ıstılâhî anlamında da tef'îl bâbı sayesinde bu tür hususların sözlerde etkin bir şekilde kullanılması anlamı vardır.<sup>12</sup> Arap Edebiyatında tenkît sanatına örnek olarak gösterilen en önemli sözlerden birisi “ألا فاسقتي خمرا وقل لي هي الخمر... ولا تسقتني سرا إذا أمكن الجهر / Hey, bana içki içir ve 'bu içkidir' de ... Açıkça içirmen mümkünse bana gizli içirme” şiiRIDIR. Zira burada ince bir nükte olduğunu görmekteyiz. Bu nükteye “وقل لي هي الخمر” ifadesiyle işaret edilmiş bulunmaktadır. Çünkü içki içen kişi tatma, koklama, görme ve dokunma olmak üzere dört duyu organıyla bunu hissetmektedir. Burada sadece işitme organı kalmaktadır. İşte bu kişi, içtiği şeyin içki olmasını duymayı talep etmekle bunu beş duyu organıyla hissetmeyi dilemiş ve böylece içtiği şeyin tadına tam anlamıyla varmak istemiştir. Şâir, bundan dolayı değişik ifadeler arasında sadece mezkûr ifadeyi seçmiş bulunmaktadır.<sup>13</sup> “نُسور الأملأ أحداثها والأشاعِم / Kuşların en yaşlısı olan yeryüzü akbabaları, büyük küçük demeden silahına 'sana feda olalım' diyor” şiiRIDIR de tenkît uygulamasının anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. Zira bu şiiRIDIR övülen kahramanın silahına canını feda eden akbabalar için “أتم الطير عمراً” vasfı kullanılıp onların yaşlı olduklarının altı çizilmiştir. Akbabaların sahip olduğu özellikler arasında sadece bu niteliğın zikredilmesi, ince bir nükteye dayanmaktadır. Çünkü canın feda edilmesi; canını feda edenin, can feda edilen varlıktan önce helâk olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle yaşlı olanın kendisi gibi yaşlı olan bir varlığa canını feda etmesi düşünülemez. Belki de avlanmaktan aciz olan bu akbabaların, kendilerine avlarını sağlayacak ve kendilerinden daha genç ve yeni bir varlığa canlarını feda etmesi gerekiyor. Dolayısıyla burada söz konusu nükte sayesinde şiiRIDIR övülen kahramanın silahının akbabalar gibi yaşlı ve eski olmadığına belki de yeni ve aktif olduğuna işaret edilmiştir. Nitekim “إن طال أعمار الرماح بهدنة ... فإن الذي يعمرن عندك عام / Ateşkes sonucu mızrakların ömrü uzamış olsa da ... sende ömür geçirenlerin süresi bir senedir” şiiRIDIRından de anlaşıldığı gibi uzun ömürlü olma ve olmama, bir kılıcın işe yarar olup olmaması konusunda belirleyici bir husustur. Çünkü burada ateşkes sebebiyle kullanılmaması sonucu yaşlanıp pas tutan silahlardan bahsedilmektedir. Fakat şâir, söz konusu silahların şiiRIDIR övülen kahramanın yanında bu şekilde en fazla bir sene durduğunu, bu sürenin sonunda ise tekrar savaşta kullanıldığını ifade etmiştir. Böylece hem bu silahların işlevsel olduğuna hem de sahibinin iyi bir savaşçı olduğuna işaret edilmiştir.<sup>14</sup>

## 2. Tenkîtin Kur'ân'daki Uygulamaları

<sup>12</sup> İbrâhîm Mustafa vd. “n-k-t”, *el-Mu'cemü'l-vaşîf*, thk. Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye (b.y.: Dâru'd-Da'Ve, ts.), 2/950.

<sup>13</sup> İbn Münkız, *el-Bedî'*, 56 vd; Muhyiddin ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânübü* (Suriye: Dâru'l-İrşâd, ts.), 6/253.

<sup>14</sup> İbrâhîm b. Muhammed b. Zekeriyâ ez-Zehrî, *Şerhu şî'rî'l-mütenebbî*, thk. Mustafâ 'Aliyyân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 2/269; Muhammed b. Hamed el-Burûcerdî, *el-Fethu 'alâ Ebi'l-Feth*, thk. Abdülkerîm ed-Düceylî (Bağdat: Dâru's-Şü'ûni's-Sekkâfiyyeti'l-'Âmme, 1987), 287.



Kur'ân'daki tenkît uygulamalarını, bununla alakalı örneklerdeki özelliklerden yola çıkarak kategorize etmeye çalıştık. Bunları tenkît uygulamasının, beraber kullanıldığı diğer edebî sanatları ve bu örneklerde öne çıkan dilsel metotları baz alarak başlıklandırmaya gayret ettik.

## 2.1. Teşbîhle Kullanımı

Birden çok edebî metodun bir arada kullanılması hem anlamın daha iyi anlaşılmasına hem de lafzın daha estetik bir hal almasına vesile olmaktadır. Belâgatte buna mukârene denilmektedir.<sup>15</sup> Kur'ân'ı incelediğimizde tenkîtin teşbîhle kullanılması sonucu sözün daha da güzelleştiğini ve bu şekilde ifade edilmek istenen mesajın, muhatabın zihninde daha da anlaşılır hale geldiğini görmekteyiz. Örneğin “ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ”/ *Rabbiniizin bağışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup eni gökler ve yer kadar olan cennete koşun*<sup>16</sup> âyetinde cennetin genişliği, göklerin ve yerin genişliğine benzetilmiştir. Bunu ifade etmek için de genişliğin sadece en boyutu baz alınmıştır. Hâlbuki genişlik denildiğinde ilk akla gelen şey uzunluktur. En ise, genişliği ifade etme noktasında ikinci planda durmakta ve ölçülen alanın uzunluğuna nispeten daha kısa bir mesafeye denk gelmektedir. Kısa olan boyutuyla bile cennetin genişliği göklerin ve yerin genişliği kadar var ise, büyük boyut olan uzunluk açısından genişliği hayal bile edilmez. İşte bu nükteye istinaden genişliğin sadece en açısı zikredilmiştir.<sup>17</sup> Bazı tefsir kitaplarına baktığımızda “عَرْضُ”ın direkt genişlik olarak yorumlandığını görmekteyiz. Bu anlam, çoğu Türkçe meallere de yansımış bulunmaktadır. Oysaki bu kelime, sözlüklerde uzunluğun zıddı olarak anlamlandırılmaktadır.<sup>18</sup> Bu da Müfessir Sâfi'nin, *el-Cedvel fî i'râbi'l-Ḳur'ân* adlı tefsirinde “عَرْضُ”ı açıklarken kullandığı “أَقْصَرُ / *iki uzunluğun en kısası*” tabirinden de anlaşılacağı üzere, uzunluğa nispeten daha kısa olduğu için “en” anlamına gelmektedir. Cennetin genişliğini ifade etme noktasında Allah'ın özellikle bu ifadeyi niçin seçtiğini araştırmadan ve buradaki ayrıntıyı görmeden bunu direkt genişlik olarak yorumlamanın, yukarıda zikrettiğimiz nükteyi yok saymak ve bu ifadeyle verilmek istenen mesajın üstünü örtmekle eşdeğer olduğunu düşünmekteyiz.

## 2.2. Mecâz ile Kullanımı

Kur'ân'ın en önemli anlatım metotlarından birisi mecâz üslûbudur. Bundan dolayı onda tenkît metodunun bu üslûp eşliğinde icrâ edildiğini görmek mümkündür. Örneğin “ وَمَنْ يُعْشُ عَنْ ذِكْرِ ”

<sup>15</sup> Mısıri, *Tahrîrî't-tahbîr*, 603.

<sup>16</sup> Âl-i İmrân 3/133.

<sup>17</sup> Dervîş, *İ'râbu'l-Ḳur'ân*, 2/55; Mahmûd b. Abdîrahîm es-Sâfi, *el-Cedvel fî i'râbi'l-Ḳur'ân* (Şam: Dâru'r-Reşîd, 1997), 30/414.

<sup>18</sup> Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdîlkâdir er-Râzî, “a-r-d”, *Muhtârû's-şihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 179:

الرَّحْمَنُ نُقِيبُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ / *Kim Rabmân'ın zikrini görmezden gelirse ona kendisiyle beraber olacak bir şeytan tayin ederiz*<sup>19</sup> âyetinde buna şahit olmaktadır. Nitekim Allah, burada hak yoldan sapan insanlardan bahsetmektedir. Fakat bu durum, Kur'ân'da daha çok “أعرض” ve “تولى” gibi yüz çevirme anlamına gelen kelimeler veya bunların türevleriyle ifade edilmektedir.<sup>20</sup> Müfessir Derviş, Kur'ân'da değişik tabirlerle ifade edilen hak yoldan yüz çevirme eylemlerini, i'râd-ı gaflet ve i'râd-ı dalâlet olmak üzere ikiye ayırmakta ve ilkinden dönülebileceğini, diğerdinden ise dönülemeyeceğini ifade etmektedir. Söz konusu âyette inkârcıların hak yoldan sapma davranışı, “يَعُشُّ” kelimesiyle ifade edilmiştir. Derviş'in konuyla alakalı tespitlerine baktığımızda bunun seçilmesinde ince bir nüktenin olduğunu görmekteyiz. Zira i'râd-ı gafletle hak yoldan yüz çeviren insanların daha sonra hatalarını anlayarak ve tövbe ederek hak yola dönme olasılıkları bulunmaktadır. Fakat Allah, mevzubahis olan âyette hak yoldan sapan insanlarla her zaman beraber olacak ve onların tekrar hak yola dönmesine engel olacak bir şeytan tayin edeceğini ifade etmektedir. Bundan dolayı diğerdlerinden farklı olarak buradaki Allah'ın zikrinden sapmanın geri dönüşü olmayan bir sapma yani i'râd-ı dalâlet olduğunu anlamaktayız. Bu sebeple hak yoldan sapmayı ifaden eden kelimeler arasında, görme bozukluğunu ifade eden “يَعُشُّ” fiili zikredilerek mecâzlı anlatım seçilmiştir. Böylece bu insanların gönül gözlerinin kör olduğuna, basiretlerinin kapandığına ve hakka dönüş yollarına sed çekildiğine işaret edilmiştir.<sup>21</sup>

### 2.3. İtnâb ile Kullanımı

İtnab, anlaşılmiş olmasına rağmen sözü uzatmaktır.<sup>22</sup> İtnâb eşliğinde uygulanan tenkîte “أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ” / *İşte onlar, Allah'ın lanetlediği, kulaklarını sağır, gözlerini kör ettiği kimselerdir*<sup>23</sup> âyetini örnek verebiliriz. Çünkü burada inkârcıların sağır ve kör edilmesi durumu, farklı tabirlerle ifade edilmiştir. Sağır etme “أَصَمَّهُمْ” şeklinde fiil ile, kör etme ise “أَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ” şeklinde cümle ile ifade edilmiştir. Hâlbuki bunun da tıpkı körlük gibi “أَعْمَاهُمْ” şeklinde bir fiil ile ifade edilmesi mümkün idi. Bunun, âyetteki şekliyle zikredilmesindeki nükteyi ve bu üslûpla verilmek istenen mesajı şu şekilde açıklayabiliriz: Sağır kişi, kendisine sesli olarak söylenen şeyleri işitmese de etrafını saran muhiti gördüğü için kendisini koruma ve ihtiyaçlarını karşılama noktasında görme yetisini yitirmiş olan kişiye nazaran daha avantajlıdır. Bundan dolayı Allah, bu durumu kısa bir tabirle ifade etmiş ve inkârcıların ilahî mesajları algılamadan yoksun kılındıklarına işaret etmiştir. Görme engelli

<sup>19</sup> ez-Zuhruf 43/36.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân 3/82; en-Nisâ' 4/80; en-Necm 53/29, 33; el-İsrâ' 17/83; Tâhâ 20/100, 124; es-Secde 32/22; en-Nûr 24/47, 48.

<sup>21</sup> Muhammed b. Muhammed el-Mürtezâ ez-Zebîdî, “a-ş-v”, *Tâcu'l-'arûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 39/43; Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 9/87.

<sup>22</sup> Abdülaziz Atık, *İlmü'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 2009), 186.

<sup>23</sup> Muhammed 47/23.

olan bireyler ise, günlük ihtiyaçlarını karşılama noktasında daha çok zorluk çekmektedir. Ayrıca bunlar, başka bir unsurun yardımı olmadan kendilerini dış etkenlerden korumadan yoksundurlar ve başka bir insanın yol göstericiliği olmadan çevresindeki hangi insanın ona fayda sağlayacağını hangisinin de zarar vereceğini bilemezler. Bu açıdan baktığımızda körlüğün sağırlığa nispeten daha vahim bir tablo sergilediğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı Allah, kör etmeyi, sağır etmeden daha uzun bir tabirle ifade etmiştir. Böylece inkârcıları hidâyete erdirecek bir vesileden mahrum bıraktığı ve herhangi bir yardımcı olmadan kendi hallerine terk ettiği mesajını vermiştir.<sup>24</sup> “حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى”<sup>25</sup> *Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde bir perde vardır*<sup>25</sup> âyetinde de benzer bir durum vardır. Zira burada da inkârcıların işitme ve görme yetilerinin pasifize edildiğinden bahsedilmekte ve bazı nükteli ifadeler sayesinde bu duyular arasındaki farklılıklara işaret edilmektedir. Dikkat edilirse bu âyette kalp ve işitme özelliğinin geçersiz kılınmasını ifade etmek için mühürleme tabiri seçilmiştir. Çünkü mühür zarfın içinde saklı olan evraka basılmaktadır. Kalp organı ve ses dalgalarını anlamlı mesajlara çevirmek üzere uyarı haline getirip beyne ulaştırılan dokular da kafatası içinde gizlidir. Bundan dolayı bunların pasifize edilmesi mühürleme ile ifade edilmiştir. Varlıklardan yansıyan ışınları işlemekten geçirip beyne ulaştırma sürecinin ilk basamağı olan göz ise, görünür bir mevkide bulunması hasebiyle bunun yitirilmesi için mühürlemeden farklı olarak açıkta bulunan şeyleri örtmeye yarayan perdeyle örtme tabiri kullanılmıştır.<sup>26</sup>

#### 2.4. Mübalâğa ile Kullanımı

Kur'ân'daki kimi tenkît uygulamaları, mübalâğa eşliğinde kullanılarak verilmek istenen mesajı dikkat çekilmekte ve konunun, önemsenmesi gereken ciddî bir şey olduğuna işaret edilmektedir. Örneğin “وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ”/ *Onlar günahlarını sırtlarında taşıyorlar. İşledikleri şey ne kötüdür!*<sup>27</sup> âyetinde böyle bir durum vardır. Zira yük, sırt üzerinde taşındığı gibi omuz ve baş üzerinde de taşınmaktadır.<sup>28</sup> Burada özellikle sırtın seçilmesinde çok önemli bir nükte vardır. Zira sırt, baş ve omuzlara nispeten daha çok ağır yük taşıma özelliğine sahiptir. Daha çok ağır yük taşıma kapasitesine sahip olan bir bölgenin seçilmesi suretiyle mübalâğalı bir üslup kullanılarak inkârcıların günahlarının çok olduğuna işaret edilmiştir.<sup>29</sup> Burada tenkîtin beraber kullanıldığı diğer bir edebî metot da tecnîsü't-teğâyürdür. Tecnîs, bir anlamın aynı kökten gelen farklı kelimelerle

<sup>24</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997), 26/113.

<sup>25</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>26</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-hakîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1990), 1/258.

<sup>27</sup> el-En'âm 6/31.

<sup>28</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 11/326.

<sup>29</sup> Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/96.

ifade edilmesidir. Bunlardan birisinin fiil, diğzerinin isim olması durumunda tecnûsü't-teğâyür meydana gelmektedir.<sup>30</sup> Bu âyete baktığımızda “أُوزَارَهُمْ” ve “يَزْرُونَ” arasında böyle bir durumun olduğunu görmekteyiz.<sup>31</sup>

## 2.5. Tekil-İkil, Tekil-Çoğul Kullanım ile Tenkît

Âyetlerde gizli olan nüktelere işaret etme yöntemlerinden birisi, değişik dilsel metotlar kullanmaktır. Bunlardan birisi, bir ismin aynı yerde tekil ve ikil ya da tekil ve çoğul olarak kullanılmasıdır. Örneğin “وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ / *Yahudiler, Allah'ın eli bağlıdır dediler. Onların eli bağlansın. Onlar, bu söylemlerinden dolayı lanetlenmişler. Bilâkis, Allah'ın elleri açıktır*”<sup>32</sup> âyetinde “el” ifadesinin tekil ve ikil olarak kullanıldığına şahit olmaktayız. Nitekim Yahudiler, Allah'ın elini ifade etme noktasında “يَدٌ” şeklinde tekil bir tabir seçmişlerdir. Cenâb-ı Hak ise onların bu söylemlerine karşılık “يَدَاهُ” şeklinde aynı kelimenin ikil halini kullanmıştır. Allah'ın böyle bir tercihte bulunması ince bir nükteye dayanmaktadır. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: İnsanlar, yardım veya başka bir amaç için başkalarına bir şey verdiğinde, zarurî bir durum olmadığı sürece, bunu sadece “bir el”i kullanarak verirler. Bundan dolayı Yahudiler “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” şeklinde tekil ifadeler kullanarak hem Allah'ın elinin sıkı olduğunu iddia ederek hem de insanlara özgü olan “bir el”le verme davranışını o yüce zata yakıştırarak onu cisme indirgemişlerdir. “يَدٌ”, bedeninin bir azası olması ve el cinsini ifade etmesi hasebiyle her iki eli ifade etse de bu, Yahudilerin art niyetlerini örtbas etmeye yetmez.<sup>33</sup> Allah, onlara cevâben “يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” şeklinde ikil kelimelerden oluşan bir söz kullanmıştır. Böylece, hem cömert olduğunu ifade etmiş hem de insanlara özgü “bir el”le verme algısını kırmış ve bu vesileyle kendi zatından cismiyyeti nefyetmiştir.<sup>34</sup>

Bir ismin aynı yerde tekil ve çoğul olarak kullanılması ile icra edilen tenkîte “وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا” / *Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse Allah onu, içinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Onlar, orada ilelebet kalacaklardır*”<sup>35</sup> âyetini örnek vermek mümkündür. Zira Allah, cennet ehlinin orada ebedî olarak kalacağını ifade ederken “خَالِدِينَ” şeklinde çoğul bir kalıp kullanmıştır. Allah, “وَمَنْ يُعَصِّبِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا” / *Kim Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar*”<sup>36</sup>

<sup>30</sup> 'Askerî, *Kitâbü's-şinâ'ateyn*, 321. Mısırî, *Tahrîrû't-tahbîr*, 102; İbn Münkız, *el-Bedî'*, 12.

<sup>31</sup> Dervîş, *İ'râbu'l-Ḳur'ân*, 3/96.

<sup>32</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>33</sup> İbn Fâris, *Mu'cem*, 6/151.

<sup>34</sup> Dervîş, *İ'râbu'l-Ḳur'ân*, 2/520.

<sup>35</sup> en-Nisâ' 4/13.

<sup>36</sup> en-Nisâ' 4/14.

âyetinde ise cehennem ehlinin orada ebedî bir şekilde kalacağını ifade ederken de “خَالِدًا” şeklinde tekil bir ifade kullanılmaktadır. Bundaki nüktenin ne olduğu hususunda Müfessir Sâfi, iki görüş bildirmiştir. Birincisi, cennet ehlinin derecelerin farklı olması ve buna bağlı olarak cennetin birden fazla tabakasının bulunduğu işaret edilmesidir. İkincisi ise cennet ehli için çoğul ifade kullanılarak onların ülfet ve ünsiyet bulacakları sosyal bir ortamın varlığına dikkat çekilmesidir. Cehennem ehli için de tekil ifade kullanılarak onların kalacakları yerde kimsesizlik ve gurbet ortamının hâkim olacağı mesajı verilmiştir.<sup>37</sup>

## 2.6. Lafız Değişikliğiyle Tenkît

Kur'ân-ı Kerîm'de tenkît metodunun değişik yöntemlerle icrâ edildiğini daha önce ifade etmiştik. Bu yöntemlerden birisi lafız değişikliğine gitmektir. Zira bu çerçevede bir ismin başka bir isim ya da fiille, bir harfin bir isimle, bir fiil bâbının da başka bir fiil bâbıyla değiştirildiğini görmekteyiz.

### 2.6.1. İsim-İsim Değişikliği

Allah Kur'ân-ı Kerîm'deki çoğu âyetin sonunda o âyette anlatılan olay ve olguyla alakalı bazı isim ve sıfatlarına yer vermektedir. Örneğin “وَلَكُمْ نَصْفُ مَا تَرَكَ أَوْلَاؤُكُمْ”/ *Eşlerinizin bıraktıklarının yarısı sizindir*<sup>38</sup> âyetinin sonunda böyle bir durum söz konusudur. Bu âyet insanların, özellikle de yakın akrabaların hukukuna taalluk eden miras ve vasiyetten bahsetmektedir. Bu konuda insanların hak ve hukukunu ihlal etmemek için bu âyet başta olmak üzere Allah'ın Kur'ân'da tayin ettiği ölçülere riayet etmek gerekmektedir. Zira Allah, bu âyetin sonunda “وَاللَّهُ عَلِيمٌ” diyerek bu ölçülerin ilm-i ilâhî ile belirlendiğine işaret etmekte ve bunlara uymayanlardan haberdar olduğu mesajını vermektedir. “عَلِيمٌ”den sonra ise “حَلِيمٌ” isminin zikredildiğini görmekteyiz. Âyette belirlenen ölçülerin ilâhî bir hikmete dayandığı için “Allah, âyetin içeriğine uygun olarak “حَلِيمٌ” yerine “حَكِيمٌ” sıfatını zikredememiydi?” şeklinde bir soru akla gelmektedir. Zira aynı konuyu ele alan bir önceki âyetin sonunda zikredilen “إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا”/ *Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir*<sup>39</sup> âyetinde hilm vasfı yerine hikmet vasfının yer aldığını görmekteyiz. Ayrıca Allah'ın bağışlayıcı özelliğini çağrıştırdığı için “حَلِيمٌ” vasfının bazı insanları bu ölçülere uymama hususunda cesaretlendirdiğini de söyleyebiliriz. Fakat bu vasıf, bağışlayıcılıktan ziyade günahkârları cezalandırma hususunda onlara mühlet verme anlamını barındırmaktadır. Büyük İslâm âlimlerinin Allah'ın bu vasfına işaret etmek için kullandıkları

<sup>37</sup> Sâfi, *el-Cedvel*, 4/462.

<sup>38</sup> en-Nisâ' 4/12.

<sup>39</sup> en-Nisâ' 4/11.

“يمهل ولا يهمل/Mühlet verir, ihmal etmez”<sup>40</sup> sözünden de anlaşılacağı üzere mühlet, söz konusu cezaların ihmal edileceği anlamına gelmez. Dolayısıyla “حَلِيمٌ” vasfının zikredilmesindeki saklı nüktenin, bu ölçülere uymayanların eninde sonunda cezalandırılacağı mesajını vermek olduğunu söyleyebiliriz.<sup>41</sup>

### 2.6.2. İsim-Fiil Değişikliği

Kur’ân’da aynı anlamı ifade etmek için bir yerde fiilin diğer bir yerde ise bu fiil ile kökteş olan bir ismin kullanıldığı bazı âyetler bulunmaktadır. Buna “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ بِسِتِّغْرُونَ مُعَذِّبُهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ/Sen onların içindeyken Allah, onlara azap edecek değildir. Ve onlar istiğfâr ederken de Allah onlara azap edici değildir”<sup>42</sup> âyetini örnek olarak gösterebiliriz. Zira Allah burada iki durumda inkârcılara azap etmeyeceğinden söz etmektedir. Birincisi Hz. Peygamber’in (s.a.s.) onların arasında bulunduğu sürece, ikincisi onların tövbe etmeleri durumunda. Bu iki durum zaman açısından müttefiktir. Zira Hz. Peygamber’in (s.a.s.) münâfiklar arasında kalması ile onların tövbe etme olasılığının bulunması âyetin nüzûl vakti açısından hal ve istikbalde gerçekleşebilecek şeylerdir. Bundan dolayı mezkûr durumlarda onlara azap edilmeyeceğine delâlet eden ifadenin de bu iki zaman dilimine delâlet eden bir fiil formunda zikredilmesi beklenmektedir. Fakat bu anlam, birincisinde muzâri‘ fiili ile, ikincisinde ise ism-i fâil sîgasıyla ifade edilmiştir. Müsessir Derviş, *İ‘râbü’l-Kur’ân ve beyânühü* adlı tefsirinde bu değişikliğin çok derin bir nükteye dayandığını ifade etmekte ve bunu şu şekilde açıklamaktadır: Hz. Peygamber (s.a.s.) aralarında bulunduğu sürece inkâcıların, gerek bu âyetten önce gerek sonra azaba uğramadıkları tarihsel bir geçektir. Bundan dolayı konuyla alakalı inen âyetin de buna uygun olarak bu azabı her üç zaman diliminde de nefyetmesi gerekmektedir. Fakat Allah -inkârcılara ümit teşkil etmemesi sebebiyle olmalı ki- bu azabı istikbalde nefyetmemiştir. Zira Cenâb-ı Hak, “وَأَنْتَ فِيهِمْ” kaydını zikrederek istikbâli de kapsayan fiili, zaman açısından daraltmış ve sadece kutlu elçinin onların arasında bulunduğu an itibarıyla onlara azap etmeyeceğini ifade etmiştir. Nitekim Allah’ın bu âyetten hemen sonra “وَمَا لَهُمْ إِلَّا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ”/Ne diye Allah onlara azap etmesin”<sup>43</sup> diyerek böyle bir azabın ileride gerçekleşebileceğine dair açık bir kapı bırakmış olması bu yorumu desteklemektedir. İkinci durumda da mezkûr hikmete binâen, fiilin fâilde sübutu açısından her üç zaman dilimini ifade eden ism-i fâil, geçmişte azaba uğramadığı kesin olan inkârcılara râcî‘

<sup>40</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb* (b.y.: Daru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2000), 31/40; ‘Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fî ma‘âni’t-tenzîl*, thk. Muhammed ‘Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1993), 1/238. Şihâbüddîn Mahmûd b. ‘Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu’l-me‘âni* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 2/19; Ahmed b. Muhammed eş-Şâzelî, *el-Bahru’l-medîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 2002), 1/261.

<sup>41</sup> Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-hakîm*, 4/349.

<sup>42</sup> el-Enfâl 8/33.

<sup>43</sup> el-Enfâl 8/34.



olan zamire izâfe edilerek zaman açısından daraltılmış ve azabın olmamasını sadece geçmiş zaman dilimi ile sınırlandırmıştır. Bu üslûpla da onların gelecekte azaba uğrayacaklarına dair açık bir kapı bırakılmıştır.<sup>44</sup>

### 2.6.3. Harf-İsim Değişikliği

Lafız değişikliğiyle gerçekleşen tenkît metodunda harfin yerine ismin tercih edildiği âyetler de bulunmaktadır. Örneğin Allah, “*وَالْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ*”/Münafik erkekler ile münafika kadınlar birbirlerindenir<sup>45</sup> âyetinde münafıkların birbiriyle olan ilişkisinden bahsetmektedir. Bundan sonra gelen “*وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ*”/Mümin erkekler ile mümine kadınlar birbirlerinin dostudurlar<sup>46</sup> âyetinde ise müminlerin birbiriyle olan ilişkisinden söz etmektedir. Dikkat edilirse münâfıklar arasındaki ilişkiden bahsedilirken “*بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ*” denilmiştir. Müminlerin arasındaki ilişkiden söz edilirken de “*بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ*” şeklinde “*مِنْ*” harfi yerine “*أَوْلِيَاءُ*” ismi kullanılmıştır. Bu da münâfıklar arasındaki ilişkinin sevgiden öte bir şey olduğu ve onların âdeta birbirlerinin parçası haline geldiği mesajını vermektedir. Böyle bir üslûbun seçilmesinde şöyle bir nükte bulunmaktadır: Âyette söz edilen münâfiklardan kasıt Yahudilerdir. Bunların arasındaki en önemli bağ, soydaşlık ve milliyetçiliktir. Mü'minlik ise değişik etnik grupların bir çatı altında toplanmasıyla oluştuğu için onların arasındaki bağı oluşturan şey, iman ve Allah sevgisidir. Dolayısıyla birinci grup, arasındaki bağı oluşturan şeyin nesep, ikinci grup arasındaki bağı oluşturan şeyin ise sebep olduğunu görmekteyiz. İşte bu nükteye istinaden bu ilişkinin, biri harf diğeri de isim olmak üzere, farklı tabirlerle ifade edilmesine gerek duyulmuştur.<sup>47</sup>

### 2.6.4. Fiil Bâbı Değişikliği

Lafız değişikliğiyle oluşan tenkît, bazen bir âyette aynı fiilin farklı bâblara mensûp türevlerinin kullanılmasıyla gerçekleşmektedir. Bilindiği gibi Türkçede etken, edilgen ve ettirgen çatılı fiiller bulunmaktadır Arapçayı da incelediğimizde onda da buna benzer bir yapı olduğunu ve her fiilin, bâb olarak adlandırılan ve kendine özgü bazı özelliklere sahip olan bir türe mensûp olduğunu görmekteyiz. Örneğin “*وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَفَضِّي إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ*”/Eğer Allah insanlara, hayra aceleyle kavuşmak istedikleri gibi kötülüğü de aceleyle verseydi, ecelleri o anda gerçekleştirilecekti<sup>48</sup> âyetindeki “*يُعَجِّلُ*” fiili “*تَفْعِيلُ*”; masdar olan “*اسْتِعْجَالُ*”in fiili olan “*يَسْتَعْجِلُ*” ise “*اسْتِفْعَالُ*” bâbındandır. Allah, burada insanların hayra aceleyle kavuşmak istedikleri gibi şerri de aynı aceleyle başlarına getirmedeğini

<sup>44</sup> Dervîş, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 3/571; Fâdil Sâlih es-Sâmarrâi, *Meâni'n-naḥv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000), 3/175, 323.

<sup>45</sup> et-Tövbe 9/67.

<sup>46</sup> et-Tövbe 9/71.

<sup>47</sup> Dervîş, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 4/131-133.

<sup>48</sup> Yûnus 10/11.



ifade etmektedir. Bunun mefhûm-u muhalifinden Allah'ın, insanlara onların hayra aceleyle kavuşmak istedikleri gibi hayrı aceleyle gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Burada açıklamaya çalışacağımız tenkît metodu da bu mefhum-u muhalif çerçevesinde olacaktır. Bu âyetin yorumu hakkında tefsir kitaplarına baktığımızda daha çok “تعجیلًا مثل استعجالهم” şeklinde bir takdîr karşımıza çıkmaktadır.<sup>49</sup> Buna göre “استعجال”, “تُعَجَّلُ”, “تُعَجَّلُ”nin hazfedilmiş mef'ûl-u mutlakı olan “تعجیلًا”nin yerine geçmiştir. İnsanlardan sudûr eden “استعجال”ın, Allah'tan sudûr eden “تعجیل”in yerinde kullanılmasındaki nükteyi ise şu şekilde açıklayabiliriz: “تعجیل”in ait olduğu “تفعیل” bâbının bir özelliği de fiilde çokluğu ifade etmektir.<sup>50</sup> “استعجال”ın ait olduğu “استفعال” bâbı ise çoğunlukla talep için kullanılmaktadır.<sup>51</sup> İnsanların “استعجال”ine karşılık “تعجیل” masdarının fiilin kullanılması, Allah'ın her zaman kulunun yanında olduğu, hayırlı isteklerini hemencecik gerçekleştirdiği mesajını vermektedir. Hatta “استعجال”ın, “تعجیل”in yerini alması, Allah'ın ve kulunun bu konudaki acalelerinin birbiriyle bütünleştiğine, kul isteklerini rabbine iletmesi gibi Allah'ın bunu yerine getirdiğine delâlet etmektedir. Buna benzer bir üslûp, “والله أنبتكم من الأرض نباتًا”/ *Allah, sizden bitirdi*<sup>52</sup> âyetinde de karşımıza çıkmaktadır. Zira burada fiil ile masdarının aynı kökten olmakla beraber aynı bâbdan olmadığını görmekteyiz. “أنبت” bâbından olup bitkinin bitirilmesini, “نباتًا” ise “فعل” bâbından olan “نبت”nin masdarı olup bitkinin bitmesini ifade etmektedir. “نباتًا”, mef'ûl-u mutlak olduğu için fiiliyle aynı bâbdan olması gerektiği halde böyle olmamasındaki nükteyi şu şekilde açıklayabiliriz: Bu masdarların birbiriyle yer değiştirmesi, ikisinin arasında sıkı bir irtibatın olduğuna işaret etmektedir. Böylece “إنبات” ile “نبت”in tam bir uygunluk içerisinde gerçekleştiğine ve Allah'ın dilediği anda bitkilerin hemen bittiğine işaret edilerek onun yaratıcılığındaki üstünlük ve mükemmelliğine dikkat çekilmiştir.<sup>53</sup>

## 2.7. Farklı abtlara Sahip Olan Bir Kelimenin Kullanımı ile Tenkît

Arapçada birçok kelime farklı abtlara yani hareke ve okunuşlara sahiptir. Bu tür kelimelerdeki bir harfin farklı hareketlerle okunması, o kelimenin değişik anlamlar ifade etmesini sağlamaktadır. Buna örnek olarak “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا”/ *Sana dağları sorarlar. De ki: Rabbim onları ufalayıp savuracak. Onları dümdüz, bomboş bırakacak. Orada*

<sup>49</sup> Ömer b. Alî b. Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 10/274; Mucîruddîn b. Muhammed el-'Uleymî el-Makdisî, *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Nuruddîn Tâlib (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 3/268. Siddîk Hân b. Hasan b. Ali b. Lutfillâh el-Hindî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), 6/24; Muhammedü'l-Emîn b. 'Abdillâh el-Uramî el-Herârî, *Tefsîru hadâiki'r-rahî ve'r-reyhân*, thk. Hâşim Muhammed Alî (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 12/149.

<sup>50</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu tasrîfi'l-İzz*, thk. Muhammed ez-Zefzâf (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2020), 38.

<sup>51</sup> Cürcânî, *Şerhu tasrîfi'l-İzz*, 48; Zebidî, “a-c-l”, *Tacu'l-urûs*, 29/432. İbn Manzûr, “a-c-l”, *Lisânu'l-'arab*, 11/425.

<sup>52</sup> Nûh 71/17.

<sup>53</sup> Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'an*, 4/214; Sâfi, *el-Cedvel*, 11/87.

ne bir çukur, ne de bir tümsek göreceksin”<sup>54</sup> âyetindeki “عَوَجًا”i gösterebiliriz. Müfessir Dervîş, bunun kullanılmasında çok ince bir nükte olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu nükteyi barındıran kelime, başındaki harfin üstün ve esreli olmak üzere iki şekilde telaffuz edilmektedir. Üstün olması durumunda somut olan şeylerdeki eğriliği, esreli olması durumunda ise soyut olan şeylerdeki eğriliği ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>55</sup> Söz konusu kelime mezkûr âyette somut olan dağlar için; “الْحَمْدُ الْعَوَجُ” / *Hamd, kuluna kitabı indiren ve onda eğrilik yaratmayan Allah'a mahsustur*<sup>56</sup> âyetinde ise soyut bir kavram olan Allah'ın kelamı için kullanılmıştır. Yukarıdaki âyette somut bir şey olan dağların eğriliğinden bahsedilmesine rağmen soyut durumlar için kullanılan “عَوَج” ifadesinin zikredilmesindeki gizli nükte şöyle izah edilebilir: Dağların un ufak hale getirilmesi, bunun neticesinde de yeryüzünün dümdüz hale gelmesi ve bu durumun insanlar tarafından gözlemlenmesi sonucu eğriliğin olmadığı ortaya çıkması somut bir şeydir. Bunun soyut bir ifade ile tasvîr edilmesiyle, eğriliğin basit bir yöntem olan gözleme sonucu görülemeyeceği gibi, bir mühendisin hendese ilmiyle detaylı ilmî ölçümler yapması durumunda bile herhangi bir eğriliğin tespit edilemeyeceği mesajı verilmektedir. İşte âyette işaret edilen bu ilmî metot, soyut olduğundan dolayı bunu ifade etmek için soyut şeyler için kullanılan “عَوَج” ifadesi seçilmiştir.<sup>57</sup>

## 2.8. Hazf ile Tenkît

Tenkîtin icrâ edildiği dilsel yöntemlerden birisi, bir öğeyi hazfetmektir. Hazfedilen ifade cümle de olabilir kelime veya harf de... Bu durumda haziften sonra ortaya çıkan anlamın bunun öncesine nazaran daha zengin olduğunu, az lafızla çok anlamın ifade edildiğini ve okura hazfedilen ifadenin yerini doldurma noktasında bazı seçenekler sunulduğunu görmekteyiz. Örneğin “وَجِيلٌ بَيْنَهُمْ” / *Kendileriyle arzû ettikleri şey arasına perde çekilmiştir*<sup>58</sup> âyetine baktığımızda “جِيلٌ” fiilinin sözde öznesi konumunda olan nâib-i fâilin hazfedilmiş olduğunu görmekteyiz. Bu da okura bağlama bağlı kalmak suretiyle âyette verilmek istenen mesaja uygun bir kelime takdîr etme şansı vermekte ve bu şekilde âyetin birden çok anlam ifade etmesinin yolunu açmaktadır. Ahiret hayatında kişinin isteklerine kavuşmasının önündeki en büyük engel, küfür ve dünyevî isteklerin öncelenmesi olduğu için burada nâib-i fâil olarak “كُفْرُهُمْ فِي الدُّنْيَا” ve “تَقْدِيمُهُمْ شَهْوَاتِهِمْ فِي الدُّنْيَا” şeklinde iki ifade takdîr

<sup>54</sup> Tâhâ 20/105-107.

<sup>55</sup> Bk. İbn Manzûr, “a-v-c”, *Lisânü'l-‘Arab*, 2/231.

<sup>56</sup> el-Kehf 18/1.

<sup>57</sup> Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 6/251-252; Sâfi, *el-Cedvel*, 16/424.

<sup>58</sup> Sebe' 34/54.

edilebilir. Böylece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “بعثت بجماع الكلم/*Kapsayıcı sözlerle gönderildim*”<sup>59</sup> hadisinin önemli bir tezâhürünü burada görmüş olmaktadır.<sup>60</sup> “وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا “*Musa, belirlediğimiz vakit için kavminden yetmiş erkek seçti*”<sup>61</sup> âyetinde de hazfe dayalı tenkît üslûbunun uygulandığını görmekteyiz. Zira Hz. Musa (a.s.), belirlenen vakit için bütün kavmini değil, sadece seçkin olan bazı kişileri tercih etmiştir. Bunların sayısı da âyette belirtildiği gibi yetmiştir. Bu yetmiş kişinin sayısal olarak kavmin bütününe teşkil etmediği, belki de kavmin bir kesimi olduğu anlamını sağlamak için “teb‘îd” yani dâhil olduğu mecrûrun bir kısmının kastedilmesine yarayan “مِنْ” harf-i cerrini takdîr etmek gerekmektedir. Bunun açıkça zikredilmeyip hazfedilmesindeki nükte ise seçilen bu yetmiş kişinin kavme mensup sıradan kişiler olmadıkları, belki de çok değerli sayıldıkları ve bundan dolayı bütün kavimle eşdeğer görüldükleri mesajını vermektir.<sup>62</sup>

## 2.9. Âyetler Arasındaki Seci' Düzenini Sağlamak İçin Tenkît

Tenkît uygulamasındaki nükte hem anlam hem de lafza yani âyetler arasındaki seci' ve ses uyumunu korumaya dayalı olabilmektedir. Örneğin “أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى/*Erkek sizde, dişi ona mı? Öyle ise bu çok haksızca bir paylaşım*”<sup>63</sup> âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Zira alternatif ifadeler arasında müşriklerin Allah konusunda yaptığı bu haksız paylaşımı ifade etmek için “ضِيزَى”nın kullanılmasında biri manevî diğeri de lafzî olmak üzere iki hikmet bulunmaktadır. Zira bu kelimeye baktığımızda talaffuzunun ağır olduğunu ve harf diziliminin diğer kelimelere nispeten insicâm arz etmediğini görmekteyiz. Allah böyle bir kelimeyi kullanarak onların yaptığı taksimden garip bir tercih, çirkin bir davranış ve ağır bir günah olduğuna işaret etmiştir. Bu kelimenin kullanılmasındaki diğeri bir hikmet de âyetler arası seci' düzenini korumaktır.<sup>64</sup> Zira bu âyetin bulunduğu en-Necm Suresinin 56. âyetine kadar olan bütün âyetlerinin son kelimelerinin elifle bittiğini görmekteyiz. Ayrıca bir tanesi hariç olmak üzere “ضِيزَى”de olduğu gibi- bu eliflerin tümünün “ى” şeklinde yazıldığına şahit olmaktadır.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Mustafâ Edîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Kitâbü't-Ta'bir”, 22 (No: 7013); Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1986), “Cihâd”, 1. (No: 4280).

<sup>60</sup> Muhammed Sâlih b. el-'Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Suudi Arabistan: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih b. el-'Useymîn el-Hayriyye, 2015), 320.

<sup>61</sup> el-A'râf 7/155.

<sup>62</sup> Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-hakîm*, 9/186.

<sup>63</sup> en-Necm 53/21-22.

<sup>64</sup> Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/478.

<sup>65</sup> Bk. en-Necm 53/1-62.

## Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, insanlığı hidayete erdirmek için gönderilmiş ilâhî bir kitaptır. Onun, insanları ikna etmede sahip olduğu en önemli özelliklerinden birisi; birbiriyle uyumlu olan, estetik bir yapıda bulunan ve satır arasında saklı olan anlamların kapısını aralayan sözleridir. Kur'ân-ı Kerîm, bu edebî üslûp vasıtasıyla muhataplarında olumlu etkiler bırakmakta ve âyetleri yorumlama noktasında onlara geniş bir anlam yelpazesi sunmaktadır. Nitekim bunun yansımalarını ondaki tenkît örneklerinde görmek mümkündür. Bu çalışmamızın neticesinden de anlaşıldığı gibi nükte unsuru ve onun sözlerde aktif bir şekilde kullanılmasını ifade eden tenkît metodu, Kur'ân'ın en önemli anlatım üsluplarından. Zira Kur'ân'da bu üslûp sayesinde, Allah'ın kudret ve azametini dikkat çekilmiş, onun üstün nitelikleri pekiştirilmiş ve bunların hakkâniyetleri ispatlanmıştır. Ayrıca mezkûr metotla bu yüce zâtın sahip olduğu bir takım isim ve sıfatların insan ve diğer varlıklar üzerindeki tezâhürleri anlaşılır ve ikna edici bir biçimde anlatılmıştır. İnkârcıların durumundan bahsedilirken bu metot kullanılarak onların aşırı derecede küfre saplandıkları ve bundan dolayı cezalarının ağır olacağı edebî bir şekilde aktarılmıştır. Bazen de, tenkît yöntemiyle kâfirlerin Allah hakkındaki yersiz iddiaları çürütülmüştür. Kimi yerde de bu sayede cennet ve cehennemliklerin halleri en iyi bir şekilde tasvir edilip gözler önüne serilmiştir. Ayrıca bunun âyet fezlekelerinde icrâ edilmesiyle o âyetin içeriğine uygun mesaj verilmiş ve insanlar, o âyetteki hükümlerle amel etmeye teşvik edilmiştir. Bu söz sanatının incelikleri sayesinde âyetlerde anlatılan bazı olay ve olguların oluş ve gerçekleşme zamanına, ilmi ilâhîye uygun bir biçimde işaret edilmiştir. Ayrıca, bu üslûpla Arapçaya ait kelimelerin esnek ve değişken yapıları özelliklerinden de yararlanılarak, Allah'ın yaratıcılığındaki mükemmel ölçü gözler önüne serilmiştir. Yine bu metot vesilesiyle, Arapça fiillerdeki çatı zenginliğinden de istifade edilerek, Allah'ın her zaman kulunun yanında olduğu ifade edilmiştir. Bazı yerlerde ise bu söz sanatının kullanılması sonucu âyetler arasındaki ses ahengi en güzel bir şekilde korunmuştur. Fakat bu çalışmamız sonucunda bizde hâsıl olan şu kanaati de dile getirmemiz gerekir ki: Çoğu yerde bu metodun fark edilmesi ve iyice anlaşılması pek de kolay görünmemektedir. Bundan dolayı bu Kur'ânî üslûbun ve bununla verilmek istenen mesajın ortaya çıkarılması için dil ve belâgat ile ilgili eserler başta olmak üzere muhtelif ilim dallarından faydalanmak ve yoğun bir zihni çaba harcamak gerekmektedir. Allah, kutsal kitabımızın birçok yerinde insanları akıllarını kullanmaya, tefekkür etmeye ve Kur'ânı tedebbür etmeye davet etmektedir. Bunun da tenkît gibi Kur'ân'ın üstün edebî üslûplarının keşfedilmesine yönelik bir işaret olduğunu söylebiliriz. Zira bu, âyetler arasında gizli kalmış mesajlar ile insanların hidayetine vesile olacak iletilerin ortaya çıkmasına ve onlara dinî-dünyevî hayatlarında rehber olacak hükümlerin gün yüzüne çıkmasına vesile olacak en önemli hususlardandır. Kur'ân'ın her ifadesinin zengin anlamlar içerdiği, sadece yüzeysel bir anlama sahip

olmadığı, belki de zâhir ve bâtin olarak ifade edilen açık ve gizli anlamlarının olduğu düşünöldüğünde tenkît metodundan haberdar olmanın büyük bir önem arz ettiğini ifade edebiliriz. Buna binaen Kur'ân'ın her ifadesinin tenkît metodu çerçevesinde incelenmesinin elzem olduğunu ve bunun müstakil bir şekilde çalışılmasının faydalı olacağını öne sürebiliriz. Bunun, âyetlerin anlaşılmasını kolaylaştırmakla kalmayacağı, belki de müşkilü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, muhkem ve müteşâbih, vücûh ve nezâir gibi Kur'ân ilimlerine veri sağlayacağı ve bunların da anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatini taşımaktayız.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-şinâ'ateyn el-kitâbeti ve's-şir'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1986.
- Atîk, Abdülazîz, *İlmü'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Mustafâ Edîb el-Buğâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Burûcerdî, Muhammed b. Hamed, *el-Fethu 'alâ Ebi'l-Feth*. thk. Abdülkerîm ed-Düceylî. Bağdat: Dâru's-Şü'ûni's-Sekkâfiyyeti'l-'Âmme, 1987.
- Cürcânî, 'Ali b. Muhammed b. 'Ali. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerbu tasrîfi'l-İzzî*, thk. Muhammed ez-Zefzâf. Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2020.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânühü*. 10 Cilt. Suriye: Dâru'l-İrşâd, ts.
- Dımaşkî, Ömer b. Alî b. Âdil. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Er, Rahmi vd. "Tenkit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/458-465. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Farâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl, *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmarrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. 'Ali el-Mukrî. *el-Mişbâhu'l-münîr*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.
- Hamevî, 'Ali b. 'Abdillâh, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-erib*. thk. İsam Şuaytû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1987.
- Hasan Hân, Sıddîk b. Ali b. Lutfillâh el-Hindî. *Fethu'l-beyân fî ma'âsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.
- Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî ma'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.

- Herarî, Muhammedü'l-Emîn b. 'Abdillâh el-Uramî. *Tefsîru hadâiki'r-rahî ve'r-reyhân*. thk. Hâşim Muhammed Ali. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-temûr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. 6 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısrî. *Lisânü'l-'arab*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Münkız, Üsâme. *el-Bedî' fî nakdi's-sî'r*. thk. Ahmed Bedvî - Hâmid Abdülmecîd Kahire: Mektebetü Câmi'ati Kahire, ts.
- İbn Sîde, Ali b. İsmâil el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Adülhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn 'Useymîn Muhammed Sâlih, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Suudi Arabistan: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih b. el-'Useymîn el-Hayriyye, 2015.
- İbnü'l-Esir, Ebu's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîsi ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Tenkît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/465. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Sa'diddîn Hatîb. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Behîc Gazzâvî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1998.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Makdisî, Mucîruddîn b. Muhammed el-Uleymî. *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Nuruddîn Tâlib. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-'arabiyye*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Mûsîlî, Nasrullah b. Muhammed, b. Abdilkerîm. *el-Meşelü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-sâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriye, 1995.



Mutarriz, Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Ali. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûrî – Abdulhamîd Muhtar. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.

Mısrî, İbn Ebî İsbâ'. *Tahrîrû't-tahbîr*. Birleşik Arap Emirlikleri: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Mustafa, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemü'l-vaşîf*. thk. Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye. 2 Cilt. b.y.: Dâru'd-Da've, ts.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, *el-Müctebâ mine's-sünen*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.

Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-mu'aşıra*. 4 cilt. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. b.y.: Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.

Râzî Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir. *Muhtâru's-şihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-hakîm*. 12. Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-'Âmmetü'l-Kütüb, 1990.

Sâmarrâî, Fâdıl Sâlih. *Meâni'n-naḥv*. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fıkr, 2000.

Sâfî, Mahmûd b. 'Abdirrahîm. *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân*. 31 Cilt. Şam: Dâru'r-Reşîd, 1997.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musâ. *el-Makâşidü's-şâfiyye fî şerhi ḥulâşeti'l-Kâfiyye*. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Buhûs, 2007.

Şâzelî, Ahmed b. Muhammed. *el-Baḥru'l-medîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2002.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Mürteza. *Tâcu'l-'arus min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Daru'l-Hidaye, ts.

Zehrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Zekerıyyâ. *Şerḥu şî'ri'l-mütenebbî*. thk. Mustafâ 'Aliyyân. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)**

**İmtihan Olgusu Nasıl Okunmalıdır?**

**-Bir Anla(t)ma Denemesi-**

*How Should the Case of the Divine Test Be Read?*

*-An Essay on Understanding-*

**Güven AĞIRKAYA**

Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Tefsir Anabilim Dalı

Research Asistant, University of Adıyaman, Faculty of Basic İslamic Sciences, Basic İslamic  
Sciences, Department of Tafsir Science

Adıyaman, Turkey

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

[orcid.org /0000-0002-0688-7306](https://orcid.org/0000-0002-0688-7306)

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 20/05/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 08/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Ağırkaya, Güven. “İmtihan Olgusu Nasıl Okunmalıdır? -Bir Anla(t)ma Denemesi-”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 800-827.

[https://doi.org/ 10.31121/tader.939886](https://doi.org/10.31121/tader.939886)

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

İnsan, hayat serüveninin en başından en sonuna hatta daha da ötesine uzanan bir süreçte doğrudan veya dolaylı olarak bir mücadelenin yahut teolojik bir deyimlemeyle imtihan denilen bir vakıanın içindedir. Örneğin anne rahminden rüştüne kadarki süreçte tam ehliyet sahibi olmadığı için dolaylı; sonraki dönemlerde ise karar alma ve uygulama için geçerli bir irade sahibi olmasıyla doğrudan olarak imtihan olgusunun merkezinde yer alır. İmtihanla irade arasında çok sıkı bir ilişki olmakla beraber, imtihan gerçeğini sadece irade üzerinden okumak eksik bir mütalaa olacaktır. Zira iradenin tercihleri üzerinde bireysel ve toplumsal farklılıklar, kalıtım, gelenek, sosyo-kültürel yapı gibi çok farklı faktörler etkili olmaktadır. Etkenler zincirinin başında olduğu için iradeye doğrudan, diğer etkenlere dolaylı atıf yapılmaktadır. İnsanın özgür iradesiyle olan ilişkinin kendisi bizatihi bir imtihan olmakla beraber Kur'an ve hadis metinleri Yüce Allah'ın insanları çeşitli gerekçelere binaen farklı olgularla imtihan ettiğini haber vermektedir. İnsan bir taraftan hür iradesiyle yaptığı tercihlerin sonucu olarak bir çeşit imtihana muhatap olurken diğer taraftan bizzat ilahi iradenin uygun gördüğü çeşitli olgular da bir tür imtihan olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla istisnasız her bireyin bir şekilde imtihan edildiği olgusu inanan herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Ancak burada inanan insanın aradığı cevap imtihan edilip edilmediği değil niçin imtihan edildiği ve imtihan olgusunu nasıl okumak gerektiğidir. Bu çalışmada imtihan olgusu bir analize tabi tutularak "niçin imtihan ediliriz?", "imtihan gerçekliğini nasıl okumalıyız?" türü sorulara gerekçeli bir cevap verilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, İmtihan, İrade, Sorumluluk.

## Abstract

A person is directly or indirectly involved in a struggle or, in a theological idiom, a case called a test in a process that extends from the beginning of the adventure of life to the very end or even further. There is a close relationship between testing and human will. But evaluating the divine test only on human will would be an incomplete approach. Because many different factors, such as individual and social differences, heredity, tradition, socio-cultural structure, affect the preferences of the will. Excessive emphasis on human will is due to the fact that it is at the beginning of a chain of factors. Although the relationship with the free will of man is itself a test, the Qur'an and hadith texts inform that Almighty Allah tests people with different facts for various reasons. While man is subjected to a kind of test as a result of his free will choices, on the other hand, various phenomena deemed appropriate by the divine will are also considered as a kind of test. Therefore, the fact that every individual is tested in some way without exception is a fact that everyone who believes accepts. But the answer that a believer is looking for here is not whether he was tested or not, but why he was tested. In this study, the phenomenon of divine testing was analysed and "Why are we being tested?" and "how to understand the reality of the divine test?" an attempt has been made to give a reasoned answer to such questions.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Divine Test, Volition, Responsibility.

## Giriş

Hayat, varlık ve sonrası konuları ve bunlarla ilişkili olan iyilik-kötülük olguları, insanı konu/dert edinen bütün öğretilerin kabul ettiği ve anlamlandırmaya çalıştığı kadim sorunlardır. İnsanın nereden gelip nereye gittiği ve karşılaştığı tüm gerçeklikler hem ilahi hem beşeri bütün öğretilerin konusu olmuştur.

İnsan neden var edilmiştir? Bu var edişin anlamı nedir? Nereden geldi ve nereye gitmektedir? İnsanı var eden güç, onu var etmekle ona kötülük mü yoksa iyilik mi etmiştir? Bu varlık âleminde insanın etkinliği nedir? Varlığı değil de yokluğu tercih edebilir miydi insan? Bu ve benzeri birçok soru sormak mümkün olsa da kesin olan şu ki cevapları sorular kadar kolay değildir. İnsanın kendisini tatmin edecek doğru cevabı bulması onun için hayati bir önemi haizdir. Zira cevabı bulunamamış her soru ya da doğru zannedilen her yanlış cevap insanı ruhsal bir boşluğa atacaktır.

Kabul etmek gerekir ki hak ettiği uygun değerle doldurulmayan her ruhsal boşluk hak etmediği yapay değerlerle dolacaktır.

Yukarıda değinilen sorulara her öğreti kendi içinde bir cevap geliştirmeye çalışmış olsa da sahil bir dini öğretilere yani aşkın bir kaynağa dayanmadan doğru cevapları bulmak son derece zordur. Çünkü doğru cevapların aynı zamanda ölüm ve sonrasında da kuşatması gerekmektedir. Hâlbuki ölüm ve sonrası hayatı dini anlatıların yardımı olmadan çözmek neredeyse imkânsızdır.

Dini öğretilerde, insanın hayat serüveninde maruz kaldığı iyilik ve kötülük gibi gerçeklikler imtihan fenomeniyle izah edilmektedir. Bu olgu çeşitli araştırmalara<sup>1</sup> konu olmuş ancak genellikle imtihan vakıası tavsif edilmekle iktifa edilmiş; “Allah bizi imtihan ediyor” yargısı ayet ve hadis metinleri üzerinden tasvir edici bir yaklaşımla ele alınmıştır. Hâlbuki “imtihan” gerçeği de kendi içinde birtakım izahlar gerektirmektedir. İmtihan olgusu tam olarak neyi ifade etmektedir? Allah mı imtihan ediyor yoksa hayat olgusu imtihan üzerinden mi tavsif edilmektedir? Allah imtihan ediyorsa neden böyle bir yola başvurmuştur? Bu araştırma Kur’an ve hadis metinlerini temel referans alarak bu tür soruların cevabını teolojik bir zeminde ama aynı zamanda felsefik izahlarla irdelemeye çalışmaktadır.

## **1. Kavramsal Çerçeve**

İmtihan olgusu Kur’an-ı Kerim’de çeşitli kavramlarla ifade edilmektedir. Özellikle belâ, ibtilâ ve fitne lafızları insanın imtihan edileceği gerçeğini ifade eden temel kavramlardır.<sup>2</sup> İmtihan gerçeğini doğrudan veya dolaylı olarak ifade eden başka kavramlar<sup>3</sup> da bulunmakla beraber bu araştırmanın kavramsal çerçevesi “mihnet-imtihan, belâ-ibtilâ ve fitne” lafızlarıyla sınırlı tutulmuştur.

### **1.1. Mihnet-İmtihan**

---

<sup>1</sup> Süleyman Kaya, *Kur’an’da İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003); Bilal Temiz, “Kur’an’a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 251-268; Amiran Kurtkan Bilgiseven, “İmtihan”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003), 133-160; Kerim Buladı, “Kur’an Çerçevesinde Hayat ve İmtihan”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 21 (2011), 65-94; Hüseyin Aydın, “Allah’ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihani”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 71-88.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/49; Âl-i İmrân 3/152, 186; el-Mâide 5/48; el-A’râf 7/168; el-Enfâl 8/17; el-Kehf 18/7; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2; el-Fecr 89/15; el-Enbiya 21/35.

<sup>3</sup> Kaya, *Kur’an’da İmtihan*, 23-45.

“M-h-n” kökünden türetilen imtihan ve bu kökün mastar formu olan mihnet (محنة), “sözlerinden hareketle bir kimsenin kalbinde/içinde olanları tespit etme,<sup>4</sup> herhangi bir musibetle insanın sınanması,<sup>5</sup> arıtıp saf hale getirme,<sup>6</sup> genişletme<sup>7</sup>” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Bu meyanda “gümüşü veya altını ateşte arıtıp cürufundan ayırmak” için “محنّ الفضة/الذهب”; veya “gümüşle altın madenini eriterek birbirinden ayırmak” için “امتحنّ الذهب والفضة” ifadeleri kullanılır.<sup>9</sup> Yine “deriyi uzatıp çekerek genişletme/yumuşatarak germe” anlamı için “محنّ الأديم”;<sup>10</sup> “herhangi bir kuyudaki toprak ve çamuru çıkarmak” için “محنّ البئر” ifadeleri kullanılır.<sup>11</sup>

Kur’an’da “m-h-n” kökü sadece iftial formundan olan “İmtihan/إمتحان” şeklinde ve toplamda iki ayette<sup>12</sup> zikredilmektedir.<sup>13</sup> Ancak aynı zamanda Kur’an’ın 60. sûresinin ismi de “imtihan eden” anlamında Mümtehine’dir. Sure söz konusu ismi 10. ayetteki “فامتحانوهن/onları imtihan edin” ifadesinden almaktadır. İlgili ayette (60/10) Hudeybiye antlaşmasından sonra Mekkeli müşriklerden kaçıp Medine’ye gelen ve müslüman olduklarını söyleyen kadınların niyetlerinin tespiti için imtihan edilmeleri emredilmektedir. Konu bağlamında sûre mecazen, “imtihan eden” anlamında “mümtehine” olarak tesmiye edilmiştir.<sup>14</sup>

## 1.2.Belâ-İbtıla

Belâ lafzı “b-l-y” ve “b-l-v” Arapça kökünden mastar olup aslen iki anlam ihtiva etmektedir. **i)** “b-l-y” kökü “eskimek”; **ii)** “b-l-v” kökü ise “imtihan etmek” anlamını ifade etmektedir.<sup>15</sup> Mezkûr kavram hem olumsuz (şer) hem olumlu (hayr) durumlar için istimal edilmiştir.<sup>16</sup> Binâenaleyh “belâ” lafzıyla ifade edilen imtihan insanın hoşuna gidecek bir nimetle ilgili olabileceği gibi

<sup>4</sup> Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/253; Muhammed b. Muhammed Ezherî, *Tebzîbu'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 5/78.

<sup>5</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıbâh tâcu'l-luga ve sıbâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 6/2201; Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî Ebû'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts.), 36/153; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebû'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 13/401.

<sup>6</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 36/154.

<sup>7</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/197; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 36/153.

<sup>8</sup> Mezkûr kavramla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk.: Temiz, “Kur’ân’a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi”, 251 vd.

<sup>9</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 36/154; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/401.

<sup>10</sup> Ezherî, *Tebzîbu'l-luga*, 5/78.

<sup>11</sup> Cevherî, *es-Sıbâh*, 6/2201; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 36/153.

<sup>12</sup> el-Hucurat 49/3; el-Mümtehine 60/10.

<sup>13</sup> Muhammed F. Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2001), "m-h-n", 759.

<sup>14</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 5/305; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Mümtehine Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 562.

<sup>15</sup> Ebû'l-Hasen Ahmet b. Fâris el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga* (Daru'l-Fikr, 1979), 1/292.

<sup>16</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8/340; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 1/193.

insanın sıkıntı çekeceği bir musibet üzerinden de gerçekleşebilir. Bu yönüyle sabrı gerektiren meşakkatli işler zorlukları yönüyle birer “belâ” olarak kabul gördüğü gibi; şükürü gerektiren bolluk ve bereketler de “belâ” olarak addedilir. Zira her iki durum da Allah’tan bir çeşit imtihandır.<sup>17</sup>

Belâ lafzının kök hali eskimek ve imtihan manasının yanı sıra “gam, musibet, darlık, sıkıntı, meşakkat, haber vermek, lütuf, nimet” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.<sup>18</sup> Yine dini yükümlülükler (teklif) birtakım meşakkatleri ihtiva etmeleri, Allah’ın kullarını imtihan etmeye dönük olmaları yönüyle “belâ” olarak tesmiye edilmiştir.<sup>19</sup> Belâ-ibtilâ lafızları imtihan anlamıyla kullanıldığında iki anlamı ihtiva eder: **i)** Birinin haline vakıf olmak, onunla ilgili bir bilgi elde etmek; **ii)** birinin kalite ve değerinin olup olmadığını izhar etmek/göstermek. Bazen bu anlamların her ikisi bazen da sadece biri kastedilerek imtihan yapılır. Şayet mezkûr imtihan Yüce Allah’a izafe edilirse bununla “birinin kalite ve değerinin olup olmadığını izhar etmek/göstermek” anlamı kastedilir. Zira Allah’ın (c) bilgi anlamında bir şeye muttali olması yani bilmediği bir şeyi imtihanla öğrenmesi O’nun hakkında muhaldir.<sup>20</sup>

Kur’an-ı Kerim’de imtihan olgusu için çokça kullanılan lafızların başında belâ ve türevleri gelmektedir. Belâ mastarının türevleri toplamda 38 yerde zikredilmektedir.<sup>21</sup> Bu türevler Kur’an’da “sınamak, imtihan etmek, eskimek, fena bulmak, musibet, sıkıntı, imtihan”<sup>22</sup> gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak ilgili kullanımlara bakıldığında en çok göze çarpan anlamın imtihan olduğu görülecektir. Mihnet ise bütün imtihanların en bariz vasfıdır. Zaten imtihanın belâ ve türevleriyle ifade edilmesi de ilgili lafızlardaki mihnete racidir.

### **1.3. Fitne**

“F-t-n” kökü ve türevleri özellikle dini metinlerde sıkça kullanılan çok anlamlı lafızlardan biridir. Mezkûr kökle ilgili olarak sözlüklerde “sınamak, imtihan etmek, yakmak, bir şeye çok düşkün/tutkun olmak, kargaşa, ihtilaf, delilik, saptırmak, günah, inkâr, küfür, şirk, birinin ayıbını ortaya çıkarma, işkence, öldürme, baskı, belâ, musibet, kötülük”<sup>23</sup> gibi çok fazla anlam zikredilse de

<sup>17</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 145.

<sup>18</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 1/292-295; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/83-87; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-mubtâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1264.

<sup>19</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 145.

<sup>20</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 146.

<sup>21</sup> Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, "b-l-v" md., 166-167.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/49, 155; el-A'râf 7/141, el-Enfâl 8/17; Hûd 11/7; İbrahim 14/6; Tâhâ 20/120; ed-Duhân 44/33; Muhammed 47/31; el-Mülk 67/2.

<sup>23</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/211-212; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/317-321.

“bir şeyi ateşte yakmak”<sup>24</sup> ve “altın veya gümüşün ateşe atılarak iyisinin kötüsünden ayrıştırılması (فتنت الفضة والذهب)” işlemi “f-t-n” lafzının ifade ettiği birincil anlamdır.<sup>25</sup>

“Ateşte yakmak” dışındaki anlamlar lafzın bu kök anlamıyla ilişkili olarak kazandığı dolaylı anlamlardır. “İmtihan etme, sınama, deneme” anlamları da yine lafzın kök anlamındaki “ateş vasıtasıyla ayıklama” manasıyla ilgilidir.<sup>26</sup> İmtihan olgusunun “f-t-n” türevleriyle ifade edilmesi “ateşe atarak ayıklama” manasına dönük olan şiddetli mihnetle ilgilidir.<sup>27</sup> “F-t-n” kökü hem meşakkat ve sıkıntı hem de refah ve bolluk için istimal edilir. Ancak mihnetle ilişkili kullanımı daha fazladır.<sup>28</sup> “F-t-n” ve türevleri hem Allah’a (c) hem de kullara izafe edilerek kullanılır, ancak Allah Teâlâ’ya izafe edildiğinde bir hikmete raci iken; Allah’ın emri olmaksızın insana izafe edildiğinde herhangi bir hikmet aranmaz. Bu sebepten ötürü insan fitne konusunda sürekli zemmedilir.<sup>29</sup>

“F-t-n” ve türevleri Kur’an’ın imtihan anlamında veya bağlamında çokça kullandığı kavramlardandır. Kur’an’da “f-t-n” ve türevleri farklı formlarda olmak üzere toplamda 60 yerde zikredilmektedir.<sup>30</sup> Bu kullanımların yaklaşık yarısı imtihan anlamında diğer yarısı ise farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>31</sup> Günümüzde fitne için kullanılan “dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi, iç savaş” şeklindeki anlamlar fitne kavramının sözlük anlamları ve Kur’an’daki kullanımlarında bulunmayan; kavramın sonradan kazandığı manalardır.<sup>32</sup>

Gerek fitne kavramı gerekse yukarıda zikredilen mihnet-imtihan ve belâ-ibtılâ kavramlarının farklı anlamlarını ele almak bu araştırmanın sınırlarını aşacağı için mezkûr kavramlar sadece imtihan bağlamında ele alınmıştır.

## 2. Dini Metinlerde İmtihan

Gerek Kur’an ayetleri gerekse Resul-i Ekrem’den nakledilen hadisler insanın imtihan edildiğini haber vermektedir. İmtihan teması ilgili metinlerde hem hayır, bolluk, bereket ve refah olarak ifade edilebilecek ve insanın hoşuna giden nimetler üzerinden hem de zorluk, meşakkat, sıkın-

<sup>24</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8/127.

<sup>25</sup> Ezherî, *Tebşîbu'l-luga*, 14/211; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 623.

<sup>26</sup> Ezherî, *Tebşîbu'l-luga*, 14/211; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askeri, *el-Furukü'l-lugaviyye* (Kâhire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', ts.), 217; Ebû'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 692.

<sup>27</sup> Askeri, *el-Furukü'l-lugaviyye*, 217.

<sup>28</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 623.

<sup>29</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 624.

<sup>30</sup> Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, "f-t-n" md., 623.

<sup>31</sup> Fitne'nin Kur'an'da kullanıldığı anlamlar için bk. Mustafa Çağrıncı, “Fitne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156; Emrullah İşler, “Fitne Katilden Beter mi? -Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu-”, *İslâmiyât* 2/2 (1999), 137-153.

<sup>32</sup> Çağrıncı, “Fitne”, 13/157.



tı gibi insanın hoşlanmayacağı olumsuzluklar üzerinden işlenmektedir. Bu meyanda çokça metin bulunmakla beraber sadece bir kısmına işaret edilecektir.

Kur'an-ı Kerim, yaratılış aşamalarını da içerecek şekilde insanın var edilmesini ele alarak onun imtihan için yaratıldığını vurgular.<sup>33</sup> İlgili ayetlerde döllemenin gerçekleşmesi ile başlayan tabii sürecin dahi zikredilmesi<sup>34</sup> ilâhî irade ve yaratıcı kudretin yaratılışın her aşamasını belirlediği gerçeğini ifade etmektedir.<sup>35</sup> Yaratılış aşamalarıyla beraber imtihan olgusunun zikredilmesi; örneğin insanın görmek, işitmek gibi yetilerle donatılması insandaki doğal yapı ve yeteneklerle imtihan gerçeğinin iç içe olduğunu göstermektedir.

Kur'an'da imtihan temasıyla işlenen çok fazlaca konu yer almaktadır. Bu tema o kadar farklı olguyla ilişkilendirilmiştir ki hayat ve ölümün kendisi de dâhil imtihanla ilişkilendirilmeyen hiçbir şey yok gibidir. Bir başka ifadeyle Kur'an ayetleri bütüncül olarak ele alındığı zaman ölüm dâhil hayatın tamamının imtihan olarak tezahür ettiği görülecektir. Allah Teâlâ, insanların samimi-yetlerini izhar etmek için korku, kıtlık, mal, can ve mahsulleri eksiltmeyi,<sup>36</sup> hayır ve şerri,<sup>37</sup> hasenat ve seyyiati,<sup>38</sup> dünya hayatının geçici güzelliklerini,<sup>39</sup> mal-mülk ve evlâtları,<sup>40</sup> bol rızık ve nimetleri,<sup>41</sup> üzüntü-kederi<sup>42</sup> ve çeşitli belâları<sup>43</sup> imtihan aracı kılmış; ölümü ve hayatı da bu imtihan için yaratmıştır.<sup>44</sup>

Kur'an'da imtihan teması yukarıdaki konularla sınırlı değildir.<sup>45</sup> Bu tema bağlamında kullanılan mihnet-imtihan, belâ-ibtilâ ve fitne kavramlarına bakıldığında hepsinin ortak noktasının insanın kalite ve değerine dönük bir tespit ve izhara dönük oldukları görülecektir. Bu sebeple hangi kavramla ifade edilirse edilsin her imtihan altın veya gümüşü ateşle arıtmak ve sahihini sahtesinden ayırmak için insanın muhatap olduğu bir mihnettir. Muhatap olunan olgunun nimet veya nikmet olması imtihanındaki mihneti izale etmez. Allah için bir bilgiyi imtihan etmekle elde etmenin muhal olması sebebiyle; söz konusu ispat ve izharın hedefinde insanın bizzat kendisi vardır. Dolayısıyla imtihanla sanki insan, kendi kendisine arz edilmiş olmaktadır.

<sup>33</sup> el-İnsan 76/2.

<sup>34</sup> el-Mü'minûn, 23/12-14; el-Hacc, 22/5; el-Mü'min, 40/67; en-Necm, 53/46.

<sup>35</sup> İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/321; Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/358.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>37</sup> el-Enbiyâ 21/35.

<sup>38</sup> el-A'râf 7/168.

<sup>39</sup> Tâhâ 20/131.

<sup>40</sup> el-Enfâl 8/28; et-Tegâbün 64/15.

<sup>41</sup> ez-Zümer 39/49; el-Cin 72/17.

<sup>42</sup> Tâhâ 20/40.

<sup>43</sup> et-Tevbe 9/126; el-Hac 22/11.

<sup>44</sup> el-Mülk 67/2.

<sup>45</sup> Kur'an'daki imtihan konuları için bk. Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, 199-317.

İmtihan temasının çokça yer edindiği yerlerden biri de hadis metinleridir. Aslında hadislerde söz konusu edilen imtihan mevzusu Kur'an'daki bağlamdan ayrı bir olgu değildir. Bilakis her ikisi birbirini tamamlayıcı ve tevil edici mahiyette bir bütünün farklı parçaları hüviyetindedir. Hz. Peygamber (s) müminlerin çeşitli belâ ve musibetlerle karşılaşabileceğini ve bu imtihanlar karşısında vakar ve metanetini koruması ve sabırlı olması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>46</sup>

Hadis metinlerinde Allah'ın sevdiği kullarını zaman zaman çeşitli musibetlerle imtihan edeceği belirtilmekte,<sup>47</sup> en çetin musibetlerle peygamberlerin muhatap olduğu haber verilmektedir.<sup>48</sup> Müminlerin imtihan sürecinde karşılaştıkları musibet ve sıkıntılar, çekilen acılar karşısında Yüce Allah'tan ecir kazanacakları bildirilmektedir.<sup>49</sup> Ayrıca her türlü yorgunluk, hastalık, gam, tasa, keder ve ezadan ayağına diken batmasına kadar müslümanın başına gelen her türlü musibet ve sıkıntının günahlara keffâret olacağı müjdesi verilmektedir.<sup>50</sup>

### 3. İmtihan Olgusu Nasıl Okunmalıdır?

İslam inancının en temel iki kaynağı olan Kur'an ve sünnet, insanın çeşitli olgularla imtihan edileceğini dermeyeran etmektedir. Yukarıda bu metinlerin bir kısmına işaret edildiği için tekrar tekrar aynı metinlere atıf yapmak imtihan gerçekliğini hatırlatmaktan öteye geçmeyecektir. Ayrıca ilgili bütün metinleri tek tek ele alıp tahlil etmek bu çalışmanın maksat ve sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple inanan her ferдин kabul ettiği bir gerçeklik olan imtihan fenomenine hayat serüveninde bir anlam vermek ve aşkın olanı baz alarak imtihanı akıl düzleminde bir zeminde anla(t)maya çalışmak araştırmamızın hedefine daha uygun düşecektir.

İmtihan edilmeyi nasıl okumak gerekir? Allah'ın imtihan etmesi, O'nun çeşitli zaman ve mekânlarda kulun yaşam alanına yaptığı bir çeşit özel müdahale midir? İmtihan, özel bir müdahale değilse naslardaki "imtihan ettik, ediyoruz, edeceğiz" türü beyanları nasıl okumak gerekir? Her ferдин farklı ve karmaşık bir imtihan gerçeğiyle yüzleşmesi mahza ilahî midir yoksa kendi tercihlerinin bir sonucu mudur? Bu ve benzeri sorulara dair verilebilecek tatmin edici cevaplar aynı zamanda "niçin imtihan ediliz?" sorusuna da dolaylı olarak malzeme oluşturacaktır.

<sup>46</sup> Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah Buhârî, *Sâhibu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühre b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Cenâiz", 31, 41; "Ahkâm", 11; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-Sabîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Cenâiz", 8; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 19/326, 443; 21/7; 36/562.

<sup>47</sup> Buhârî, "Merda", 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Zühd", 57; İbn Hanbel, 12/175.

<sup>48</sup> Buhârî, "Merda", 2,3; İbn Hanbel, 45/10; Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 12/227, 230.

<sup>49</sup> Tirmizî, "Cenâ'iz", 36; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Sünenü'n-Nesâi*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuâtü'l-İslamiyye, 1986), "Cenâ'iz", 22.

<sup>50</sup> Buhârî, "Merda", 1; Müslim, "Birr", 49-52; İbn Hanbel, 13/397; 14/147; 17/226; 18/35, 294.

İmtihanla irade arasında birbirini tamamlayan ya da birinin varlığı diğerini gerektiren zorunlu bir ilişki vardır. Bu ilişkinin inananlar bağlamında Allah'a izafe edilmesi kulun hayat mücadelesindeki yükünü hafifletmeye, ona ruhi bir dinginlik ve destek vermeye racidir. Zira hayat ve içindeki bütün olgular bizzat imtihanın kendisi en azından parçasıdır. İnsanın tek başına hayattaki bütün olguları göğüslemesi ise son derece zordur. İmtihanın görünen yüzünde birincil etken irade ve tercihler olsa da bu fenomeni mahza irade ve tercihler üzerinden okumak nakıs bir yaklaşım olacaktır. İradi tercihlerin çokça zikredilme sebebi imtihan olgusundaki etkenler zincirinin başında yer almalarıdır. Bir başka ifadeyle söz konusu etkenler zincirinin anlamaya dönük görünen kısmı iradi tercihlerdir. İradi tercihlerin arkasında bireysel ve toplumsal birçok etken yer almaktadır. Örneğin çevre ve bununla ilişkili duygu, sezgi ve alışkanlıklar, atalardan tevarüs eden gelenek, soyla intikal eden kalıtım, sosyo-kültürel yapı, toplumsal statü, bireysel ve toplumsal olarak karşılaşılan sıkıntılar gibi son derece girift karakterli birçok etken bunlardan bazılarıdır. Dolayısıyla bütün bunlar irade üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmakta; iradi tercihler de ancak imtihan olgusu üzerinden okunmakla sağlıklı bir zemine oturmaktadır. Bu etkenler zincirini ve irade üzerindeki tesirini dikkate almadan imtihan olgusunu sağlıklı değerlendirmek son derece zordur. İmtihanın metafizik tarafa bakan yüzü ise bu zorluğu daha da belirgin hale getirmektedir. Binâenaleyh imtihan ne mahza metafizik bir dayatma ne de sadece deterministik bir olgudur. Bundan mütevellid tek taraflı ve mezkûr etkenler zincirini dikkate almadan yapılacak her mütalaa nakıs kalacaktır. Ayrıca konunun biraz netameli biraz müteşâbih bir özellik arz etmesi tek başlık altında ele alınmasına engel olmaktadır ki bu bir karmaşıklığa da sebep olabilir. Bundan mütevellid konuyu birkaç kısa başlık altında incelemek daha sağlıklı olacaktır.

### **3.1. Allah Tasavvuru ve İmtihan**

Yüce Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları konularındaki kelami tartışmalara girmek bu araştırmanın sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple burada sadece imtihanla ilişkili olarak bazı hususlara değinilecektir. İmtihan gerçeğinin anlaşılması öncelikle "doğru" bir Allah ve insan tasavvuruna bağlıdır. İnsan, hem kendisi hem de diğer varlıkların olmaları gereken konumlarına dair doğru bir telakki geliştirdiğinde aynı zamanda duyular ötesi olan aşkın bir varlık tasavvuruna zemin hazırlamış olacaktır. Bir başka ifadeyle varlık hiyerarşisine dair geliştirilecek doğru bir tasavvurla Allah, insan ve diğer bütün varlıklar kendi öz değerlerine uygun bir zeminde konumlandırılmış olacaktır. Aksi durumda yani hiyerarşi bozulduğunda oluşacak en basit sonuç insanın içinden çıkamayacağı inanç bazında kaotik bir bunalım olacaktır. Çeşitli dönemlerde ortaya çıkan paganist kültürler bu kaotik durumun bir tezahürüdür.

İslam inanç sisteminin en başat konusu Allah'tır. Kur'an muhtevasında Allah yalnız üstün varlık değil aynı zamanda "var demeye layık" yegâne gerçek varlıktır. Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır ve insan dâhil bütün varlıklar O'nun yaratıkları olup, O'ndan aşağıdır.<sup>51</sup> Ancak bununla beraber Kur'an, Allah'ın varlığını tartışmaya açarak bir ispat yoluna gitmez. Çünkü O'nun varlığı ispat vasıtalarına ve tartışmaya mahal bırakmayacak derecede açıktır.<sup>52</sup> Allah'ın varlığına dair deliller insanın farklı yönlerine yönelik olmakla beraber anlamlandırma açısından insanın aklına hitap eder. Bir başka ifadeyle insanın duygu, düşünce ve hislerinin her birine dönük farklı deliller vardır ama bunların analiz edilmesi, bu analizlerin senteze dönüştürülmesi ve önermelere konu edilmesi mantık ve akıl düzleminde gerçekleşir. Dolayısıyla Kur'an sadece akla hitap etmez; akılla beraber duygu, his, vicdan gibi birçok fenomene dönük hitaplar içerir. Ne var ki hepsine dair anlamlandırma, değerlendirme, analiz etme, mantıklı önermeler kurma akılla gerçekleşir.

İnsan en küçük yapısından en büyüğüne kadar kâinatı dikkatle incelediğinde her şeyin aşkın bir varlığa işaret ettiğini görecektir. Akıl, dalgalı ve fırtınalı bir denizde yük dolu bir geminin kaptansız olarak, doğru seyretmesini imkânsız gördüğü gibi bu âlemin de yaratıcı olmadan mevcudiyetini imkânsız görür.<sup>53</sup> Allah'ın varlığına işaret eden bütün deliller ancak selim fitrat sahipleri tarafından görülebilir. Zira insan, potansiyel olarak dine yatkın bir tabiatta; Allah'ın rububiyet ve ulûhiyetini tanıyıp kabul edecek bir cibilliyette yaratılmıştır.<sup>54</sup> Bu yaratılış insan ile hak din arasındaki uyuma işaret etmektedir. Öyle ki insan, yanlış bir itikad telkin edilmeksizin kendi haline bırakılsa Allah'ın, kendisi üzere yarattığı tabiatı/fitratı onu tevhide götürecektir.<sup>55</sup>

İnsan, Allah'ın mutlak hâkim ve her şeyin yaratıcı olduğunu;<sup>56</sup> bir şeyin varlık bulması için ona "ol" demesinin yeterli olacağını;<sup>57</sup> insanın kendisi de dâhil, zât-ı ilâhiyye dışındaki her şeyin zeval bulacağını, Allah'tan başka ilah olarak tapınılacak, hâkimiyeti aralıksız sürecek, herkesin sığınağı olacak bir varlığın bulunmadığını;<sup>58</sup> Allah'ın merhametlilerin en merhametlisi olup yarattığı varlıklara asla zulüm etmeyeceğini;<sup>59</sup> onların aleyhine tasarruflarda bulunmayacağını kısaca her türlü noksanlıktan münezze ve bütün kemal sıfatlarla da muttasıf olduğunu benimsediğinde aynı

<sup>51</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 82-83.

<sup>52</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan, 2011), 50.

<sup>53</sup> Ahmet b. Hasan b. Sinanüddin Beyazîzade, *İmam-ı Aşam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 40.

<sup>54</sup> er-Rûm 30/30; Buhârî, "Cenaiz", 78; Müslim, "Kader", 22-25.

<sup>55</sup> Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 21/90.

<sup>56</sup> el-En'âm 6/1-3, 102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62; et-Tîn 95/8.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; el-Mü'min 40/68.

<sup>58</sup> el-Kasas 28/88.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân 3/182; el-Enfâl 8/51; Yûsuf 12/64, 92; el-Hac 22/10; el-Mü'min 40/118; el-Fussilet 41/46; Kâf 50/29.

zamanda imtihan olgusunu da metafizik/gaybî bir boyutta sağlam bir zemine oturtmuş olacaktır. Çünkü Allah'ın varlığını, kudretini, tevhidini; esma ve sıfatlarını hakkıyla kabul etmeden ve insanı yaratanın hikmetsiz iş yapmayacağı inancına sahip olmadan imtihanı anlamak mümkün olmayacaktır.

Allah'ın varlığının duyularla algılanacak bir zeminde olmaması yani insanın aşkın olanı duyular âlemine indirgemesinin imkânsızlığı imtihan olgusunun da sadece madde planında değil aynı zamanda metafizik/gaybî bir düzlemde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bir başka ifadeyle iman ve onun temel zemini olan Allah'ın varlığı konusu, "iki kere iki dört eder" türünden kaçınılmaz bir sonuç olsaydı tercihe dayalı bir değer taşımaz, ceza veya mükâfatı gerektirmezdi.<sup>60</sup> İmtihan denilen olgu ise ancak tercihlerin söz konusu olduğu zeminde varlık bulmaktadır.

İmtihan konusu, merkezinde Allah'ın sonsuz güç ve kudretinin olduğu bir tasavvurla mütalaa edildiğinde yol alınabilecek sağlıklı bir zemin bulunmuş demektir. Kur'an'ın çeşitli esma ve sıfatlarla tavsif ettiği Yüce Allah, en yüksek odak kelimedir. Bütün semantik alanlara dolayısıyla bütün sisteme hâkimdir. Derece ve önem bakımından ondan üstün bir kelime yoktur. Kur'an'ın düşünce sistemi, merkezinde Allah olan bir sistemdir.<sup>61</sup> Allah, düşünülebilecek olan sıfat ve fillerin en yücesi ve en mükemmeli ile nitelenmiş olmakla beraber yine de bütün ifade ve tariflerin sınırlamasından aşkın olan tek varlıktır.<sup>62</sup> Kur'an'da tavsif edilen bu ilahi hâkimiyete ait manzara zaman zaman sanki insan sorumluluğu tamamen ortadan kalkıyormuşçasına nihai bir şekilde verilir.<sup>63</sup> İnsan, bu mutlak aşkın varlığı kabul ettiğinde aynı zamanda Allah'ın insanlara emir ve yasak olarak koyduğu her şeyin, (haşa) kendi menfaati için değil; insana dönük menfaatlerin hâsil olması ve zararların önlenmesine dönük olduğunu bilmiş olacaktır. Zira Allah her şeyin sahibi ve maliki olduğu için kendisine menfaat sağlamaya ihtiyaç duymaz.<sup>64</sup> Allah'ın imtihana tabi tuttuğu insanlara isyan-inkar yetisi vermiş olması, Yüce Allah'ın mahlukatı zat-ı ilahiyeye dönük bir menfaat için değil, bilakis insanların menfaati için yarattığını gösterir.<sup>65</sup> Şayet Yüce Allah insanları doğru yola mecbur etseydi, yani tercih hakkı vermeseydi, Allah'ın insanları kendi menfaat ve maslahatı için yaratmış olduğu düşünülebilirdi.

---

<sup>60</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/474.

<sup>61</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, 83.

<sup>62</sup> Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, 49.

<sup>63</sup> William Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytakin (İstanbul: Ebubekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı, 1996), 23.

<sup>64</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/35, 104-105; 6/461.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 6/461; 8/494.

İmtihan ve Allah tasavvuru bağlamında zikredilecek diğer bir husus elest bezmidir. Cenab-ı Hak'ın ruhlar âleminde bütün insanlarla yaptığı bir ahit el-A'raf suresinde (7/172-173) haber verilmektedir: “*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da, 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir. Yabut, 'Bizden önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlar. Biz onlardan sonra gelen bir nesiliz. Şimdi batıluların işlediği yüzünden bizî helâk mi edeceksin?' dememeniz içindir.*” Mezkûr ayet tefsir kaynaklarında iki şekilde tevil edilmiştir: **i)** Söz konusu taahhüd bizzat ruhlar âleminde yaşanmıştır; **ii)** söz konusu vakıa temsili bir anlatımdır.<sup>66</sup> Burada bu görüşlerin ayrıntılarına girmek bu araştırmanın sınırlarını aşacaktır. İlgili geniş tafsilatlara birçok kaynakta ulaşmak mümkündür.

Burada konu bağlamında üzerinde durulması gereken elest bezminin imtihanla ilişkisidir. Keyfiyetinin bilinmemesi veya keyfiyeti hakkındaki ihtilaf bu vakıanın varlığını yok saymaya götürmez. Nitekim keyfiyeti hakkında farklı düşünenlerin hiçbiri bu gerçekliği inkâr etmemiştir. Elest bezminin mecazi bir anlatım olduğunu kabul edenler dahi bu vakıanın gerçekleşmesini değil nasıl gerçekleştiğini tevil etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla -keyfiyeti bilinmese dahi- elest bezminde ziredilen taahhüde iman etmek; bu konuda nassın verdiği haberi kabul etmek iman etmenin bir parçasıdır. Ancak elest bezmi tamamen gaybî bir konudur. Ve ilahi hitap bu diyalogu Kıyamet günü olası “biz bundan habersizdik” türü bir mazereti önlemek gayesiyle gerekçelendirmektedir. Dolayısıyla bu ahitleşmedeki hitap ve ona verilen ezeli cevap neticesinde Hz. Âdem'den kıyamete kadar gelip geçecek bütün insanlar ruhlar âleminde (veya her bir insan dünyaya gelmezden evvel) Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik ederek kabul etmiş olduklarından büyük bir ahd altına girmişlerdir. Bu suretle ezeli zimmet denilen vasfa yani kendi lehlerinde ve aleyhlerinde olan şeyleri yapmaya ehil olabilme kudretine sahip olmuşlardır.<sup>67</sup>

Bu sözleşmeyi fitrat olarak nitelendirmek de mümkündür. Ancak Cenab-ı Hak'ın bu vakıayı bizzat kendisine izafe ederek anlatmış olması konunun sebep-sonuç ilişkisinden bağımsız bir düzlemde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Zira hem anlatan/haber veren hem de anlatılan olgu gaybî vasfa sahiptir. Gaybî alanı anlamak için akıl düzleminde örnekler/teşbihler kullanmak caizdir. Ancak bu teşbihler gaybî varlık veya olgunun varlığını kabul ettikten sonraki bir aşamadır. Yani iman-tasdik olmadan onu tevil etmek veya keyfiyeti üzerinde fikir yürütmek beyhude bir uğraştır. Zira ne kadar tevil edilirse edilsin aşkın/gaybî olanı tamamen ihata etmek veya ço-

<sup>66</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/623-652.

<sup>67</sup> Celaleddin Karakılıç, “Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Yaratılışı ve Görevleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 11/3 (1972), 158.



zümlemek imkânsızdır. Bu sebeple yaratıcı mutlak güç olan Yüce Allah'a teslimiyet göstermek insan için en selametli yoldur.

İnsan, Allah'ı ve onunla yaptığı elest bezmini kabul ettiğinde ve Allah'ın kozmolojik alan-daki hüküm ve hâkimiyetine ve bu konudaki iradesine boyun eğdiğinde anlayacak ve kabul edecektir ki Yüce Yaratıcı mahza insanın salahına bir düzen tertip etmiş ve imtihan da bu düzenin ayrılmaz ve tamamlayıcı bir parçası olmuştur. İnsan imtihanla elest bezminde verdiği söze sadık olup olmadığını ortaya koymuş olacaktır. Böylece Yüce Allah için malum olan insan için de izhar edilmiş olacaktır. İnsan, imtihanı, yukarıda anlatılan Allah tasavvuruyla ve teslimiyetiyle beraber mütalaa etmediğinde cevabını bulamadığı soru(n)ların pençesinden kurtulamayacaktır. Nitekim aşkın olanı dışlayarak bu soru(n)lara cevap bulacağını iddia eden bütün ideolojilerin vardığı nihayi nokta zandan öteye geçmemiştir.

### **3.2. İnsan, Özgür İrade ve İmtihan**

Kur'an muhtevasının merkezinde yer alan ikinci bir varlık insandır. Bu meyanda o, kâinatın yaratılmış en mükerrem varlığıdır. Son ilahi kitap, insanın yaratılışındaki eşsiz sanata dikkat çekmiş, ilahi irade ona "*kendi rubundan üflemiş*"<sup>68</sup> ve onu "halife"<sup>69</sup> olarak nitelemiştir. Bu meyanda sahip olduğu akıl ve irade başat bir konuma sahip olmakla beraber ondaki muazzam yaratılış özellikleri ve mükerrem varlık olma durumu bunlarla sınırlı değildir. Akıl ve iradenin yanında duygu, vicdan, his, toplumsallık gibi son derece kompleks bir yapının akıl ve iradeyle olan ahengini beraber ele almak gerekir. Kur'an-ı Kerim bir taraftan insanın ilahi kudret tarafından özenle yaratıldığına işaret ederken diğer taraftan onun zaafı olan bir varlık olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>70</sup> İnsanın üstünlük ve yetkinliği ruh planında gerçekleşecektir. İnsan, iyi vasıflarla donanırsa ruhi bakımdan meleklerden daha üstün olacak ve nefsi yüksek makamlara erişecek; eğer kötü vasıflara sahip olursa hayvanlardan daha aşağı seviyelere inecektir.<sup>71</sup> Zira hayvan akıl gücünden ve melekiyet özelliğinden mahrumdur. Bu sebeple hayvanda sadece arzu, şehvet ve heva olduğu için mazurdur. Ama kendisine kâfi gelecek bir akıl ışığına sahip olan insanın, şehvet ve dalalet ateşinde yanmasında kendisini mazur gösterecek hiçbir gerekçe yoktur.<sup>72</sup>

İlahi kitapta insanı konu edinen beyanlar, onun ilahi iradeyi temsil edecek bir kapasitede, sorumluluk alabilecek bir yetide yaratıldığını ancak kendisini hem mükerrem kılacak yüce vasıflara

---

<sup>68</sup> el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72.

<sup>69</sup> el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/30-31; en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzâb 33/72; Sâd 38/71-73.

<sup>71</sup> Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ablâk-ı Alâî* (İz Yayıncılık), 133-134.

<sup>72</sup> Oktay, *Kınalızâde ve Ablâk-ı Alâî*, 134-135.



hem de değersiz kılacak zaafllara sahip olduğuna işaret eder. Kısaca onun fitratında hem faziletlere hem de reziletlere yatkınlık söz konusudur. İnsanın mükerrem kılınmasının yanında kâinattaki sayısız nimetler de onun hizmetine verilmiştir (teshir).<sup>73</sup> Kur'an-ı Kerim sayısız nimetin musahhar kılınmasını aynı zamanda emanet olarak nitelendirir.<sup>74</sup> İnsanla ilgili kullanılan “halife”<sup>75</sup> ve “emanet”<sup>76</sup> kavramlarını bu bağlamda ele almak daha isabetli görünmektedir. el-Bakara sûresindeki “*ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*” (2/30) ayetinin, mülkiyetin kendisine emanet edileceği muhtevasıyla “ben yeryüzünde ona sahip çıkacak birini yaratacağım”<sup>77</sup> şeklinde bir yaklaşım emanet-sorumluluk ilişkisine işaret eden isabetli bir yorumdur.

İnsanın sahip olduğu yetenek ve vasıfları, talip olduğu emanet, kendisine tevdi edilen temsiliyet (halifelik) onun yeryüzündeki varlığını anlamlandıran temel kavramları oluşturmaktadır. İnsanın yaratılışı ve yeryüzünde varoluş hikmeti orayı imar etmek, kendisini yokluktan var eden yüce kudrete kulluk yapmak ve kendisine tevdi edilen halifeliğin sorumluluğunu yerine getirmektir.<sup>78</sup> Söz konusu misyonunu icra ederken karşı karşıya kalacağı ve aşması gereken en önemli engel yine bizzat kendisidir.<sup>79</sup> Zira imtihan olgusunun ve kendi fitratının bir gereği olarak ulvilik ve ulviliğe götürecek meleki yönleriyle onu aşağılar aşağısına sürükleyecek zaafllar insanın önünde bir tercih olarak sürekli karşı karşıya kaldığı hususlardır.<sup>80</sup> Bu sebeple onun kendisini değerli kılması veya aşağılık bir duruma düşürmesi de mümkündür.<sup>81</sup>

İnsan, kendisinin ne olduğunu anlamadan ve kendi yaratılışını temel alarak izlemesi gereken öz amaçları kavramadan onun hayatı ve imtihan olgusunu anlaması mümkün değildir. İslam, insanı tanımını kendinde mündemiç bir varlık olarak yani “insan” olarak ele almaktadır. Böylece o, arzu ve tatminin ağır bastığı hayvani mizaçla, akıl ve ilmin tüm varlığını kapladığı meleki mizacın ortasında (itidal) bir yer edinmiş olur.<sup>82</sup> İnsandaki birleşik unsurlar arasında denge ve ahenk sağ-

---

<sup>73</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>74</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; Yûsuf 10/73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

<sup>76</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>77</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 11-12.

<sup>78</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *eş-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2007), 82-83.

<sup>79</sup> Kutluer, “İnsan”, 22/321.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân 3/14; Hûd 11/9-11; Yûsuf 12/53; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/83,100; el-Enbiyâ 21/34-35, 37; el-Mü'minûn 23/78; el-Mülk 67/23; el-Kıyâme 75/20-21; Abese 80/17, 23; eş-Şems 91/7-10; el-Leyl 92/4; et-Tîn 95/4-6; el-Âdiyât 100/6-8.

<sup>81</sup> et-Tîn 95/4-5.

<sup>82</sup> İsmet Özel, *Üç Zor Mesele* (İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2014), 111.

landığında, unsurlar arasında birlik tesis edilmiş olur. Unsurlar arasındaki bu birlik vahdet sıfatından dolayı hakiki bir olan Yüce Allah'a daha fazla yakınlaşmayı sağlar.<sup>83</sup>

İnsan, mahza maddi/tinsel ve hayvani evsafıta bir olgu değil aynı zamanda aşkın olana dönük ulvi yönü olan farklı istidatta bir gerçekliktir. O, kendisini sadece madde boyutunda bir varlık olarak mütalaa ettiğinde boğuşacağı en büyük problem ruhi çoraklık ve anlamsızlık olacaktır. Var olmanın, buna bağlı olarak hayatın anlamsızlaşması, sonuç olarak insanı hem varoluş hem de hayat yönünden meta-fizik bir değer (eşref-i mahlukât) olmaktan çıkarıp sıradan bir fizik nesnesi (esfel-i sâfilîn) derekesine indirgemek demektir.<sup>84</sup> İnsanın böyle bir derekeye düşmemesi nasıl mümkün olacaktır? İmtihan bu süreç için ne ifade etmektedir? İnsanın yaşadığı sürecin ve imtihan olarak tesmiye edilen gerçekliğin gerekçesi nedir?

Yukarıda zikredilen soruların cevapları bizzat insanın kendisinde mündemiçtir. Bir başka ifadeyle imtihan denilen olgu insanın dışından bir vakıya değil; bizzat insanın kendisi ve sahip olduğu iradesi imtihanın gerekçesidir. Yani imtihan ile insan arasında iltizami bir delalet vardır. Seçme özgürlüğü verilen insanın varlığı aynı zamanda imtihanın varlığı; özgür iradeden mahrumiyet imtihanın yokluğu anlamına gelmektedir. Böyle olmak zorunda mıdır? Evet, bizzat özgür iradenin varlığı imtihan olgusunun gerekçesidir. Zaten imtihanın irade sahibi olanlar için vaki olup; iradeden yoksun veya iradeleri kısıtlı olanları kapsamıyor olması mezkûr yaklaşım için ayrı bir istidlaldir. Dereceleri farklı olsa da canlı varlıklar belli ölçüde zekâ sahibidirler. Ancak aslolan zekâ sahibi olmak değil zekânın aktive edilerek akla dönüşmesidir. Zira zekâ, analiz-mukayese-sentez fonksiyonlarını icra ettiğinde akıl olarak tezahür edip iradeye dönüşecektir. Akıl ve irade, hürriyet elde ettiğinde ise sorumluluk başlayacaktır.<sup>85</sup>

Her nimetin bir külfetinin olması varlığın fitratının cilvelerindedir. Külfetsiz bir nimet imkânı sadece Allah'ın lütfedeceği cennette mümkün olacaktır. İnsan ister yaratıcı olarak Allah'ı kabul etsin ve bu aşkın iradeye teslimiyet göstere; isterse "reddetme" özgürlüğünü kullanarak inkâr yolunu seçmiş olsun her iki durumda "irade-sorumluluk" denklemini yadsıması muhaldir. Çünkü sorumluluk denkleminde yaşanmayan her özgürlük yozlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.<sup>86</sup> Aslında insan özgür bir iradenin yükünü aşkın varlığa teslimiyet göstermekle taçlandırdığında özgürlüğünden hiç bir şey kaybetmeyecek bilakis hayatı anlamlandırmış ve onun yükünü

<sup>83</sup> Oktay, *Kınalıçade ve Ablâk-ı Alâî*, 117.

<sup>84</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Bulmak* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2018), 22.

<sup>85</sup> Zeki Aslantürk, "Sorumluluk Şuurunun Sosyo-Kültürel Arka Planı", *Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet [Kaynağı, Sınırları, Sonuçları]*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 328.

<sup>86</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us, 2009), 147.

Allah ile paylaşmış olacaktır. Zira insanın tek başına hayatın ve getirdiği yükün altından kalkması son derece zordur. Çünkü insan hiçbir zaman kendi kendine yeterli olmamıştır.<sup>87</sup>

İnsanın kimi zaman kendisinin “niçin yaratıldığı, niçin sınındığı” gibi birtakım sorularla boğuşması hatta “elinde olsaydı var olmayı seçmeyeceği” türünden önermeler kurması mümkündür. Ne var ki burada gözden kaçır(ıl)maması gereken husus söz konusu bütün soru ve önermeleri yahut “irade yürütmeleri” (Allah tarafından) kendisine verilen “irade” sayesinde geliştirmektedir. İradesiyle beraber -faraza- tesadüfen var olmuş olsa bile “irade sahibi olayım ama sorumlu olmayayım” denklemi kendi içinde çelişik, varlığın fitratına aykırı ve hiçbir akl-ı selim sahibinin kabul etmeyeceği bir durumdur.

Gerek dini gerekse felsefi düşünce sistemlerinde yaratılış ve insanın varlığı en büyük meselelerden biridir. Her din ve düşünce doktrini insanın ne olduğu, nereden gelip nereye gittiği türünden kadim sorulara cevap bulmaya/vermeye çalışmıştır. İdeolojik bilgi yollarının hayatta olan bazı şeyleri çözmeleri mümkündür ama bütünüyle insanı anlamaları asla mümkün olmamıştır -ki olsaydı bugün hala bu meseleleri konuşuyor olmazdık-. Bu tür araştırma teorileri, insanı bütünüyle anlayıp çözdüklerini iddia ettikleri takdirde -ki hepsi bunu yapıyor- gerçekte insanı kaybederler ve bu (ideolojik) teorilere inananlarda insan şuurunu ve neticede bizzat insanlığı sönüşün hududuna getirirler.<sup>88</sup> Nihayetinde aşkın bir kaynağa başvurmadan yani dini anlatılardan destek almadan insanın kadim soru(n)larına çözüm geliştirme çabaları hüsrana sonuçlanmaya mahkûmdur. Ancak burada dikkat edilecek önemli bir husus da başvurulacak dini kaynağın sahih, tahrif edilmemiş ve insanın eline bırakılmamış olması gerekir. Bir başka deyimlemeyle insanın yürüdüğü yolun “müstakim” olması gerekir.

Kur'an-ı Kerim -ki Allah'ın insanlığa son hitabıdır- insanın kadim sorularının tek bir doğru cevabının olduğunu haber verir: Oluşun yegâne kaynağı Yüce Allah'tır; varlık, Allah'ın insana bir lütfudur.<sup>89</sup> Allah insana o kadar lütüfkâr davranmakta ve ona ayetler/işaretler şeklinde o kadar çok nimet ve ihsan göndermektedir ki insanın bunlara vereceği tek bir doğru cevabı vardır: O'na nankörlük etmeyip şükretmek.<sup>90</sup> Yine de Allah -insana yakışan kulluk etmek olsa da- hiçbir irade sahibini ilahi iradeye boyun eğme konusunda icbar etmemiştir. Çünkü Allah insanı insana hürriyetiyle birlikte hediye etmiştir. Ve bu meyanda insan ne kadar hürse Tanrı da o kadar kesindir.<sup>91</sup> Allah'ın her şeye kâdir olması veya bütün varlığa dair iradesinin (tekvîni) olması “insanı mecbur bırakma-

---

<sup>87</sup> Karl Jaspers, *Felsefeye giriş* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 77.

<sup>88</sup> Jaspers, *Felsefeye giriş*, 77.

<sup>89</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, 139.

<sup>90</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, 270.

<sup>91</sup> Jaspers, *Felsefeye giriş*, 76-77.

“sınırsız dileyebilmesi” anlamına gelmez.<sup>92</sup> Ayrıca bir şeyin o şekilde gerçekleşmesi, Allah Teâlâ’nın o şeyi o şekilde gerçekleşmesini arzu ettiği ve bundan razı olduğu anlamına gelmez.<sup>93</sup> İmtihan temasıyla bir yandan bu vakıanın insan üzerinde bırakacağı psiko-sosyal boyutun bir kaos ve ümitsizliğe dönüşmesi engellenirken diğer yandan olumlu veya olumsuz her vakıanın hayat mücadelesinin bir parçası olduğu izhar edilmektedir. Kur’an bir taraftan çeşitli olgularla imtihana vurgu yapıp<sup>94</sup> insanların başına gelen her şeyin Allah’ın izin ve iradesi dâhilinde olduğunu<sup>95</sup> beyan ederken diğer taraftan “başımıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarımız yüzündendir...”<sup>96</sup> diyerek hem irade hürriyeti-sorumluluk ilişkisini hatırlatmakta hem de “Allah’a rağmen” bir oluşa imkân tanımamaktadır.

Yüce Allah, insana karşı ahlaki bir biçimde hareket eder. Bu, O’nun adaleti ve iyiliği gereğidir. İnsanın da buna ahlaki bir şekilde cevap vermesi gerekir.<sup>97</sup> Ancak Allah, insanın vereceği bu cevap konusunda doğruyu seçmesi için uyarılar yapmakta fakat her halükarda onun cevabının kendi hür iradesiyle olmasını arzu etmektedir. Aslında O, sonsuz ilmiyle insanın ne cevap vereceğini de bilmektedir, fakat kendi ezeli ilminde malum olanı nezaketle insana da gösterme lütfunda bulunmaktadır.<sup>98</sup> Zira imtihan vasıtasıyla kulun haline muttali olmak Allah hakkında tasavvur olunamayacak bir olgudur.<sup>99</sup>

Yüce Allah’ın insana biri müstakim diğeri eğri-büğrü olan iki yol göstermesi yine O’nun lütfundandır. Allah’ın ayetleriyle (ve işaretleriyle) gösterdiği yol dosdoğru yoldur. Bu demektir ki insan o yolu takip ederse, yol kendisini kurtuluşa ulaştıracaktır. Allah’ın yolu dışındaki bütün yollar eğri-büğrü (عوج) yollardır. Eğri yollar insanı hedefinden saptırır ve Yüce Allah’ın müstakim olan yolundan uzaklaştırır.<sup>100</sup> İşte Allah’ın bir seçenek olarak insana lütfettiği bu yollar karşısında insanın “irade-sorumluluk” denklemindeki bütün davranışları dini anlatıda “imtihan” temasıyla işlenmektedir. İnsanın fıtrata kendi saf halinde Allah’a dönüktür. İnsanın bu fıtrata uygun olanı mı yoksa fıtrata aykırı olanı mı tercih ettiği konusunda göstereceği irade ve bunun sonuçları imtiha-

<sup>92</sup> Murat Sülün, *Kur’an Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 388.

<sup>93</sup> Sülün, *Kur’an Ne Diyor?*, 372.

<sup>94</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>95</sup> et-Tegâbün 64/11.

<sup>96</sup> eş-Şûra 42/30.

<sup>97</sup> İzutsu, *Kur’an’da Allah-İnsan*, 269.

<sup>98</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 4/31; Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl/Tefsirü'l-Hazîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/176; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İryâdü'l-akli's-selîm ilâ meşâya'l-kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/154.

<sup>99</sup> Hamdi Yazır Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 1/490.

<sup>100</sup> İzutsu, *Kur’an’da Allah-İnsan*, 166-167.

nın bizzat kendisidir. Bu aynı zamanda insanın “insan” olmasının bir gereğidir. Zira insan olmak, hürriyet ve Allah’a yönelmek demektir.<sup>101</sup>

İmtihan temasını yukarıdaki bağlamda mütalaa etmek topyekûn bir çözüm müdür? Dini metinlerde imtihan etme olgusunun tekidli lafızlarla Allah’a izafe edilerek kullanımları nasıl anlaşılmalıdır? Şu kadarını ifade etmek gerekir ki imtihan mevzusu biri sonlu, zayıf, kendi kendine yetmeyen sınırlı bir varlık olan insan ile diğeri sonsuz, son derece kudretli, varlığı hiçbir şeye muhtaç olmayan ve aşkın bir varlık olan Yüce Allah arasında gerçekleşmektedir. Bundan mütevellid, imtihanın bir tarafı fiziki âleme diğeri gayb âlemine dönüktür. Gayb ise insanın ancak dini anlatılara ve aşkın kaynaklara başvurarak bir nebze bilgi sahibi olacağı, bu âlemde bütünüyle idrak edilmeye kapalı olan bir alandır. Dolayısıyla ne kadar zihni faaliyet aktive edilirse edilsin imtihanın künhüne külliyyen varmak mümkün olmayacaktır. Ancak zihni faaliyetler dinin anlatılarıyla beraber yürütüldüğünde tamamen çözümezse dahi en azından insanın bu gerçekliği sağlam bir zeminde anlamlandırması mümkün olacaktır. Binâenaleyh son ilahi hitap Kur’an-ı Kerim’deki bazı ayetler üzerinden giderek imtihanı ve bu olgunun tekidli olarak Yüce Allah’a izafe edilmesini mütalaa etmek daha sağlıklı bir neticeye ulaştıracaktır. Ne var ki imtihan temasını konu edinen bütün ayet metinlerini burada tek tek ele almak bu makalenin sınırlarını fazlaca zorlayacaktır. Bu sebeple imtihanı konu edinen ayetlerin tamamını göz önünde bulundurarak iki mevzuyu -belirli ayet metinleriyle beraber- açıklığa kavuşturmak mezkûr temanın anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır. Bu mevzuların birincisi “Allah’ın kullarını imtihan etme” olgusunun nasıl anlaşılması gerektiği; ikincisi ise imtihan edilecek konular bağlamında verilen (korku; açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme; hayır-şer gibi) örneklerin ne ifade ettiği:

**1) Allah’ın Kullarını İmtihan Etmesi Ne Demektir?** Kur’an-ı Kerim’de imtihan olgusu veya imtihan anlamını muhtevî bütün ayetlerde bu gerçeklik Allah Teâlâ’ya isnat edilmektedir. Bu kimi zaman bizzat Zat-ı İlahiyye’nin ismi kullanılarak kimi zaman “biz” şeklinde bir zamirle kimi zaman da meçhul bir siyga ile ve çoğunlukla tekid kalıbı kullanılarak ifade edilmektedir. İmtihanın ve bu mefhuma raci ayetlerin Zat-ı İlahiyye’ye isnat edilmesi nasıl bir anlam ifade etmektedir? Bunu bir iki ayet metni üzerinde mütalaa etmek daha sağlıklı bir neticeye vesile olacaktır:

**i) el-Bakara 2/124:** “Bir zaman Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmişti...” Mezkûr ayette Allah Teâlâ’nın kullarını imtihan ettiği teması bütün dinlerin müntesipleri nezdinde muteber kabul edilen Hz. İbrahim (a) üzerinden ifade edilmektedir. Öyle ki müşrikler dahi onun faziletini kabul edip soyundan gelmiş olmakla şeref duyarlardı. Cenâb-ı Allah

---

<sup>101</sup> Jaspers, *Felsefeye giriş*, 77.

yükümlülüklerini (teklif) mezkûr ayette muhtevastaki genişlik sebebiyle “belâ” lafzıyla ifade etmektedir. Zira bu tür şeyler insan tarafından birer belâ ve mihnet olarak görülür. Örfen insanlar arasında çokça kullanılması sebebiyle Allah’ın emir ve yasaklarını mecazi olarak bu şekilde imtihan/ibtîlâ olarak tesmiye etmesi caizdir.<sup>102</sup> Aslında “ibtîlâ” muhtevastında zorluk olan bir emirle mükellef tutmaktır. Ancak sonuçları bilmeyen kimse için imtihan etmenin bir “araç” olması sebebiyle ibtilâ ile imtihanın müteradif olduğu zannedilmiştir.<sup>103</sup> İmtihanın Allah’a izafe edilmesi mecazi olduğu için ifadede herhangi bir müşkillik söz konusu değildir.<sup>104</sup> Bu bir anlamda Allah’ın kullar arasında cari olan imtihan muamelesine benzer bir şekilde kullarına muamele etmesidir.<sup>105</sup> Binâenaleyh aslında “Allah’ın kulunu imtihan etmesi” mecazi bir anlatım olup “Allah’ın, kula kendi isteği ile kulun isteği arasında bir seçim yapma imkanı vermesi” anlamını ifade etmektedir.<sup>106</sup>

“Birini bir şeyle imtihan etmek” mefhumu iki muhtevaya sahiptir: **i)** İmtihan edenin imtihan aracılığıyla imtihan edilen kimse hakkında bilmediği bir bilgiyi elde edip onun haline vakıf olması; **ii)** İmtihan edilenin kalite ve değerini ortaya koymak. Birincisi Allah hakkında caiz olmayıp O’nun sonsuz ilmiyle bağdaşmaz. İkincisinde ise Cenab-ı Allah imtihan aracılığıyla kulların değer ve kıymetlerini yine kullara göstermiş olur.<sup>107</sup> Allah Teâlâ’nın kullarını imtihan etmesi onların hallerini öğrenmek için değil; durumlarını onlara göstermek içindir.<sup>108</sup> Aksi takdirde imtihan olgusunun Allah’a izafe edilmesi caiz olmaz, zira ezelden ebede kadar bütün bilgiler sınırsız bir şekilde O’nun nezdinde malumdur.<sup>109</sup>

**2) İmtihan Konuları Bağlamında Zikredilen (Korku; Açlık; Mallardan, Canlardan ve Ürünlerden Eksiltme; Hayır-Şer, Hasene-Seyyie gibi) Örnekler Ne İfade Etmektedir?** Kur’an-ı Kerim insanların gerek fert gerek toplum bazında korku, açlık, mallardan, canlardan ve mahsullerden eksiltmeyle,<sup>110</sup> mallar, canlar ve evlat gibi verilen nimetlerle,<sup>111</sup> iyilik ve kötülükle,<sup>112</sup> cihad ve sabırla,<sup>113</sup> sıkıntı, musibet ve savaşlarla,<sup>114</sup> hayır ve şerle,<sup>115</sup> kimin daha güzel ameller yap-

<sup>102</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 4/30-31.

<sup>103</sup> Ebû Saïd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü’t-tenzîl ve esrarü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mara’salî (Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1997), 1/104.

<sup>104</sup> İbn Âşûr, *et-Tahtîr ve’t-temvîr*, 1/701.

<sup>105</sup> Muhammed Tantavi, *et-Tefsîrü’l-vasîl li’l-Kur’ani’l-Kerim* (Kahire: Dâru Nahdati Mısır li’t-Tibâa, 1997), 1/265.

<sup>106</sup> Ebû’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi’i’t-tenzîl* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 1987), 1/183.

<sup>107</sup> Hâzin, *Tefsîrü’l-Hazîn*, 1/76.

<sup>108</sup> Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’an*, thk. Yasir b. İbrahim - Ganîm b. Abbas b. Ganîm (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997), 1/134; Hâzin, *Tefsîrü’l-Hazîn*, 1/161-162.

<sup>109</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 4/31; Hâzin, *Tefsîrü’l-Hazîn*, 1/76; Tantavi, *et-Tefsîrü’l-vasîl*, 1/265.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>111</sup> el-Mâide 5/48; el-En’âm 6/165; el-Fecr 89/15; Âl-i İmrân 3/186; es-Sâffât 37/101-106; el-Kalem 68/17.

<sup>112</sup> el-A’râf 7/168.

<sup>113</sup> Muhammed 47/31.

<sup>114</sup> el-Bakara 2/49; Âl-i İmrân 3/152; el-Enfâl 8/17; el-Ahzâb 33/11.



tığını izhar etmek<sup>116</sup> gibi çeşitli gerekçelerle imtihan edileceğini haber vermektedir. Kur'an'daki bu örneklerin nasıl anlaşılması gerekir? Konuyu ilgili bazı ayet metinleri üzerinden mütalaa etmek daha sağlıklı neticelere ulaştıracaktır:

**i) el-Bakara 2/155:** “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele.*” **ii) el-A'raf 7/168:** “*Biz onları yeryüzünde parça parça topluluklara ayırdık. Onlardan iyi kimseler vardır. İçlerinden öyle olmayanları da vardı. Belki dönüş yaparlar diye de onları güzelliğeler ve kötülükler ile smadık.*” **iii) el-Enbiya 21/35:** “*Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.*”

Yukarıda zikredilen üç ayet imtihan bağlamında ele alındığı zaman, imtihan için muayyen bir alan belirlemenin son derece zor olduğunu ifade etmek gerekir. Ayetlerde açlık, korku, yoksulluk, hayır-şer, hasene-seyyie gibi örnekler zikredilse dahi imtihanın bu muhtevadan ibaret olmadığı aşikârdır. İnsanlar Allah'ın kullarıdır. Allah tüm kulları için farklı birçok imtihan çeşidi yapma hakkına sahiptir.<sup>117</sup> Ayrıca el-A'raf sûresinde kullanılan hayır-şer (2/168) ile el-Enbiya (21/35) sûresindeki hasene-seyyie kavramları hayattaki bütün olguları ihtiva edecek şekilde kuşatıcıdır. Dolayısıyla imtihanı özel bir konu veya alan olarak değil insana verilen irade mukabilinde hayatın tamamı olarak görmek daha isabetli görünmektedir. Yukarıdaki ayetler bağlamında İbn-i Abbas'a isnad edilen bir görüşe göre de Yüce Allah müminlere dünyanın imtihan yurdu olduğunu, kendilerinin orada imtihan edileceklerini haber vermektedir.<sup>118</sup> el-Bakara sûresindeki imtihanla ilgili ayetin (2/155) öncesinde Allah Teala şeriatını tamamlamayı nimetini tamamlama (2/150) olarak haber vermektedir.<sup>119</sup> Şeriatın ikmalıyla verilen nimet de şükürü gerektirir. Dolayısıyla Yüce Allah tamamlanan şeriat nimetini tatbik edip şükürünü eda etmenin ancak birtakım sıkıntılara göğüs germekle mümkün olacağını da haber vermiş olmaktadır.<sup>120</sup>

Cenab-ı Allah'ın çeşitli örnekler üzerinden kulların karşılaşacakları farklı olguları imtihan olarak tesmiye edip haber vermesi, bu vakıaların vuku bulmadan evvel ilmi ilahide mevcut olduğunu göstermektedir. Yüce Allah her şeyi olduğu gibi bilmektedir; imkânı imkân olarak, aktüel aktüel olarak bilmektedir. Yani olup biten her şey Allah Teâlâ'nın zaman dışı ilminde malumdur

<sup>115</sup> el-Enbiya 21/35.

<sup>116</sup> el-Kehf 18/7; el-Mülk 68/2.

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehlî's-sünne*, 1/597.

<sup>118</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Muessestü'r-Risâle, 2000), 3/219, 22/189; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebi Bekr Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensür fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/376.

<sup>119</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/128-129; Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998).

<sup>120</sup> İbn Âdil, *el-Lübâb*, 3/81.



ancak müminlerde bilkuvve/potansiyel olanın bilfiil/aktüel olmasını murat etmektedir.<sup>121</sup> Fakat buna rağmen Allah'ın imtihan teması üzerinden bunları haber vermesi, bu tür durumlar vuku bulmadan önce kullarını bunlara hazırlamaktır. Zira kulların bu tür vakıaların imtihan teması içinde gerçekleştiğini önceden bilmesi sabretmelerine yardımcı olacaktır.<sup>122</sup> Çünkü insan nefesine, bir şekilde olacağını bilip beklediği durumlar kendisine kolay gelirken; beklemediği olaylar ise daha zor gelir ve kendisinde büyük bir panik ve tedirginliğe sebep olur.<sup>123</sup> İnsan tabiatının hilafına olan her şey böyledir. Bu tür durumlar, alıştırıldığı ve gelişinden önce haber verildiği zaman; insanın ondan habersizken gelmesi durumuna göre onu daha hafif ve daha kolay karşılar.<sup>124</sup> Allah Teâlâ dünyanın ve sahip olduğu çekiciliğin geçici olup zeval bulacağını sadece Zat-ı İlahiyye'nin baki kalacağını haber vermiştir.<sup>125</sup> Bunu bilen insan, karşılaşacağı hastalık, açlık, mal ve can kaybı gibi musibetlere daha kolay göğüs gerebilir.<sup>126</sup> Ayrıca insan tabiatı sıkıntılı durumlarda olayları bazı yaratıklara nispet etmeye ve onları uğursuz saymaya meyillidir. Bu sebeple Allah mezkûr konuyu imtihan teması içinde haber vermiştir ki insanlar hiçbirinin Allah'ın ilim ve iradesi haricinde olduğu vehmine kapılmasınlar, böylece moralleri bozulmasın ve gönülleri huzur bulsun.<sup>127</sup>

Yüce Allah'ın bu döngüyü imtihan teması üzerinden çeşitli olgu ve teşbihlerle anlatması ve neticede sabreden; imtihan olgusunda başarı gösterenlere mükâfat vermesi tamamen onun ayrı bir lütfudur. Aynı şekilde insanların sahip olduğu hayat, sağlık, afiyet ve selamet de insan taraflı bir hak edişin değil Allah Teâlâ'nın lütfunun sonucu olup belli bir süreye bağlanmıştır. İnsanın, imkânların varlığı sebebiyle Yüce Allah'a minnettarlık duyması gerektiğini ve aynı zamanda O'nun bu imkânları alma hakkının da bulunduğunu bilmesi gerekir. Zira kul, sahip olduğu her türlü imkân ve esenlikle beraber Allah Teâlâ'ya aittir. Ancak Allah, lütuf ve keremi sebebiyle kullarına isteme ve emretme hakkı olmayan biri gibi muamele etmektedir.<sup>128</sup> Bu muamele sonucunda da fitratına uygun hareket eden ve iradesini doğru yönde kullananları bir lütuf olarak mükâfatlandırmaktadır. Allah'ın imtihan olgusu üzerinden kullarından başarılı olanları mükâfatlandırması onun lütfü; başarısız olanları cezalandırması ise varlıkla ilgili -haber verdiği yasaları gereğince- adaletidir. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki zât-ı ilahiyye imtihan da dâhil olmak üzere hiçbir konuda bir cebir altında değildir. O, kullarını sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak hayat serencamını imtihan düz-

<sup>121</sup> Aydın, "Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihani", 73-82.

<sup>122</sup> Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995), 7/549.

<sup>123</sup> Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Zehretü't-Tejâsir* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 1/470.

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 1/601.

<sup>125</sup> El-Kehf 18/8; el-Kasas 18/8; er-Rahmân 55/26-27.

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 1/597.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 1/601.

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü eblî's-sünne*, 1/597-601.

leminde değerlendirip karşılık takdir edeceği gibi kullarının hayatına özel bir müdahalede bulunarak da imtihan etmeye muktedirdir. Burada yapılan mütalaa hayatın bir gerçekliği olan imtihan olgusunu anlama çabasıdır.

### **Sonuç Yerine**

Hayat serencamında yaşam, zenginlik ve afiyet ne kadar gerçekse; ölüm; fakirlik ve hastalık da hayatın kendi tabii döngüsünün bir gerçeğidir. Kâinat ve içindekilerin tamamı Yüce Allah'ın mülkü olup insan, bu döngüye dâhil olma konusunda seçme hakkına sahip olmasa da -dâhil olduktan sonra- varlıkla ilgili düzene uygun hareket etme veya etmeme hürriyetine sahiptir. İnsanın sahip olduğu bu hürriyetini kullanması imtihan sürecinin kapısı mesabesindedir. Zira imtihan gerçekliğine dâhil olması ancak özgür bir iradeyle mümkün olacaktır. Yani yaşam ve özgür irade, imtihan denilen olgunun doğal vuku sebebi ve birbirinin mütemmimidir. Ancak özgür irade denilen olgu nötr bir gerçeklik değil; kalıtım, gelenek, toplumsallık, duygu gibi farklı faktörlerin etkilediği bir karaktere sahiptir. Bu etkenler zincirinin en başında ve görünen yüzünde irade olduğu için ona çokça atıf yapılmakta ve sorumluluk-imtihan mevzusu irade ekseninde mütalaa edilmektedir.

İmtihan olarak tesmiye edilen olgu çok çeşitli olup hayır-şer, iyilik-kötülük, varlık-yokluk, sağlık-hastalık, güzellik-çirkinlik, fakirlik-zenginlik, hayat-ölüm gibi insan için hem olumlu hem de olumsuz bütün olguları kısaca tüm hayatı kuşatan bir kavramdır. İster olumlu ister olumsuz olsun kul-imtihan ilişkisi onun iradesiyle seçtikleri konusunda samimi olup olmadığının izhar edilme aşamasıdır. Bu aşamada imtihan, kulun yaşadığı hayatın başka bir tesmiyesi gibidir. Bu serüvende her ne kadar yaşanan bir takım sıkıntılar ilahi irade tarafından imtihanla ilişkilendirilerek ele alınıyor olsa da; imtihan olgusu Yüce Allah'ın kulun hayatındaki özel bir müdahalesinden daha çok kulun kendi tercihlerinin sonuçlarının anlamlandırılması; duygu, düşünce ve akılla muazzam bir ahenge sahip fitratın gereğinin iradeyle ilişkili olarak sebep-sonuç ilişkisi bağlamındaki bir yansıması gibi durmaktadır. Yani imtihan sürecini, ilahi iradenin kulun hayatına yaptığı özel bir müdahaleden daha çok -ki Allah'ın böyle bir takdirine mani yoktur- kulun iradesiyle bağlantılı olarak yaşadıklarının ilahi irade tarafından anlamlandırılması olarak okunması daha isabetli durmaktadır. Bundan olsa gerek ki imtihan ve onun mihnetine sabretmekle her ne kadar müminlerin günahları affedilip dereceleri yükseltile bile Allah'tan mihnet değil, afiyet talep edilir. Mihnete sabır her esen rüzgârın önündeki bir yaprak olmak değil; gerekirse rüzgâra direnip yıkılmamanın ve Allah'a rağmen/harici bir arayışa girmemenin insana yaraşır mücadelesidir. Bu süreçte yaratma ve var olma açısından Allah'a rağmen hiçbir oluşun mümkün olmaması yönüyle her şey Allah'tandır ama sorumluluk eksenine dâhil olan vakialarda etkin unsur kulun tercihleridir. Mamafih hayatın tabii

süreci içinde olumlu veya olumsuz tüm olguların birtakım zorluklarının bulunduğu ama hiçbirinin Yüce Allah'tan bağımsız olmadığı gerçeğinin “imtihan” fenomeniyle ifade edildiğini söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle Allah, mihnet yüklü yaşam arenasında kulunu yalnız bırakmamakta ve bu süreçte iradesini fitratına uygun bir şekilde kullananları -ilahi bir lütuf olarak- mükâfatlandırmakta; gönderilmiş bütün uyarıcı ve işaretlere, verilen akıl ve iradeye rağmen fitrata muhalif davrananları ise -adalet prensibi çerçevesinde yaptıklarının karşılığı olarak- cezalandıracağını haber vermektedir. Böylece Allah'ın ilim ve iradesinde malum olan, kullar nezdinde de bilfiil izhar edilmiş olmaktadır.

İmtihan teması, hem insanın inancı ve fiilleri konusunda ne kadar samimi olduğunun tespiti hem de varlığın ve hayatın anlamsızlık gibi kısır bir döngüye dönüşmemesi için elzemdir. Zira özgür irade ile sorumluluk arasında zorunlu bir delalet vardır. Her ne kadar insan, “irade etmek” dâhil sahip olduğu tüm imkânlarla Allah'ın lütfetmesiyle sahip olmuş ve Allah, sanki kullar üzerinde bir emretme ve isteme hakkı yokmuş gibi davranıp insandan gönüllü bir teslimiyet göstermesini arzu etmiş olsa da insanın, Allah'ın verdiği iradeyle O'nun mülkiyetinde ve O'nun sayesinde sorgulama ve irade etme imkânı bulduğunu unutmaması gerekir.

İmtihan sürecinin mihnetlere gebe olduğu; yaşanan bütün nimet ve nikmetlerin imtihan olgusuyla ayet ve hadislerde Yüce Allah'a isnat edilmesi ve bu sürecin hem vuku bulmadan haber verilmesi hem de mezkûr süreçte kulların gösterdiği davranışlar mukabilinde Allah tarafından bir mükâfat veya cezanın takdir edileceği gerçekliği, gerek bu dünyada gerekse ölüm ötesi hayatta insanın saadetine dönük, birçok hikmete mebni, insan iradesinin dışlanmadığı ilahi bir programın ve mahza ilahi bir lütfun tezahürüdür.

Konu bağlamında şunu da ifade etmek gerekir ki imtihan olgusunun bir tarafı kullara diğer tarafı aşkın varlığa dönük olup yani gayb tarafı olan bir vakıa olduğu ve bu sebeple külliyen anlamlandırılmayacağı unutulmamalıdır. Binâenaleyh sağlam bir dini öğretiden yardım almadan beşeri sistemlerin onu çözmesi neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla insan için en selametli yol imtihan temasıyla tavsif edilen hayat serencamında kendi varlığı ile aşkın varlığı tanımaya çalışarak kendi kendine yetmeyeceğini kabul edip ilahi iradeye teslimiyet göstermektir.

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

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

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

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfhebes li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Askeri, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Furukü'l-lugaviyye*. Kâhire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', ts.
- Aslantürk, Zeki. "Sorumluluk Şuurunun Sosyo-Kültürel Arka Planı". *Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet [Kaynağı, Sınırları, Sonuçları]*. ed. Bedreddin Çetiner. 327-360. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Aydın, Hüseyin. "Allah'ın Zaman Dışı Bilgisi ve İnsanın İmtihanı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 71-88.
- Beyazîzade, Ahmet b. Hasan b. Sinanüddin. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-imân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*. thk. Muhammed A. Mara'salî. 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. "İmtihan". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003), 133-160.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sâhibu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Buladı, Kerim. "Kur'an Çerçevesinde Hayat ve İmtihan". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 21 (2011), 65-94.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâb tâcu'l-luga ve sıhâbu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdül-gafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- Çağrı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Zebretü't-tefâsir*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Ezherî, Muhammed b. Muhammed. *Tebzîbu'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kendini Bulmak*. İstanbul: Papersense Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-mubît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us, 17. Basım, 2009.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadî. *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl/Tefsirü'l-Hazîn*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Alî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. 6 Cilt. Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mûkerrem bin Ali Ebû'l-Fadl Cemâleddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İşler, Emrullah. "Fitne Katilden Beter mi? -Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu-". *İslâmiyât* 2/2 (1999), 137-153.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah-İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Jaspers, Karl. *Felsefeye giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.

Karakılıç, Celeleddin. “Kur’an-ı Kerim’e Göre İnsanın Yaratılışı ve Görevleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 11/3 (1972), 157-160.

Karaman vd., Hayrettin. *Kur’an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Kaya, Süleyman. *Kur’an’da İmtihan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2003.

Kefevî, Ebü'l-Beka. *el-Külliyyât mu‘cem fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.

Kutluer, İlhan. “İnsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. *el-Câmiu’s-Sabîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.

Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *Sünenü’n-Nesâi*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü’l-Matbuâtî’l-İslamiyye, 1986.

Oktay, Ayşe Sıdıka. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ablâk-ı Alâî*. İz Yayıncılık.

Özel, İsmet. *Üç Zor Mesele*. İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2. Basım, 2014.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1. Basım, 1992.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *ez-Zerîa ilâ mekârimi’s-şerîa*. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2007.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1999.

Sem‘ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî. *Tefsîru’l-Kur’an*. thk. Yasir b. İbrahim - Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1. Basım, 1997.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Sülün, Murat. *Kur’an Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?* İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.

Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyeri.



- Edvâü'l-beyân fî t'zâbi'l-Kur'ân bi'l-Kur'an*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan, 2011.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tantavi, Muhammed. *et-Tefsirü'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim*. 15 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır li't-Tibâa, 1997.
- Temiz, Bilal. "Kur'ân'a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 251-268.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Watt, William Montgomery. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: Ebubekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı, 1996.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mümtehine Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 562. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**“Mennâ ‘un li’l-Hayr” Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur’ân’ın Türkçe Meallerinde Sebep Olduğu Çeviri Problemleri**  
*The Translation Problems Caused by the Meaning Contractions in the Qur’ân Translations in the Context of the Statement “Mannâ ‘un li’l-Khayr”*

**Mehmet Ali ÇALGAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant professor, Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences,  
Basic Islamic Sciences, Department of Hadith  
Adıyaman, Turkey  
mehmetcalgan@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5780-5067>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 16/07/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 08/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Çalgan, Mehmet Ali. ““Mennâ ‘un li’l-Hayr” Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur’ân’ın Türkçe Meallerinde Sebep Olduğu Çeviri Problemleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 828-850.  
<https://doi.org/10.31121/tader.972487>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in manasının ve maksadının Müslümanlarca en doğru bir şekilde anlaşılabilmesi hiç şüphesiz en büyük öneme sahip bir meseledir. Bu makalede Arapça'da aslı mana olarak “vermemek” manasına sahip olmakla beraber Türkçe'de anlam daralmasına maruz kalarak bu manasını kaybetmiş olan “men etmek” kelimesini içeren “mennâ'un li'l-hayr” tabirinin Türkçe Kur'an meallerinde nasıl çevrildiği incelenmiştir. Kâf sûresi 25. ayet ve Kalem sûresi 12. ayette geçen bu tabirin incelenen altmış adet Türkçe mealin sadece birisi hariç tümünde “hayra/iyiliğe engel/mâni olmak” şeklinde anlamlandırıldığı görülmektedir. Öte yandan, incelenen yirmi beş tefsirin tümünde söz konusu tabirin “kişinin üzerinde zorunlu olan mâlî vecibelerini yerine getirmemesi, malını esirgemesi, cimrilik yapması” şeklinde bir manaya sahip olduğuna değinilmiş, bu tefsirlerin bir tanesi dışında tümünde mezkûr mana, ya bu tabir için sunulan tek izah olmuş ya da bu tabir için tercih edilen birinci görüş olarak takdim edilmiştir. Hatta bazı tefsirlerde anılan tabirin “hayra engel olmak” şeklinde izahının bağlamsal ve dilsel açıdan mahzurlu olduğu açıkça ifade edilmiştir. Çalışmamızda Kâf sûresi 25. ayet-i kerimenin Türkçe mealler ve tefsirlerde nasıl izah edildiği incelenmiş ve Türkçe mealler ve tefsirler arasında bahsi geçen izah farklılığının sebepleri araştırılmıştır. Çalışmada vurgulanan anlam daralması probleminin bir başka yansımasının Mâûn sûresi 7. ayet-i kerimenin Türkçe meallerdeki çevirisinde görüldüğü de tespit edilmiştir. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde “men etmek” kelimesinin farklı kullanımları detaylı biçimde araştırılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de “vermemek” manası ile sınırlı sayıda kullanılan mezkûr kelimenin hadislerde bu manasıyla kullanımına dair pek çok örnek tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Hadis, Meal, Anlam Daralması.

## Abstract

Understanding the meaning and purpose of the Qur'ân in a correct way is of utmost importance for the Muslims. In this article the translation of the statement “Mannâ'un li'l-Khayr” which includes the word “mana'a” that has as its original meaning “not to give” in Arabic but lost this meaning in Turkish as a result of meaning contraction is examined. This statement which is included in 25<sup>th</sup> verse of the surat Qâf and 12<sup>th</sup> verse of the surat al-Qalam is given the meaning of “preventing the good” in the sixty Qur'ân translations which have been examined except one. On the other hand, it has been found that in the twenty five tafsirs that have been studied this statement is explained as “not to perform the obligatory financial duties on a person, to be stingy” and this explanation has either be the sole explanation given for this statement or the primarily preferred explanation for this statement. Even in some tafsirs the explanation as “preventing the good” has been criticized openly for linguistic and contextual reasons. In this study, the explanation given for the 25<sup>th</sup> verse of the surat Qâf in Turkish Qur'ân translations and tafsirs has been examined and the reasons for the difference in the explanation between these two sources have been analyzed. Furthermore, various usages of the the word “mana'a” in the Qur'ân and the ḥadîth has been extensively investigated. Many examples for this word which has a limited number of occurrence in the Qur'ân has been found in ḥadîths with the meaning of “not to give”.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Ḥadîth, Qur'ân Translation, Meaning Contraction.

## Giriş

Diller arasında geçişte anlam daralmasına uğrayan kelimeler tercüme faaliyetinde önemli yanlışlıklara sebep olabilmektedir.<sup>1</sup> Anlam daralması olgusunu somut bir örnekle izah etmek gerekirse, Arapça'da “vermemek”, “himaye etmek” ve “engellemek” manaları bulunan *men etmek* kelimesi,<sup>2</sup> Türkçe'de bu üç mana içinden sadece engellemek manası ile bilinmektedir. Halbuki aslında

<sup>1</sup> Bu konuya dikkat çeken iki çalışma için bk. Emrullah İşler, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, *Kur'an ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002), 385-397; Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 141-158.

<sup>2</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), “mene'a”, 8/343-344.

birbiriyle alakalı olan bu üç manadan ilki olan vermemek manası, men etmek kelimesinin aslî manasıdır, ancak bu mana Türkçe’de hiç bilinmemekte ve kelime bu manası ile kullanılmamaktadır. Dikkat edilirse vermemek lâzım (geçişsiz) bir fiil iken, engellemek müteaddî (geçişli) bir fiildir. Bu anlam daralmasından dolayı bazı ayet ve hadislerin tercümelerinde cümlenin bağlamı “vermemek” manasını gerektirirken “engellemek” manası verilmesi şeklinde problemler görülebilmektedir. Örneğin, *الصَّدَقَةِ كَمَا نِعَاهَا، الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ كَمَا نِعَاهَا* şeklindeki hadisin<sup>3</sup> manası “*sadaka konusunda haddi aşan (gereğinden fazla zekat toplayan zekat memuru ya da ailesinin geçimini ihmal edecek kadar fazla sadaka veren kişi), sadaka vermeyen gibidir.*” şeklinde olmalıyken “*Zekatı alırken ve verirken haksızlık yaparak aşırılık yapan zekata engel olan gibidir*”<sup>4</sup> şeklinde hatalı bir şekilde çevirilebilmektedir. Bu çalışmada iki ayet-i kerîmenin çevirisinde benzer bir problemin varlığı incelenecektir.

Kur’ân-ı Kerîm’de *men etmek* kelimesi yukarıda bahsi geçen her üç manası ile de kullanılmıştır.<sup>5</sup> Hadislerde de her üç mananın kullanıldığı örnekler mevcuttur.<sup>6</sup> Kâf sûresi 25. ayetin ve Kalem sûresi 12. ayetin tercümesinde her iki ayette geçen *مَنْعَ لِلْخَيْرِ* ifadesinin “*iyiliği engelleyen*”<sup>7</sup> şeklinde tercümesinin doğru manayı tam yansıtmadığı değerlendirilmektedir. Doğru tercümenin “*malını esirgeyen, üzerindeki mâlî vecibeleri yerine getirmeyen, cimrilik yapan*” şeklinde olması gerektiğini bu çalışmada çeşitli yönlerden ele alacağız. Kâf sûresi 25. ayet *مَنْعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ* şeklinde, Kalem sûresi 12. ayet ise *مَنْعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ آثِيمٍ* şeklindedir. Bu ayetlerde inkârcıların çeşitli hasletleri arasında ism-i fâil formunda “hayırdan men eden” şeklinde harfî çevirisi mümkün olan *مَنْعَ لِلْخَيْرِ* ibaresi geçmektedir. Çalışmanın ileriki kısımlarında daha geniş biçimde ele alınacağı üzere, bu ibarede geçen *hayır* kelimesi “mal” manasında, *men etmek* ifadesi de “esirgemek” manasında kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de *hayır* kelimesinin “mal/bolluk” manasında kullanımı söz konusudur.<sup>8</sup> İncelediğimiz altmış adet Türkçe meâlin bir tanesi hariç hepsinde *مَنْعَ لِلْخَيْرِ* ibaresinin “*hayra/iyiliğe engel olmak*” şeklinde çevrildiği tespit edilmiştir. Meâllerin sadece bir tanesinde “*malın hakkını vermeyen*” şeklinde bir çeviri mevcuttur. Öte yandan, incelediğimiz yirmi beş tefsirin hepsinde söz konusu ibarenin izahında “*cimrilik yapmak, malın hakkını vermemek*” manasına yer verildiği, bir tefsir hariç tüm tefsirlerde bu mananın ya tek izah olarak sunulduğu ya da tercih edilen birinci görüş olarak verildiği görülmüştür. Tefsirlerde “*hayra engel olmak*” şeklindeki manaya ya hiç değinilmemiş ya da çoğunlukla temrîz

<sup>3</sup> Tirmizi, “Zekat”, 19.

<sup>4</sup> Abdullah Parlıyan, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi* (İstanbul: Konya Kitapçılık, 2007), 1/350.

<sup>5</sup> Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-Fâzî’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2014), “mene’ a”, 779.

<sup>6</sup> Makalenin ilgili kısmında bu konuda geniş bilgi ve örnekler bulunmaktadır.

<sup>7</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/108.

<sup>8</sup> er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “hayr”, 300-301. Örneğin, el-Bakara 2/180, 215; Sâd 38/32; el-Âdiyât 100/8; el-Me’âric 70/21.

sigasıyla, yani bu mananın sıhhatinin şüpheli olduğuna işaret edilerek<sup>9</sup> değinilmiştir. Ayrıca, Râgıb İsfahânî, “mene ‘a” kelimesinin izahında ilk olarak “vermemek” manasını belirtmiş, *رجل مَنَعَ* ifadesinin cimri kişi anlamına geldiğini kaydetmiş ve hemen ardından Kur’ân-ı Kerîm’den örnek olarak *مَنَعَ لِلْخَيْرِ* ibaresini göstermişlerdir.<sup>10</sup> Dolayısıyla, aslında mezkûr ibarenin manası hakkında tefsirlerde ve Kur’ân-ı Kerîm ile ilgili temel kaynaklarda oldukça net bir durum söz konusudur. Görüldüğü üzere, Türkçe meâllerde verilen mana ile tefsirlerde ve diğer Kur’ân ilimleri ile alakalı kaynaklarda ya tek görüş ya da tercih edilen görüş olarak sunulan mana arasında bir uyumsuzluk dikkat çekmektedir.

Bahsi geçen uyumsuzluğun sebepleri arasında öncelikle “men etmek” kelimesinin Türkçe’ye geçerken uğradığı anlam daralmasının etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira ilk bakışta *مَنَعَ لِلْخَيْرِ* ibaresinin manası için her iki ihtimal de mümkün gözükse de Arapça’daki “men etmek” kelimesinin cimrilik etmek manası göz ardı edilince “engellemek” manası tek alternatif olarak değerlendirilebilmektedir. Öte yandan, Mâtürîdî’nin de dikkat çektiği üzere,<sup>11</sup> söz konusu ibarenin anlamlandırılmasında çok önemli bir karine teşkil eden *وَإِذَا مَسَّ الْخَيْرُ مَنُوعًا* şeklindeki Meâric sûresi 21. ayetin dikkate alınması/alınmaması bu noktada büyük önem arz etmektedir. Zira “ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz” şeklinde tercüme edilen<sup>12</sup> mezkûr ayet-i kerimede hem “hayır”, hem de “men etmek” kelimeleri yine Kâf sûresi 25. ayet ve Kalem sûresi 12. ayetindekine çok yakın bir terkipte bir arada kullanılmışlardır. Bu ayette doğru mana daha rahat anlaşıldığı için çeviride bir problem yaşanmamaktadır. Ancak bu ayeti bu şekilde çevirip de diğer iki ayetteki çok yakın ibareyi farklı bir şekilde çevirmek hem bu iki ayeti doğru anlamlandırmaya engel olmakta, hem de bu ayetlerin manaları arasında bir tutarsızlığa yol açmaktadır. Hâlbuki bahsi geçen üç ayet-i kerimede inkârcıların karakteristik özellikleri birbirine çok yakın ifadelerle sayılmaktadır. Son olarak, Âlûsî’nin dikkat çektiği üzere *مَنَعَ لِلْخَيْرِ* ifadesinin “hayra engel olmak” şeklinde çevrilmesi için bu şekilde değil, *مَنَعَ عَنِ الْخَيْرِ* şeklinde kullanılması daha uygun olurdu.<sup>13</sup> Netice olarak, kısaca değindiğimiz bu sebeplerden ötürü Kâf sûresi 25. ayet ve Kalem sûresi 12. ayetinde geçen *مَنَعَ لِلْخَيْرِ* ifadesinin Türkçe meâllerdeki çevirisinde bir problem olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

<sup>9</sup> Erdinç Ahatlı, “Temrîz”, *Türkiye Diyanet Vakefî İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Temmuz 2021).

<sup>10</sup> er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “mene ‘a”, 779; İbn Manzûr da kelimenin vermemek manası için *مَنَعَ لِلْخَيْرِ* ifadesini örnek olarak paylaşmıştır. bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “mene ‘a”, 8/343-344.

<sup>11</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu eblî’s-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 9/358.

<sup>12</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/458.

<sup>13</sup> Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 13/336.

Çalışmamızın birinci bölümünde Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde “men etmek” kelimesinin farklı kullanımları araştırılmıştır. İkinci bölümde Kâf sûresi 25. ayeti için Türkçe meâllerdeki durum tespiti yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise tefsirler incelenmiştir.

### 1. Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hadislerde “Mene ‘a” Kelimesinin Kullanımı

Çalışmamızın bu kısmında Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde “mene ‘a” kökünden türeyen kelimelerin farklı kullanımlarına örnekler vermenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Bu kapsamda Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde geçen kelimelerin manalarını inceleyen kaynaklardan da istifade edeceğiz.

*el-Müfredât* isimli eserinde Râgıb İsfehânî “mene ‘a” fiilinin ilk manası olarak vermenin zıddı olduğunu ve cimri kişiye “mâni” ve “mennâ” dendiğini bildirir. Bu manaya örnek olarak bu çalışmada incelediğimiz Kâf sûresi 25. ayet ile Mâun sûresi 7. ayetindeki kullanımları gösterir. Râgıb’ın bu açıklamaları makalemizde ele aldığımız konuyu oldukça net bir şekilde ortaya koyması bakımından son derece önem arz etmektedir. “mene ‘a” fiilinin diğer manası himaye etmektir. Nisa sûresi 141. ayette (...*Kâfirler kazançlı çıkarsa (bu defa onlara) “Üzerinize kol kanat gerip müminlerden sizî korumadık mı?” derler...*) bu manada kullanılmıştır. A’râf sûresi 12. ayette (*Allah buyurdu: “Ben sana emretmişken seni secde etmekten alokoyan nedir?”...*) sebep olmak manasında kullanılmıştır.<sup>14</sup> Görüldüğü üzere, Râgıb “mene ‘a” kelimesinin ilk manası olarak cimriliğe değinmiş ve misal olarak da incelemekte olduğumuz ayet-i kerimeye açıkça dikkat çekmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “mene ‘a” kökünden türeyen kelimelerin farklı kullanımlarına yukarıda geçenlerin dışında şu örnekler verilebilir:

1) “Engellemek” manası ile kullanılanlar:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا “Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir?”<sup>15</sup>

وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا “Kendilerine kurtuluş rehberi (vahiy) geldiğinde insanların inanmalarını, ancak “Allah, peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi?” şeklindeki itirazları engellemiştir.”<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Râgıb, *el-Müfredât*, “mene ‘a”, 779.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/114.

<sup>16</sup> el-İsrâ 17/94.

وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهِونَ “Yaptıkları harcamaların kabul edilmesine engel olan esas sebep de şudur: Onlar Allah’ı ve peygamberini tanımadılar; namaza da ancak üşene üşene gelirler ve harcamalarını gönülsüz olarak yaparlar.”<sup>17</sup>

“ قَالَ يَا هَرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا إِلَّا تَتَّبِعَنِ ” (Mûsâ dönünce) dedi ki: “Ey Hârûn! Onların saptıklarını gördüğünde beni izlemekten seni alıkoyan neydi?”<sup>18</sup>

2) “Himaye etmek” manası ile kullanılanlar:

“أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا ” Yoksa kendilerini bize karşı savunacak birtakım ilâhları mı var?<sup>19</sup>

“ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ ” Onlar da kalelerinin kendilerini Allah’a karşı koruyacağını sanmışlardı.<sup>20</sup>

3) “Esirgemek, vermemek” manası ile kullanılanlar:

“وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ” Ufak bir yardımdan dahi kaçınırlar.<sup>21</sup> İlginç bir şekilde, bu ayet-i kerimenin çevirisinde de çalışmamızda ele aldığımız anlam daralması probleminin Türkçe meallere yansımaları tespit etmek mümkündür. Basit bir tarama sonucu [www.kuranmeali.com](http://www.kuranmeali.com) web sayfasında<sup>22</sup> yer alan 37 adet Türkçe mealden 25 tanesinde “yardımı engellerler” şeklinde bir çeviri yapılmışken 13 tanesinde “yardımı esirgerler” şeklinde bir çeviri yapıldığı görülmektedir. Hâlbuki çevirilerin birinde lâzım (geçişsiz) bir fiil, diğerinde müteaddî (geçişli) bir fiil ortaya çıkmakta ve mana açıkça farklı olmaktadır. Yukarıda geçtiği üzere, Râgıb İsfehânî’nin “mene‘a” fiilinin “vermemek, esirgemek” manasına örnek gösterdiği iki ayetten biri bu ayettir. Görüldüğü üzere, üzerinde durduğumuz anlam daralması problemi, Kâf sûresi 25. ayet/Kalem sûresi 12. ayetin çevirisinde olduğu kadar olmasa da, Mâûn sûresi 7. ayetin çevirisinde de Türkçe meallerde kendini göstermektedir.

“ فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ ” Babalarına döndüklerinde, “Ey babamız! Artık (kardeşimiz olmadan) bize erzak verilmeyecek...” dediler<sup>23</sup>

“ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ” Ama ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> et-Tevbe 9/54.

<sup>18</sup> Tâhâ 20/92.

<sup>19</sup> el-Enbiyâ 21/43.

<sup>20</sup> el-Haşr 59/2.

<sup>21</sup> el-Mâûn 107/7.

<sup>22</sup> Türkçe Kur’an Mealleri (KURAN MEALİ), “Mâûn Suresi 7. Ayet” (Erişim 12 Temmuz 2021).

<sup>23</sup> Yûsuf 12/63.

<sup>24</sup> el-Meâric 70/21.



“*(o nimetler) ne eksilip tükenir, ne de onlardan esirgenir.*”<sup>25</sup> لَا مَقْطُوعَةٌ وَلَا مَمْنُوعَةٌ

مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ tabirinin ikinci yarısını oluşturan “hayır” kelimesi, Kâf sûresi 25. ayet ve Kalem sûresi 12. ayetinde olduğu gibi, Kur’ân-ı Kerîm’de mal/bolluk manasına gelecek şekilde de çeşitli ayet-i kerimelerde kullanılmaktadır.<sup>26</sup> Bu ayetlere şu örnekler verilebilir:

“De ki: ‘*Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler ... için olmalıdır.*’”<sup>27</sup> قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى

“*Biriniye ölüm yaklaş-  
tığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması ... yazıldı.*”<sup>28</sup> كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ

“*O, aşırı derecede mal sevgisine kapılmıştır.*”<sup>29</sup> وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ

“*Ama ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz.*”<sup>30</sup> وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا

İbnü’l-Esîr *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser* isimli eserinde “mene‘a” maddesinde bu kelimenin “vermemek” ve “himaye etmek” manalarına dikkat çeker ve hadislerden örnekler sunar. Cenâb-ı Hakk’ın el-Mâni‘ isminin bir manası kendisine itaat edenleri himaye edip koruyan, diğer manası ise yaratıklarından dilediğinin istediğini vermeyendir. İbnü’l-Esîr *اللَّهُمَّ مَنْ مَنَعْتَ مَمْنُوعًا* sözünün manasını “*Senin vermediğin kişiye kimse bir şey veremez*” şeklinde izah eder. *وَمَنْعَ*، *وَمَنْعَ*، *وَمَنْعَ* *أَنَّهُ كَانَ يَنْهَى عَنِ عُقُوقِ الْأُمَّهَاتِ، وَمَنْعَ* şeklindeki açıklar.<sup>31</sup> Görüldüğü üzere, verilen örnekler “mene‘a” fiilinin esirgemek manasına işaret etmektedir.

Buhârî *Sahîbi’nin* Kitabı’z-Zekât bölümünde *إِثْمُ مَانِعِ الزَّكَاةِ* (Zekâtı vermeyenin günahı) isimli bir bâb açarak burada altın ve gümüşü biriktirip de infak etmeyenlerin uhrevî cezasını bildiren Tevbe sûresi 34. ve 35. ayete (*Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele! O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, böğürleri ve sırtları dağlanacak: İşte yalnız kendiniz için toplayıp sakladıklarınız; tadın şimdi biriktirip sakladıklarınızı!*) ve bu ayetleri teyid eden ve zekâtını vermeyenlerin ahiretteki cezalarından bahseden iki hadise yer vermiştir. Görüldüğü üzere,

<sup>25</sup> el-Vâkıa 56/33.

<sup>26</sup> er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 300-301. Örneğin, el-Bakara 2/180, 215; Sâd 38/32; el-Âdiyât 100/8; el-Me‘âric 70/21.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/215.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>29</sup> el-Âdiyât 100/8.

<sup>30</sup> el-Me‘âric 70/21.

<sup>31</sup> Ebü’s-Seadat Meccüddin Mübarek b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beirut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 4/365.

bab başlığındaki “mene ‘a” fiili “vermemek” manasında kullanılmaktadır. Yine, Kitabu’z-Zekât bölümünde geçen bir hadiste Hz. Ebu Bekir’in şu sözünde “mene ‘a” fiilinin “vermemek” manasında kullanıldığı açıkça görülmektedir: وَاللَّهِ لَوْ مَنْعُونِي عَنَّا قَاتُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا Burada Hz. Ebu Bekir Rasûlullah’ın (sav) ahirete irtihalinden sonra dinden dönen kabileler hakkında eğer kendisine Hz. Peygamber’e vermiş oldukları bir keçi yavrusunu vermezlerse bu sebeple onlara savaş açacağını haber vermektedir.<sup>32</sup> Kitabu’z-Zekât bölümünde geçen bir diğer hadiste “mene ‘a” fiili vermek fiilinin zıttı manasında kullanılmıştır: لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ، فَيَأْتِي بِحُزْمَةِ الْحَطْبِ عَلَى ظَهْرِهِ، فَيَبِيعُهَا، فَيَكْفَى اللَّهُ بِهَا وَجْهَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنْعُوهُ (Sizden birinin ipini alarak sırtında bir demet odunla gelmesi ve onu satarak yüce Allah’ın bu şekilde o kişinin yüzünün suyunu insanlara döktürmesi, insanlar versinler yahut vermesinler insanlardan dilenmesinden daha hayırlıdır.)<sup>33</sup> Kitabu’l-İcâre’nin 10. babının başlığı بَابُ إِثْمِ مَنْ مَنَعَ أَجْرَ الْأَجِيرِ yani “işçisinin ücretini vermeyen kişinin günahı” şeklinde olup burada da “mene ‘a” fiilinin vermemek manasında kullanıldığı görülmektedir. Bir diğer hadiste yüce Allah’ın kıyamet gününde yüzlerine bakmayacağı, temize çıkarmayacağı ve azap edeceği üç sınıf insandan birisi olarak fazla suyu olup da bu suyu yolcudan esirgeyen kişi gösterilmiştir<sup>34</sup>: رَجُلٌ كَانَ لَهُ فَضْلٌ مَاءٍ بِالطَّرِيقِ، فَمَنَعَهُ مِنَ ابْنِ السَّبِيلِ

Aşağıda diğer bazı hadis kaynaklarında yer alan, “mene ‘a” kelimesinin Türkçe’de anlam daralmasına maruz kalan “vermemek, esirgemek” manası ile kullanım örneklerini görmekte kelimenin aslı manasını kavrama açısından fayda olacaktır:

“Eğer Allah meyveyi vermezse, ne hakla sizden biri kardeşinin malını alabilir?”<sup>35</sup>

“Kim Allah için (verilmesi gereken yere) verir, Allah için (verilmemesi gereken yere) vermez, Allah için sever, Allah için buğz eder ve Allah için evlendirirse imanını kemale erdirmiş olur.”<sup>36</sup> Dikkat edilirse, bu hadiste “mene ‘a” fiilinin vermek fiilinin zıttı olduğu çok açık biçimde belli olmaktadır.

“Cuma namazına üç tip insan katılır: İlki duasını yapar ve namazını kılar, bu kişi Rabbi’nden dilemiş olur, Rabbi dilerse

<sup>32</sup> Buhârî, “Zekât”, 1.

<sup>33</sup> Buhârî, “Zekât”, 50.

<sup>34</sup> Buhârî, “Müsâkât”, 6.

<sup>35</sup> Nesâî, “Buyû”, 29.

<sup>36</sup> Tirmizî, “Kıyamet”, 60.

## **"Mennâ'un li'l-Hayr" Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur'ân'ın Türkçe Meallerinde 836 Sebep Olduğu Çeviri Problemleri |**

*onun isteğini verir, dilerse vermez...*"<sup>37</sup> Bu hadiste de "mene 'a" fiilinin vermek fiilinin zıttı olduğu çok açık biçimde belli olmaktadır.

أَفْضَلُ الْفَضَائِلِ أَنْ تَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ، وَتُعْطِيَ مَنْ مَنَعَكَ، وَتَصْفَحَ عَمَّنْ شَتَمَكَ

*Faziletlerin en üstünü senle alakasını kesenle bağıni devam ettirmen, sana vermeyene vermen, sana kötü söz söyleneni görmezden gelmendir.*"<sup>38</sup>

Bu hadiste de kelimenin manası çok belirgindir.

لَا يَمْنَعُ عَبْدٌ زَكَاةَ مَالِهِ إِلَّا جُعِلَ لَهُ شَجَاعٌ أَفْرَعُ يَنْبَعُهُ، يَفِرُّ مِنْهُ وَهُوَ يَنْبَعُهُ

*Bir kul malının zekatını vermezse, o malı (kıyamet gününde) onu takip eden kel bir yılana dönüştürülür, kaçsa da o yılan onu izler...*"<sup>39</sup>

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ أَكِلَ الرَّبَا، وَمُوكِلَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَمَانِعَ الصَّدَقَةِ

*Rasûlullah faiz yiyene, yedirene, yazana, (farz olan) sadakayı vermeyene lanet etmiştir."*

"يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الشَّيْءُ الَّذِي لَا يَحِلُّ مَنْعُهُ؟ قَالَ: " الْمَاءُ

*Ey Allah'ın Rasûlü, esirgenmesi belal olmayan şey nedir? Sudur."*<sup>40</sup>

İbn Manzûr "mene 'a" fiilinin vermek fiilinin zıttı olduğunu belirterek bu kelimenin bir kişinin istediği şeyle kendisi arasına girmek yani vermemek manasına geldiğini bildirir. رَجُلٌ مُنُوْعٌ ifadesinin "cimri kişi" demek olduğunu belirten İbn Manzûr Kur'ân-ı Kerîm'de geçen مَنَاعٍ لِّلْخَيْرِ<sup>41</sup> ve إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا<sup>42</sup> ifadelerini bu manaya örnek olarak gösterir. Görüldüğü üzere, çalışmamızda incelediğimiz ve iki ayet-i kerimede geçen ifadenin manasının cimrilik olduğunu İbn Manzûr açıkça belirtmektedir. İbn Manzûr esma-i hüsnadan المانع hakkında iki görüş belirtir. İlkine göre Cenâb-ı Hak adil olup hak eden kullarına hak ettikleri şeyleri vermekle beraber kullarına hak etmedikleri şeyleri de vermez. İkinci görüşe göre Allah Müslümanları himaye eder. Söz konusu fiilin hadislerde kullanımı ile ilgili İbnü'l-Esîr'in verdiği misalleri paylaşan İbn Manzûr امرأة منيعة tabirini iffetli kadın, ناقة مانع tabirini ise süt vermeyen deve olarak izah eder.<sup>43</sup>

Bu kısımda verilen bilgiler ışığında gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde "mene 'a" fiilinin Türkçe'de anlam daralmasına uğrayan "vermemek, esirgemek" manasıyla kullanımına dair pek çok örneğe rastlandığını söylemek mümkündür. Bu örneklerin bazılarında kelime zıt anlamlısı

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/304.

<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/383.

<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/48.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/293.

<sup>41</sup> Kâf 50/25, el-Kalem 68/12.

<sup>42</sup> el-Meâric 70/21.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "mene 'a", 8/343-344.

ile beraber kullanıldığından ötürü “vermemek” manası oldukça belirgin biçimde tespit edilebilmektedir.

## 2. Türkçe Meallerdeki Çeviriler

Bu kısımda مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ ibaresinin Türkçe meallerde nasıl çevrildiği incelenecektir. Kâf sûresi 25. ayette ve Kalem sûresi 12. ayette geçen مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ ifadesinin Türkçe meallere nasıl yansıdığını görmek için altmış tane meal çalışmasında Kâf sûresi 25. ayetin ilgili kısmının nasıl çevrildiğini aşağıda sunmaktayız. Görüleceği üzere çeviriler birbirine çok yakın ifadeler içermekte ve özet olarak “hayra/iyiliğe engel/mâni olmak” manasını içermektedir. Yine de ufak da olsa farklılıkları göstermek için çevirilerin değişik şekillerini göstermekte fayda olacaktır. Altmış çeviri içerisinde farklı mana veren tek istisna Yusuf Işıcık’a ait olan tercümedir. Işıcık ilgili kısma “iyiliğe engel olmak” değil, “malın hakkını vermemek” manasını vererek altmış meal içerisinde tefsirlerin verdiği izahla uyumlu çeviri yapan tek meal olarak temayüz etmiştir. İncelediğimiz meallerin büyük çoğunluğu <https://www.kuranmeali.com/index.php>,<sup>44</sup> [www.mealler.org](http://www.mealler.org)<sup>45</sup> ve <https://www.kuranvemeali.com><sup>46</sup> web sayfalarından alınmış, buralarda bulunmayan on mealde geçen bilgiler ise bu meallerin basılı nüshalarından alınmıştır. Bu bağlamda söz konusu ibareye şu anlamların verildiği görülmektedir:

**Hayra engel/mâni olan:** Abdullah-Ahmet Akgül, Abdullah Parlıyan, Ahmet Varol, Ali Bulaç, Ali Fikri Yavuz, Besim Atalay, Cemal Külünkoğlu, Elmalılı Hamdi Yazır, Erhan Aktaş, Hayrat Vakfı, İlyas Yorulmaz, İzmirli İsmail Hakkı, Kadri Çelik, Mahmut Özdemir, Mehmet Türk, Muhammed Esed, Mustafa İslamoğlu, Suat Yıldırım, Süleyman Ateş, Şaban Piriş, Ümit Şimşek, Celal Yıldırım, Gültekin Onan, Harun Yıldırım, Kadri Çelik, Sadık Türkmen, Ömer Rıza Doğrul

**İyiliğe engel olan:** Talat Koçyiğit,<sup>47</sup> Bahaeddin Sağlam, Edip Yüksel, Mahmut Kısa, Mustafa Çavdar, Süleymaniye Vakfı, Kur’ân Yolu<sup>48</sup>, Ömer Çelik

**Her türlü iyiliğe engel olan:** Mustafa Öztürk<sup>49</sup>, Mustafa Çevik, Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım<sup>50</sup>

---

<sup>44</sup> Türkçe Kur’an Mealleri (KURAN MEALİ), “Kâf Suresi 25. Ayet” (Erişim 12 Temmuz 2021).

<sup>45</sup> Kur’an Kerim Mealleri (MEALLER), “Kâf Suresi 25. Ayet” (Erişim 12 Temmuz 2021).

<sup>46</sup> Türkçe Kur’an Meali (KURAN VE MEALİ), “Kâf Suresi 25. Ayet” (Erişim 12 Temmuz 2021).

<sup>47</sup> Talat Koçyiğit, *Kur’an-ı Kerim Meal ve Tefsiri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 6/473.

<sup>48</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/109.

<sup>49</sup> *Kur’ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), Kâf 50/25.

<sup>50</sup> *Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî*, çev. Abdulkadir Şener - Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), Kâf 50/25.

**İyiliklere devamlı engel olan:** Hüseyin Atay<sup>51</sup>

**İyiliği bütün gücüyle engelleyen:** Salih Akdemir<sup>52</sup>

**Hayrı engelleyen/engel olmuş:** Abdulvehhab Öztürk<sup>53</sup>, Mevdudî<sup>54</sup>

**Hayrı durmadan/hep/alabildiğine engelleyen:** Diyanet İşleri Meali, Yaşar Nuri Öztürk, Ahmed Hulusi, Hakkı Yılmaz

**Hayrı men etmeye çalışan:** Ömer Nasuhi Bilmen

**(Her türlü) hayra/iyiliğe bütün gücüyle/hızıyla engel olanı:** Bayraktar Bayraklı, Diyanet Vakfı, Hasan Basri Çantay, Mehmet Okuyan, Adem Uğur, Ömer Öngüt

**Hayra daima engel olan:** Bekir Sadak<sup>55</sup>

**Hayrı engelleyip duran:** Murat Sülün<sup>56</sup>

**(Açıktça) hayırlı şeylere engel olan:** Mehmet Ali Eroğlu

**Hayrı tamamıyla meneden:** Abdalbaki Gölpınarlı

**Hayra, hayırlı işlere, Kur’ân öğretimine, Kur’ân hükümlerine, Kur’ân ilkeleriyle yaşamaya, İslâm’a, müslümanlara bütün güçleriyle engel olanları:** Ahmet Tekin

**İyilikten (insanları) alıkoyan:** Muhammed Celal Şems

**Malın hakkını vermeyen:** Yusuf Işıcık<sup>57</sup>

Meallerin incelenmesinden anlaşıldığı üzere, Elmalılı Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay gibi erken tarihli meallerden nispeten yakın tarihli meallere kadar neredeyse bütün meallerde aynı mana tekrarlanmıştır. Böylece, “*malın hakkını vermeyen*” şeklindeki çevirisi ile Yusuf Işıcık’ın meali diğer meallerle ciddi bir tezat arz etmektedir. Nerdeyse bütün meâllerde benzer çeviri probleminin (karinelerle desteklenmiş kuvvetli görüş yerine zayıf görüşün tercih edilmesi) görülmesi, meal yazarlarının birbirlerinden ne kadar etkilendiğinin de bir göstergesi sayılabilir.

### **3. Tefsirlerde Verilen Mana**

<sup>51</sup> *Kur’ân Türkçe Çeviri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2008), Kâf 50/25.

<sup>52</sup> *Son Çağrı Kur’ân*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), Kâf 50/25.

<sup>53</sup> *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, çev. Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2008), Kâf 50/25.

<sup>54</sup> *Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim Meâli*, çev. Ebu’l-Alâ Mevdûdî, Türkçeye çev. Muhammed Han Kayani (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), Kâf 50/25.

<sup>55</sup> *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*, çev. Bekir Sadak (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989), Kâf 50/25.

<sup>56</sup> *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Murat Sülün (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), Kâf 50/25.

<sup>57</sup> *Kur’ân Meâli*, çev. Yusuf Işıcık (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), Kâf 50/25.

Bu kısımda geçmişten günümüze yirmi beş tefsirde Kâf sûresi 25. ayet ve Kalem sûresi 12. ayette geçen مَنَاعُ الْخَيْرِ ifadesi için verilen izahlar aşağıda gruplar halinde, her grup kendi içinde tarihî sıra ile ele alınmıştır. İki ayette de aynı ibare yer aldığı için tefsirlerin Kâf sûresi 25. ayetin izahında yaptıkları açıklamalar incelenmiştir.

### 3.1. Cimrilik manasını tek görüş olarak verenler (14 tefsir):

**Taberî (ö. 310/923):** Taberî, Katade'nin bu ayetteki "hayr" kelimesi için farz olan zekat değerlendirmesi yaptığı naklede ancak kendi görüşünün bu ayette "hayr" kelimesinin mal manasında kullanılmış olduğunu belirtir. Taberî ayette kişinin malında olan yüce Allah'a ya da kullara ait hakların söz konusu edildiğini bildirir. Taberî'ye göre bu şekilde genel bir mana verilmesinin sebebi ayetteki "hayr" ifadesinin umumî bir şekilde zikredilmesi, herhangi bir şekilde tahsis edilmemesidir. Dolayısıyla isteyeninden esirgenen tüm şeyler bu ifadeye dahildir.<sup>58</sup> Görüldüğü üzere, Taberî ayet hakkında sadece bu izahı sunmakta, "iyiliği engellemek" gibi bir manadan ne kendi görüşü, ne de başka bir kişinin görüşü olarak hiç bahsetmemektedir.

**Mâverdi (öl. 450/1058):** "Hayr" kelimesiyle ne kast edildiği hususunda üç görüş bulunmaktadır. İlkine göre farz olan zekat kast edilmiştir. Bu görüş Katade'nindir. İkincisine göre her türlü maddî yardım kast edilmiş olup Allah yolunda nafaka verilmemesi ifade edilmiştir. Üçüncüsüne göre söz ve fiil olarak her türlü hayır kast edilmiştir.<sup>59</sup>

**Sem'ânî (öl. 489/1096) :** "mennâ'un li'l-hayr" hakları, sadakaları ve zekatları vermeyen demektir.<sup>60</sup>

**Beğavî (öl. 516/1122), Hâzin (öl. 741/1341) :** Farz olan zekat ve malda olan her hakkı vermeyen.<sup>61</sup>

**İbn Atiyye (öl. 541/1147):** İbn Atiyye, "mennâ'un li'l-hayr" ifadesindeki hayrın hem mal, hem güzel söz, hem de her türlü yardımı içerdiğini, bu ifadenin sadece farz olan zekata tahsisinin zayıf bir görüş olduğunu belirtir.<sup>62</sup> Görüldüğü üzere, İbn Atiyye de söz konusu ifadenin mal başta

<sup>58</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22/356.

<sup>59</sup> Ebül-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyun tefsiru'l-Mâverdi*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 5/351.

<sup>60</sup> Ebül-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temimî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Yasir b. İbrahim - Ganîm b. Abbas b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 5/243.

<sup>61</sup> Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl/Tefsîrü'l-Hâzin* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4/188; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999), 4/274.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 5/164.



olmak üzere her türlü yardım konusunda cimrilik manası taşıdığını bildirmekte, buna ilaveten başka bir görüş zikretmemektedir.

**Nesefî (öl. 710/1310):** Mal üzerindeki hakları yerine getirmeyen ya da daha genel olarak her türlü hayrın yerine ulaşmasına engel olan olarak tarif etmiştir.<sup>63</sup>

**İbn Cüzey (öl. 741/1340) :** Farz olan zekatı vermeyen olduğu söylenmişse de doğrusu mal üzerindeki her türlü hakkı yerine getirmeyen şeklinde umumî olarak anlamaktır.<sup>64</sup>

**İbn Kesîr (öl. 774/1373):** İbn Kesîr “mennâ‘un li‘l-hayr” ifadesini yapması gereken sorumlulukları, iyilikleri ve maddî yardımları yerine getirmeyen kişi olarak açıklar.<sup>65</sup> Görüldüğü üzere, rivayet tefsiri özelliği ağır basan İbn Kesîr tefsirinde, Velid b. Muğire rivayetine hiçbir işaret yer almamaktadır. Kanaatimizce, İbn Kesîr rivayetleri isnad ve metin yönüyle sıkı bir süzgeçten geçirdiği için söz konusu rivayeti sıhhat şartlarını hâiz olarak görmemiş, bu rivayetin tenkidine bile gerek görmeden rivayeti hiç zikretmemeyi tercih etmiştir. Yine, İbn Kesîr yaptığı izahla “mennâ‘un li‘l-hayr” tabirini mal başta olmak üzere her türlü hayrı esirgeyen, başkalarına hiçbir konuda yardımcı olmayan olarak tarif etmiş, böylece “mene‘a” fiilinin geçişsiz olan manasını vurgulamıştır. Diğer bir ifadeyle, başkalarını engelleme manası değil, esirgemek ve paylaşmamak manası öne çıkarılmıştır.

**Suyûtî (öl. 911/1505) Tefsirü‘l-Celâleyn:** “mennâ‘un li‘l-hayr” tabirinin yanına sadece “zekat gibi” izahı eklenmiştir.<sup>66</sup> Dolayısıyla, bu muhtasar tefsirde zekatını vermeme, cimrilik manası tek açıklama olarak sunulmuştur.

**Suyûtî (öl. 911/1505) Dürrü‘l-Mensûr:** Suyûtî, bu ifadeyle ilgili olarak sadece Abd b. Humeyd‘den ve İbnu‘l-Münzir‘den naklen Katâde‘nin “mennâ‘un li‘l-hayr” ifadesi için farz olan zekatı vermeyen açıklamasına yer verir.<sup>67</sup> *Dürrü‘l-Mensûr* gibi tamamen rivayet tefsiri olan bir eserde Velid b. Muğire rivayetine yer verilmemesini de kayda değer olarak değerlendirmekteyiz.

**Şevkânî (öl. 1250/1834):** Hayır yolunda harcama yapmaz.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Ebu‘l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud Nesefî, *Medâriku‘t-tenzîl ve hakâiku‘t-te‘vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru‘l-Kelimi‘t-Tayyib, 1998), 3/366.

<sup>64</sup> Ebü‘l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Gırnatî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi‘t-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketu Dâri‘l-Erkâm b. Erkâm, 1995), 2/303.

<sup>65</sup> Ebü‘l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru‘l-Kur‘ani‘l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Sellâme (Dâru Tayyibe, 1999), 7/402.

<sup>66</sup> Ebü‘l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî - Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafi Mahallî, *Tefsîrü‘l-Celaleyn*, (Kahire: Daru‘l-hadis, ts.), 690.

<sup>67</sup> Ebü‘l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *ed-Dürrü‘l-mensur fi‘t-tefsir bi‘l-me‘sur* (Beyrut: Dâru‘l-Fikr, 1983), 7/601.

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San‘ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu‘l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 5/90.



**Merâğî (öl. 1952):** Malı harcaması zorunlu olan yerlere vermemekte ileri giden.<sup>69</sup>

**Sâbûnî (öl. 2021):** Malında verilmesi zorunlu olan her türlü hakkı vermemekte mübalağa gösteren.<sup>70</sup>

### 3.2. Cimrilik manasını verenler; ayrıca, engel olmak manasını/Velid b. Muğire rivayetini ihtiyatla karşıladıklarını açıkça ifade edenler

**Mâturîdî (öl. 333/944):** Mâturîdî, söz konusu ifadeyi “malında ve şahsında üzerine zorunlu olan her türlü hakkı yerine getirmeyen” şeklinde açıklar. Mâturîdî bazı müfessirlerin bu ifadeyle Velid b. Muğire'nin yakınlarının İslam'a girmelerine engel olmasına işaret edildiğine dair görüşlerini isabetli bulmaz. Zira “Gerçekten insan pek tahammülsüz bir tabiatta yaratılmıştır. Başına bir fenalık geldi mi sızlanır durur. Ama ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz.”<sup>71</sup> ayetlerinde geçtiği üzere bu özellikler tüm inkarcıların ortak özelliklerindedir. Dolayısıyla söz konusu ifadenin bir kişiye tahsis edilmesi doğru olmaz.<sup>72</sup> Görüldüğü üzere, Mâturîdî'nin dikkat çektiği ayetlerin sonucunda Kâf sûresi 25. ayetteki aynı iki kelime kullanılarak malı yararlandırmama, cimrilik etme özelliğine vurgu yapılmıştır. Mâturîdî Kâf sûresi 25. ayet ile Meâric sûresi 21. ayet arasındaki benzerliği göstererek “menna li'l-hayr” tabirinin cimrilik manasında kullanıldığını tespit etmiş ve Velid b. Muğire rivayetini doğru bulmadığını belirtmiştir.

**Âlûsî (öl. 1270/1854):** Malı harcanması zorunlu olan yerlere vermemekte ileri giden olarak izah eder. Ayrıca, ayetin Velid b. Muğire hakkında nazil olduğuna dair rivayete işaret ederek hayırla kasdın İslam olabileceği görüşüne değinir. Ancak bu görüşün isabetli olmadığını, zira maksad bu olsaydı ifadenin *منع عن الخير* şeklinde olması gerektiğini belirtir.<sup>73</sup> Görüldüğü üzere, Âlûsî söz konusu ibarenin İslam'dan men etmek şeklinde açıklanmasının kuvvetli bir görüş olmayacağını açıkça ifade eder. Böylece, Velid b. Muğire rivayetinin ihtiyatla karşılanması gerektiğine de imada bulunmuş olur.

### 3.3. Tercih edilen mana olarak cimriliğe işaret etmekle beraber engel olmak manasına ikinci bir görüş ve temrîz sigasıyla yer verenler (8 tefsir)

<sup>69</sup> Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1946), 26/163.

<sup>70</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefasir* (Kahire: Dârü's- Sâbûnî, 1417), 3/228.

<sup>71</sup> el-Meâric 70/19-21.

<sup>72</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtu eblî's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/358.

<sup>73</sup> Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 13/336.

**Zemahşerî (öl. 538/1144):** “mennâ‘un li‘l-hayr” malı harcanması gereken yerlere harcamayan demek olup bu kişi bu cimriliği adet haline getirmiştir ve malını asla gerekli yerlere harcamaz. İkinci bir görüşe göre, her türlü hayrın ailesine ulaşmasına engel olan kişiye denir. Zemahşerî, bu ikinci görüşe dayanak olarak ayetin kardeşinin çocuklarının İslam’a girmesine engel olan Velid b. Muğire hakkında nazil olduğuna dair bir rivayete işaret eder.<sup>74</sup>

**İbnü‘l-Cevzî (öl. 597/1201):** “Hayr” kelimesiyle ne kast edildiği hususunda üç görüş bulunmaktadır. İlkine göre farz olan zekat kast edilmiştir. Bu görüş Katade’nindir. İkincisine göre İslam kast edilmiş olup ayetin akrabalarının İslam’a girmelerine engel olan Velid b. Muğire hakkında indiğine dair rivayet bu görüşün temelidir. Üçüncüsüne göre söz ve fiil olarak her türlü hayır kast edilmiş olup bu görüş de Maverdî’ye aittir.<sup>75</sup>

**Râzî (öl. 606/1210):** Râzî “mennâ‘un li‘l-hayr” ifadesiyle alakalı iki görüş olduğunu belirtir. İlk görüşe göre “hayr” kelimesi burada mal manasında kullanılmış olup bu kişi malını harcaması zaruri olan yerlere asla harcamaz. Bu durum “*Zekatlarını vermeyen müşriklere yazıklar olsun*”<sup>76</sup> ayetinde işaret edilen duruma benzemektedir. İkinci görüşe göre, bu kişi imanının insanların kalbine girmesine engel olan kişidir.<sup>77</sup>

**Kurtubî (öl. 671/1273):** “mennâ‘un li‘l-hayr” farz olan zekatı ve her türlü zorunlu hakkı yerine getirmeyen demektir. İkinci görüş olarak da temriz sigasıyla Velid b. Muğire’nin, akrabalarının İslam’a girmelerine engel olmasını nakleder.<sup>78</sup>

**Beyzâvî (öl. 685/1286), Ebüssuûd (öl. 982/1574):** Beyzâvî ve Ebüssuûd “mennâ‘un li‘l-hayr” ifadesini mal üzerinde farz olan hakları yerine getirmeyen olarak izah ederler. İkinci görüş olarak da temriz sigasıyla Velid b. Muğire’nin, akrabalarının İslam’a girmelerine engel olmasını naklederler.<sup>79</sup>

**Ebü Hayyân (öl. 745/1344):** Katade, Mücahid ve İkrime hayrı zekat olarak anlamışlardır. Başka bir görüşe göre genel olarak cimri kişi için de bu ifade kullanılabilir. Bir diğer görüşe göre de

<sup>74</sup> Ebü‘l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâiki gavâmi‘i‘t-tenzîl* (Beyrut: Daru‘l-Kitabi‘l-Arabî, 1987), 4/387.

<sup>75</sup> Ebü‘l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü‘l-Cevzî, *Zâdü‘l-mesîr fî ilmi‘t-tefsir*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru‘l-Kitabi‘l-Arabî, 2001), 4/162.

<sup>76</sup> Fussilet 41/6-7.

<sup>77</sup> Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtîhu‘l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ‘i‘t-Turâsi‘l-Arabî, 1999), 28/136.

<sup>78</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-abkâmi‘l-Kur‘an*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyîş (Kâhire: Dâru‘l-Kütübi‘l-Misriyye, 1964), 17/17.

<sup>79</sup> Ebü Saîd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü‘t-tenzîl ve esrarü‘t-te‘vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Mara’salî (Beyrut: Dâru İhyâ‘i‘t-Turâsi‘l-Arabî, 1997), 5/142; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü‘l-akli‘s-selîm ilâ mezâya‘l-kitâbi‘l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ‘i‘t-Turâsi‘l-Arabî, t.y.), 8/131.

Velid b. Muğire gibi yakınlarının İslam'a girmelerine engel olanlar için kullanılmıştır. Ebû Hayyân en güzel yorumun mal ve diğer her türlü hayır içerecek şekilde genel manada anlamak olduğunu bildirir.<sup>80</sup>

**Zuhaylî (öl. 2015):** Zekat gibi zorunlu harcamalarda çokça cimrilik yapan. İkinci bir görüş olarak temriz sigasıyla hayır ile İslam'ın kast edilmiş olabileceği görüşüne de değinir.<sup>81</sup>

### 3.4. Cimrilik manasına değinmekle beraber engel olmak manasını tercih edenler

**İbn Âşûr (öl. 1973):** Birinci görüş olarak insanları imandan uzaklaştırmak manasını verir. Bu bağlamda Velid b. Muğire rivayetine işaret eder. İkinci bir ihtimal olarak hayır kelimesinin mal anlamı taşıdığına da dikkat çekerek fakirlere maddî yardım etmeme manasına değinir.<sup>82</sup>

**Tablo 1: Tefsirlerdeki İzahların Özet Halinde Sunumu**

"mennâ'un li'l-hayr" tabirine verilen mana	Müfessirin İsmi
Cimrilik manasını tek görüş olarak verenler (14 tefsir)	Taberî, İbn Atiyye, İbn Kesîr, Neseî, Hâzin, Suyûtî (Celâleyn, Dürü'l-Mensûr), Mâverdî, Beğavî, Sem'ânî, İbn Cüzey, Şevkânî, Merâğî, Sâbûnî
Cimrilik manasını verenler; ayrıca, engel olmak manasını/Velid b. Muğire rivayetini ihtiyatla karşıladıklarını açıkça ifade edenler	Maturîdî, Âlûsî
Tercih edilen mana olarak cimriliğe işaret etmekle beraber engel olmak manasına ikinci bir görüş ve temrîz sigasıyla yer verenler (8 tefsir)	Kurtubî, Râzî, Zemaşerî, Ebû Hayyân, Beydâvî, Ebû Suûd, İbnü'l-Cevzî, Zuhaylî
Cimrilik manasına değinmekle beraber engel olmak manasını tercih edenler	İbn Âşûr

<sup>80</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî Ebu Hayyân, *el-Babru'l-mubût*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000), 9/537.

<sup>81</sup> Vehbe Zühaylî, *Tefsiri'l-münir fi'l-akide ve'l-şeria ve'l-menbec* (Dımaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1991/1411), 26/300.

<sup>82</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 26/312.

İncelediğimiz geçmişten günümüze yirmi beş muteber tefsir kaynağından çıkan neticeye göre, Kâf ve Kalem sûrelerinde yer alan “*mennâ’un li’l-hayr*” tabirine bütün tefsirler istisnasız biçimde “*malında cimrilik yapma*” manasını vermişlerdir. Anılan tefsirlerde ağırlıklı olarak (on dört tefsir) “*mal yabut her türlü hayır konusunda yardımlaşmaktan kaçınma, esirgeme, yerine getirilmesi gereken her türlü maddî ve manevî sorumluluğu yerine getirmeme, zekatı vermeme, kısaca cimri davranma*” manasının **tek izah** olarak verildiği görülmektedir. Bu tefsirlerin müellifleri arasında özellikle Taberî, İbn Kesîr ve Suyûtî’nin tavrı oldukça manidardır. Zira, sonunda kendi tercihini bildirmekle beraber nakillerinde sıhhat şartına pek riayet etmeyen ve kendisine ulaşan tüm haberleri aktarmakta fayda gören Taberî’nin Velid b. Muğire rivayetine yer vermemesi ve başkasının iyilik yapmasını engelleme gibi bir manaya hiç değinmemesi dikkat çekicidir. Yine, İbn Kesîr gibi haberleri nakilde isnad ve metin yönünden oldukça dikkatli bir tenkid süzgeci kullanan bir muhaddisin Velid b. Muğire rivayetini kayda değer bulmaması ve eleştirmek için bile yer vermemesi bu rivayetin güvenilirliği hakkında gayet mühim bir işarettir. Nihayet, Suyûtî gibi haberleri nakilde sıhate pek riayet etmeyen bir muhaddise ait ve tamamıyla rivayet tefsiri hüviyetine sahip olan *Dürri’l-Mensûr* gibi bir eserde söz konusu rivayete yer verilmemesi Suyûtî’nin mezkûr rivayete bakışını ortaya koymaktadır. İbn Atıyye, Neseffî, Hâzin, Şevkânî gibi diğer müfessirlerin de tek görüş olarak cimrilik manasını kaydetmeleri önemlidir. *Tefsiri’l-Celâleyn* gibi çok muhtasar bir tefsirde sadece bu mananın verilmesi aslında tüm müfessirlerin ortak görüşünü yansıtır mahiyettedir. Zira yukarıdaki tablodan anlaşıldığı üzere, İbn Âşûr dışında tüm müfessirler (yirmi beş tefsirden yirmi dördü) söz konusu ibare için ya sadece cimrilik manasını vermiş ya da tercih edilen aslî mana olarak bu manayı kaydetmişlerdir.

Sadece cimrilik manasını veren on dört tefsirden özellikle Taberî, İbn Kesîr ve Suyûtî’nin Velid b. Muğire rivayetini ve “engel olmak” manasını zımnî olarak kabul etmemelerinin önemi yanında, Maturîdî ve Âlûsî’nin anılan rivayet ve manayı açıkça eleştirmeleri dikkat çekicidir. Âlûsî “engel olmak” manasının bu tabir içinde uygun düşmediğini lügavî bir izahla belirtirken Maturîdî ise aynı tabirin daha farklı bir söz dizimi içinde geçtiği Kalem sûresindeki ayete (“*Gerçekten insan pek tahammülsüz bir tabiatta yaratılmıştır. Başına bir fenalık geldi mi sızlanır durur. Ama ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırma.*”) açıkça atıf yaparak ve bu hasletin tüm inkârcılara ait olduğuna dikkat çeken bir muhâkeme neticesinde ilgili rivayeti isabetli bulmadığını kaydetmiştir.

Aralarında Râzî, Beyzâvî ve Kurtubî’nin de bulunduğu sekiz müfessir ise cimrilik manasını tercih etmekle ve birinci görüş olarak sunmakla beraber “engel olmak” manasına da şüphe ifade eden temrîz sigası kullanarak yer vermişlerdir. Bilindiği üzere, temrîz sigasının kullanılma sebebi bir

haberinin zayıflığına, yani bir haberin muteber bir yolla bize ulaşmadığına işaret etmektedir.<sup>83</sup> Dolayısıyla bu müfessirler de sundukları ikinci görüşün sıhhatinin şüpheli olduğunu kabul etmekte ve bu görüşü ihtiyatla karşıladıklarını belirtmiş olmaktadır. İbn Kesîr gibi haberleri seçiminde titizliği ve hadislere hâkimiyeti güçlü olan müfessirlerin eserleri dışında tefsirlerin genel bir karakteristik özelliği olarak kendilerine ulaşan haberleri ciddi bir eleştiriden geçirmeden nakletmelerinin, Velid b. Muğire rivayeti gibi kaynağı belirsiz ve sıhhati oldukça şüpheli haberlerin ve bu haberlere dayanan mana ve görüşlerin temrîz sigasıyla dahi olsa tefsirlerde yer bulmalarına yol açtığı görülmektedir.

Son olarak İbn Âşûr'un söz konusu ibareye cimrilik manasını da vermekle beraber “engel olmak” manasını ilk görüş olarak takdim etmesi ve Velid b. Muğire rivayetini sorgulamadan buna dayanak göstermesi izaha muhtaçtır. Elbette her müfessirin aynı kanaate sahip olması beklenemez. Ancak İbn Âşûr'un tefsiri görüldüğü üzere yirmi beş tefsir arasında bu tercihi, ikna edici argümanlar sunmamış olsa da, dillendiren tek tefsir olmuştur.

### Sonuç

İlâhî hitabın Müslümanlar tarafından doğru anlaşılması hiç şüphesiz en büyük öneme sahip bir meseledir. Şu ana kadar pek çok emek mahsulü Türkçe meal yazıldığı gibi Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe'ye çevrilmesinde en uygun olan metot ve Türkçe meallerde rastlanılan problemler üzerinde de pek çok kıymetli çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

Bu çalışmamızda içinde Türkçe'de anlam daralmasına uğramış olan bir kelimenin bulunduğu bir ibarenin geçtiği iki ayet-i kerimenin Türkçe meallerde nasıl anlamlandırıldığını incelememiz sonucunda meallerin tamamına yakınında söz konusu ibareye tefsirlerde verilen tercih edilen mana yerine tefsirlerde temrîz sigasıyla verilen ya da hiç verilmeyen diğer bir mananın verildiği tespit edilmiş ve bunun nedenleri araştırılmıştır. Çalışmamız sonucunda bir meal yazımında önceden yazılmış meallerden istifadenin sağladığı kolaylığa rağmen önceki mealleri sorgulamadan takip etmenin ve temel tefsir kaynaklarından müstağni kalmamanın önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Râğıb İsfehânî'nin *el-Müfredât* isimli eseri gibi temel bir kaynağa veya *Tefsirü'l-Celâleyn* ve *Safvetü't-tefâsîr* gibi muhtasar bir eserde yer alan birkaç kelimelik izaha başvurulması ile kolaylıkla anlaşılabilir bir konuda bu adımın atlanması neticesinde Türkçe meallerde nasıl bir netice ile karşılaşılacağı hakkında çalışmamızın çarpıcı bir fikir verdiğini düşünmekteyiz. Yine, Kur'ân-ı Kerîm'de sınırlı sayıda geçen bir kelimenin hadis kaynaklarında çok daha fazla örnek içinde geçmesi

---

<sup>83</sup> Ahatlı, “Temrîz”.

hasebiyle böyle kelimelerin hadis kaynaklarındaki kullanımlarına aşinalık sahibi olmanın, anlam daralması gibi dönüşümlere uğramış kelimelerin doğru anlamlandırılmasında büyük fayda sağlayacağı açıktır.

Kur‘ân-ı Kerîm‘in doğru çevirisine katkıda bulunacak araştırmalara duyulan ihtiyacın devam ettiğini düşünüyör, bu yönde yapılan çalışmaların yüce Kitabımızın Müslümanlarca daha doğru anlaşılmasını sağlayacak yeni meallerin hazırlanmasında ve hazırlanmış olanların geliştirilmesinde katkı sağlarnasını ümit ediyoruz.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

**Yazar(lar) / Author(s):** Mehmet Ali ÇALGAN

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfhebes li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2001.
- Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Ebu'l-Alâ Mevdûdî, Türkçeye çev. Muhammed Han Kayani. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Ahatlı, Erdinç. "Temrîz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/temriz>
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Râbu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdurrahman Mara'salî. 1. Bs, 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sâbîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıbâh tâcu'l-luga ve sıbâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *el-Babru'l-mubît*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Mealler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi. *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl/Tefsirü'l-Hazîn*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.



**"Mennâ'un li'l-Hayr" Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur'an'ın Türkçe Meallerinde 848 Sebep Olduğu Çeviri Problemleri |**

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Gırnaî. *et-Teshâil li-ulûmi't-tenzîl*. thk. Abullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Erkâm, 1995.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebeu'l-İlmiyye, 1979.

İşler, Emrullah. "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar". *Kur'an ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu*. ed. Ömer Kara. 385-397. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002.

Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Koçyiğit, Talat. *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

*Kur'an Meâli*. çev. Yusuf Işıcık. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.

*Kur'an Türkçe Çeviri*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2008.

*Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Abdulvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2008.

*Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. çev. Murat Sülün. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.

*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*. çev. Bekir Sadak. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmet el-Berdûnî - ve İbrahim Eттаfeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyun tefsîru'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Merâgî, Ahmed Mustafa el-. Tefsiru'l-Merâgî. 30 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1946.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve bakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Parlıyan, Abdullah. *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*. İstanbul: Konya Kitapçılık, 2007.

Kuran Meali, Türkçe Kur'an Mealleri. "Kâf Suresi 25. Ayet". Erişim 12 Temmuz 2021. <https://www.kuranmeali.com/index.php>

Kuran Ve Meali, Türkçe Kur'an Meali. "Kâf Suresi 25. Ayet". Erişim 12 Temmuz 2021. <https://www.kuranvemeali.com>

Mealler, Kur'an Kerim Mealleri. "Kâf Suresi 25. Ayet". Erişim 12 Temmuz 2021. [www.mealler.org](http://www.mealler.org)

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefasir*. Kahire: Dâru's- Sâbûnî, 1417.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yasir b. İbrahim - ve Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

*Son Çağrı Kur'an*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr - Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafi Mahallî. *Tefsîri'l-Celaleyn*. Kahire: Daru'l-hadis, ts.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensur fî't-tefsir bi'l-me'sur*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dimâşk: Dâru İbn Kesir, 1993.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

**“Mennâ‘un li‘l-Hayr” Tabiri Özelinde Anlam Daralmalarının Kur‘ân‘ın Türkçe Meallerinde 850  
Sebepl Olduğu Çeviri Problemleri |**

*Yüce Kur‘ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli.* çev. Abdulkadir Şener - Cemal Sofuoğlu - Mustafa Yıldırım.

İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Zemahşeri, Ebü‘l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi‘i‘t-tenzîl.* 4 Cilt. Beyrut: Daru‘l-Kitabi‘l-Arabî, 1987.

Zühaylî, Vehbe. *Tefsirü‘l-münir fi‘l-akide ve‘ş-şeria ve‘l-menbec.* Dımaşk: Dârü‘l-Fikri‘l-Muasır, 1991/1411.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Ebû Alî el-Cübbâî'yi Basralı Bir Müfessir Olarak Düşünmek:  
Kayıp Tefsirinin Dilbilimsel Açıdan İncelenmesi\***  
*Reconsidering Abû 'Alî al-Jubbâî as a Basran Exegete:  
Linguistic Analysis of His Lost Tafsir*

**Kübra Özdemir Keleş**

Dr. Öğr. Görevlisi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Dr. Lecturer, Kastamonu University, Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Kastamonu, Turkey  
kkeles@kastamonu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-7792-7395>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article  
**Geliş Tarihi/Date Received:** 13/07/2021  
**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/10/2021  
**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Keleş, Kübra Özdemir. “Ebû Alî el-Cübbâî'yi Basralı Bir Müfessir Olarak Düşünmek: Kayıp Tefsirinin Dilbilimsel Açıdan İncelenmesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 851-876.  
<https://doi.org/10.31121/tader.970747>

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

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

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

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

\* Makalenin “Ebû Alî el-Cübbâî ve Tefsiri” adlı bölümü 2015 yılında tamamladığımız “Ebû Alî el-Cübbâî Müfessiran” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Makalenin ana fikrine tezde değinilmemiştir. Makale ve tezdeki örnekler paralellik arz etse de makalede farklı bir bakış açısıyla daha ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

## Öz

Tefsir tarihinin daha kapsamlı bir tasavvur sunması için kayıp tefsirlerin de tefsir tarihi yazımına dâhil edilmesi gerekmektedir. İslamî ilim geleneğinin müellifleri ve eserlerini zapt yönünün oldukça kuvvetli olması ve telif faaliyetinde temel hareket noktasının gelenek olarak telakki edilmesi gibi sebeplerle haberdar olduğumuz kayıp tefsirlerden biri de Mu'tezilî Ebû Alî el-Cübbâî'nin (öl. 303/916) tefsiridir. Cübbâî'nin tefsiri hakkında bir tasavvur denemesi niteliğinde olan bu çalışma, onun başka kaynaklarda zikredilen tefsir rivayetlerini müellifin mezhebî mensubiyetine hapsedmeden dönem ve havza odaklı şekilde ele alacaktır. Basralı olan Cübbâî, bölgenin önemli dil merkezlerinden biri olduğu dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın ilgi alanı Cübbâî'nin Basralı bir müfessir olmasının kodlarını en iyi şekilde yansıttığına inandığımız dil merkezli tefsir rivayetleridir. Buna göre anlamı ve sınırlarını dil merkezinde belirlediği tefsir rivayetleri incelenerek canlı bir ilmî mirasın içinde yetişen Cübbâî'nin bu mirası anlama faaliyetinde nasıl kullandığının ve farklı anlam haritaları sunan dilin vecihleri arasında hangi sebeplerle tercihte bulunduğuun cevapları aranacaktır. Bu amaçla önce özet şeklinde Cübbâî'den ve kayıp tefsirinden bahsedilecek daha sonra Cübbâî'nin anlamlar arasında yaptığı tercihlerin sebeplerine işaret edilerek ve klasik dönem müfessirleri ile karşılaştırılarak ele alınacaktır. Bu çalışma tefsir tarihinde Mu'tezilî kimliği ile tanınan Cübbâî'yi bu kimliğinin yanında hicrî üçüncü yüzyıl Basra'sında yaşamış dilci bir müfessir olarak düşünmeyi ve kayıp tefsirini de mezhebî bir tefsir olmanın yanında dilbilimsel tefsir literatürünün bir parçası olarak değerlendirmeyi teklif etmektedir. Daha bütüncül ve kapsamlı bir tarih yazımına ihtiyaç duyan tefsir literatürünün önemli kayıp halkalarından birinin keyfiyetini belirlemeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Tefsir tarihi, Dilbilimsel tefsir tarihi, Basra, Ebû Alî el-Cübbâî.

## Abstract

To present a more comprehensive view of the history of tafsir, the case of lost tafsirs should also be included in the historiography of tafsir. One of the lost tafsirs that we are aware, owing to the records of later scholars and their devotion to the tradition, is the tafsir of Mu'tazilî Abû 'Alî al-Jubbâî (d. 303/916). Attempting to envisage this lost work, this study focuses on different later narrations from the tafsir of al-Jubbâî from the perspective of period and area, also by filtering accusations regarding his Mu'tazilî background. al-Jubbâî, who was from Basra, lived in a period when the region was an important centre of linguists. Therefore, the main goal of this study is al-Jubbâî's language-centred tafsir narrations, which we believe reflect the best, the codes of al-Jubbâî's being an exegete from Basra. Accordingly, by examining his linguistic tafsir narrations, the study addresses how al-Jubbâî used this environment in the activity of understanding the Qur'an and for what reasons he chooses among different semantic maps. For this purpose, al-Jubbâî's life and his lost tafsir will be introduced briefly and then the reasoning for his linguistic preferences between meanings will be examined with comparison to classical exegetes. This study proposes to consider al-Jubbâî in the history of tafsir as a linguistic exegete and his lost tafsir as part of the linguistic tafsir literature disregarding his Mu'tazilî background and aims to determine the quality of an important lost part of tafsir literature which -I believe- already needs a more holistic and comprehensive historiography.

**Keywords:** Tafsir, History of exegesis, History of linguistic exegesis, Basra, Abû 'Alî al-Jubbâî.

## Giriş

Tefsir tarihi yazımında hâkim iki temel anlayış olan literatürü rivâyet-dirâyet şeklinde tefsir ekollerine veya müellifinin mezhebî mensubiyetine göre sınıflandırmak tefsirler hakkında yanlış ve eksik tasavvurlara sebep olmaktadır. Özellikle de sahâbe ve tabiîn döneminden hemen sonra te'lif edilen tefsirlerin tefsir ekollerine ve müellifinin mezhebî mensubiyetine göre ayırımı en başta gelen yanlış tasavvurlardan biridir. Bu tasavvur hem Basra, Şam, Yemen, Mısır ve Horasan gibi merkezleri

derinlemesine anlamamaya hem de müfessirler ve tefsirleri hakkında İslamî ilim geleneği ile örtüşmeyen eksik tasavvurlara sebep olmaktadır.<sup>1</sup>

Anlama faaliyetinin ilk zinciri olan sahâbe ve tabiîn âlimleri kendi dönemlerine ait sorulara yanıt aramışlar ve Kur'ân metnini genel itibariyle Kur'ân, hadis, tarih bilgisi, örf ve sebab-i nüzûl gibi verilere dayanarak kısa açıklamalar şeklinde yorumlamışlardır.<sup>2</sup> Bu nesilden sonra gelenlerin ise Peygamber döneminden uzaklaşmak, Arap ve İslam kültürüne aşina olmayanların Müslüman olması, yeni kültürler ile tanışmak, itikadî düşüncenin şekillenmesi ve mezhepleşme gibi sebeplerle anlama dair soruları bir önceki nesle göre artarak çeşitlilik göstermiştir. Her ne kadar kendinden önceki neslin yorumlarını esas alarak onların yolundan yürüseler de başta dilbilimsel yöntemler olmak üzere içinde yetiştikleri ilim merkezinden tevarüs ettikleri bir takım yeni veriler ve fikrî arka plan ile Kur'ân metnini daha geniş ve kapsamlı bir şekilde anlamlandırmaya devam etmişlerdir.<sup>3</sup> Bu bağlamda bir dönemlendirmeden bahsedecek olursak Hicrî I. yüzyılın ikinci yarısında dil alanındaki gelişmelerin de etkisiyle filolojik tefsirler te'lif edilmeye başlanmış ve bu hareket Hicrî III. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Bu dönemden sonra filolojik tefsir hareketi yavaşlamış, onun yerine kelimeler ve fıkıh ilminden alınan verilere de yer verilen daha geniş tefsirler ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Diğer bir ifade ile her yeni dönem ve havza kendine has bir takım yeni usulleri ve kaynakları tefsir literatürüne kazandırsa da inşa ettiği dünyasının temeli kendinden öncekilere miras aldığı gelenektir. Dolayısıyla özellikle de ilk dönem tefsir literatürünü rivâyet ve dirâyet şeklinde ikiye ayırmak hem pratik açıdan mümkün değildir hem de ilmî geleneği bütünüyle göz ardı etmektir. Bu sebeple özellikle klasik dönem tefsir tarihinin ekol ve mezhep odaklı olmaktan ziyade kronolojik bir yöntemle ilim merkezi odaklı yazılmasının literatürü ve mahiyetini anlama açısından daha faydalı olacağı söylenebilir. Bu durum tebeu't-tâbiîn döneminden yaklaşık elli yıl sonra dünyaya gelmiş olan Basralı

<sup>1</sup> İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği -eleştiriler-gerekçeler-teklifler", *Tefsir eğitim ve öğretiminin problemleri [Sempozyum tebliğ ve müzakereleri]*, ed. Ömer Kara (Bursa: Kur'ân araştırmaları vakfı (KURAV), 2005), 103-106; Ayrıca tabiîn dönemi özelinde ilk dönem tefsir literatürünün ekol eksikliğini tasnifinin eksik ve hatalarının ayrıntılı açıklaması için bk. Ceyda Gürman, *Tâbiîn dönemi tefsiri ve Medinelî müfessirler* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 53-61.

<sup>2</sup> Çalışkan, *Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği*, 107.

<sup>3</sup> Örneğin Fâtîha sûresinin **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** şeklindeki ikinci âyetinde yer alan hamd kelimesini İbn Abbas (öl. 68/687-88) tek kelime veya birkaç kelimeyle şükür olarak açıklarken, Ferrâ (öl. 207/822) söz konusu kelimenin nasıl okunduğunu kelimenin yapısını tahlil ederek, Arap kullanımına ve diğer âyetlere başvurmak suretiyle daha geniş bir şekilde açıklamaktadır. İbn Abbas'ın rivayetleri için bk. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr v.dğr., *Mensû'atu't-Tefsiri'l-Meş'ûr: Ekberu Cami' li-Tefsiri'n-Nebi ve's-Sahâbe ve't-Tabiîn ve Tabi'ihim Ma'zuven ilâ Meş'adirihi'l-Aş'hye Makrûnen bi-Ta'lîkati Hams min Ebrazi'l-Muhakkikin fi't-Tefsir*, haz. Merkezü'd-dirâsâti ve'l-ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 2/24; Ferrâ'nın tefsiri için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Beyrut: Dâru'l-Misriyye li'te'lif, 1980), 1/3-4.

<sup>4</sup> Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*, (İstanbul: İFAV, 2019), 23-24.

Ebû Alî el-Cübbâî'nin tefsiri için özellikle geçerlidir. Onu Basralı bir müfessir olmasını göz ardı ederek sadece Mu'tezilî bir müfessir olarak ele almak<sup>5</sup> hem Cübbâî'yi tefsir tarihi geleneğinden kopuk bir şekilde telakki etmeye hem de tefsirini yanlış ve eksik değerlendirmeye sebep olmaktadır.

Bu çalışma Cübbâî'nin tefsirine mezhebî bir perspektiften değil, zaman ve mekân perspektifinden odaklanarak "Üçüncü yüzyılda Basralı bir müfessir olarak Cübbâî" cümlesinin içini doldurmaya çalışacaktır.<sup>6</sup> Bu sebeple öncelikle özet bir şekilde Cübbâî'den ve kayıp tefsirinden bahsedilecek daha sonra üçüncü yüzyılda Basralı bir müfessir olmanın karakterini yansıtmaya sebebiyle Cübbâî'nin tefsir rivayetleri dilbilimsel açıdan incelenecektir. Cübbâî'nin tefsir rivayetleri dilbilimsel açıdan incelenirken farklı anlamlar sunan muhtelif lugavî seçenekler arasında hangi sebeplerle tercih yapıldığına işaret edilerek üçüncü yüzyılda Basra'da yaşamının tefsir telifinin keyfiyetine olan etkisi de belirlenmeye çalışılacaktır.

### 1. Ebû Alî el-Cübbâî ve Tefsiri

Künyesi Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm b. Hâlid olan Ebû Alî el-Cübbâî, hicrî 235 yılında<sup>7</sup> İran'ın güney batısında bulunan Hûzistan'ın Cübbâ kasabasında doğmuştur.<sup>8</sup> İbn Havkal (IV./X. yüzyıl) Hûzistan'ı Arapça ve Farsça'nın yanında Hûzî dilinin konuşulduğu ve çoğunluğu Mu'tezilî olan bölge olarak tanımlar.<sup>9</sup> Cübbâî'nin fikri hayatının şekillenmesinde bu durumun etkisi açıktır. Genç yaşta Cübbâî'den Basra'ya geçen Cübbâî dönemin Basra Mu'tezile şeyhi olan Ebû

<sup>5</sup> Cübbâî'nin mezhebî yönü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011).

<sup>6</sup> Burada akıllara şöyle bir itiraz gelebilir: Cübbâî'nin bizzat Mu'tezilî olması zaten onun tefsirinin dilbilimsel bir tefsir olduğuna işaret etmektedir, Basralı olmasının söz konusu durumla alakası yoktur. Bu itiraza şöyle cevap verebiliriz: Mu'tezilî müfessirler dilbilimsel alana önem veren, tefsirlerinde de bu noktaya sıklıkla yoğunlaşan müfessirlerdir ve bu konuda da haklı ancak keyfiyeti tam anlamıyla belirlenmemiş bir şöhrete sahiptirler. Ancak kanaatimizce dilbilimsel tefsiri Mu'tezile'ye hasretmek bahsettiğimiz tefsir tarihine mezhebi perspektiften bakan yanlış bakış açısının sonucudur ve literatür hakkında eksik tasavvurlara neden olmaktadır. Bu bakış açısına göre Cübbâî'yi Mu'tezilî olduğu için dilci bir müfessir, aynı dönemde yaşamış Taberî'yi de hem Mu'tezilî olmadığı için hem de rivayet metoduyla yazdığı için rivayet ehli bir müfessir olarak telakki etmek gerekir ve bu değerlendirme her iki tefsir hakkında da bütünüyle eksik bir tasavvura sebep olmaktadır. Zira Cübbâî ve Taberî'nin tercihleri farklı olsa bile ayetin yorumu eğer gerekli görüyorsa dilbilimsel açıklamalarının paralellik arz ettiğini birden fazla örnekte görmekteyiz. Bizim bu çalışma ile odaklanmaya çalıştığımız Cübbâî'nin dilbilimsel alanla kurduğu bağın organik olmaktan öte içsel ve içinde yetiştiği ortamın tezahürü olmasıdır. Zira çalışmamızda birçok örnek ile işaret edeceğimiz gibi Cübbâî'nin dilbilimsel yorumu yalnızca kelimî problemlerin ele alındığı âyetlere has değil, bilakis kelimî alana dâhil olmayan dilbilimsel, fikhî veya tefsir alanı ile de ilgilidir.

<sup>7</sup> Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1962), 3/187; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 13/164; Ebû'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâü eb'nâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev es-betebü'l-â'yân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1971), 4/267.

<sup>8</sup> Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 46.

<sup>9</sup> Ebû'l-Kâsım İbn Havkal, *Şüretü'l-arâ'î* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1938), 2/254.



Ya'küb Yûsuf b. Abdullah eş-Şahhâm'ın (öl. 270/883 [?]) öğrencisi olmuş ve katıldığı ilim meclislerinde cedeldeki başarısıyla ön plana çıkmıştır.<sup>10</sup> Hocası Şahhâm'ın vefatından sonra Basra Mu'tezile reisliğine yükselmiştir.<sup>11</sup> Cübbâî önce Bağdat'a daha sonra da Hûzistan'ın Asker beldesine gitmiş ve hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır.<sup>12</sup> Rivayetlere göre burada Şîa ile Mu'tezile mezhebini birleştirmeye çalışmış ancak başarılı olamamıştır.<sup>13</sup> Üvey oğlu Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin de (öl. 321/933) içinde bulunduğu birçok âlime hocalık yapan Cübbâî<sup>14</sup> hicri 303 yılının Şaban ayında 68 yaşında vefat etmiştir.<sup>15</sup>

Mu'tezile'nin en meşhur âlimlerinden olan Cübbâî fıkıh, hadis ve tefsir ilimleriyle de ilgilenmiş ve bu alanlarda da eserler yazmıştır. Kaynaklarda çok fazla eser te'lif ettiğine dair abartılı rivayetler bulunmasına<sup>16</sup> rağmen ne yazık ki eserlerinden *-Kitâbü'l-Makâlât* hariç- hiç biri günümüze ulaşmamıştır.

Günümüze ulaşmayan en önemli eserlerinden biri çalışmamızın odak noktası olan tefsiridir. Birçok kaynak Cübbâî'nin oldukça hacimli bir tefsir te'lif ettiğinden bahseder.<sup>17</sup> Kütüphanesinde Cübbâî'nin tefsirinin olduğunu bildiğimiz İbn Tâvûs (öl. 664/1266) bu tefsirin on cilt ve her cildin de iki kısımdan oluştuğunu nakleder.<sup>18</sup> Bunlardan yola çıkarak diyebiliriz ki Cübbâî'nin tefsiri de tıpkı çağdaşı Taberî'nin (öl. 310/923) tefsiri gibi oldukça hacimli bir eserdir.

Her ne kadar Cübbâî'nin tefsiri günümüze ulaşmasa da çok sayıda tefsire kaynaklık etmiş, birçok müfessir ondan geniş veya özet olarak alıntı yapmıştır.<sup>19</sup> Bu eserlerden bazıları şunlardır: Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî'si*, Ebû Ca'fer Tûsî'nin (öl. 460/1067) *Tıbyân*'ı, Hâkim

<sup>10</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 213; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlı'l-i'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile* (Beirut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 278; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile* (Beirut: Dâru'l-Muntazar, 1988), 80.

<sup>11</sup> Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 48.

<sup>12</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 213.

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlı'l-i'tizâl*, 283.

<sup>14</sup> Ebü's-Safâ Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* (Beirut: Dâru İhyâit-Turâs, 2000), 4/55.

<sup>15</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, 4/269.

<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlı'l-i'tizâl*, 281; Muhammed b. Ahmed Zehebi, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 14/184; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 82.

<sup>17</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/187; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Mısır: Dâru'l-Fikir, 1986), 11/125; Celâlüddîn Süyûtî, *Tabakatü'l-müfessirin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 103.

<sup>18</sup> İbn Tâvûs, *Sa'dü's-sü'ûd li'l-nüfûs* (Kum: İntişârât Delil, 1379), 288.

<sup>19</sup> R. Ward Gwynne'nin Cübbâî'nin tefsir rivayetlerini bir araya getirdiği doktora tezi vardır. Ayrıca Hudr Muhammed Nebhe de değişik eserlerde yer alan parçaları bir araya getirerek "*Tefsiru Ebî Alî el-Cübbâî*" adıyla bir kitap yayınlamıştır. Ümmü Derman Üniversitesi'nde de birden fazla araştırmacı doktora ve yüksek lisans tezi olarak Cübbâî'nin tefsir rivayetlerinde yaptığı seçimleri mukayeseli ve eleştirel bir şekilde incelemiştir.

el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Tehzîbî*, Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Mecmeu'l-Beyân*'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*'ı ve İbn Tâvûs'un *Sa'dü's-sü'ûd*'u...<sup>20</sup>

Cübbâî'den zengin bir şekilde alıntı yapan âlimlerden Tûsî ve Tabersî özet şeklinde nakilde bulunurken,<sup>21</sup> Râzî oldukça geniş ve ayrıntılı alıntılarda bulunmuş ve Cübbâî'nin bazı görüşlerini olumsuz mânada eleştirmiş veya görüşünün isabetli olduğunu belirtmiştir.<sup>22</sup> Bazı yerlerde "Bu, Cübbâî'nin tefsirinde söylediğidir"<sup>23</sup> şeklinde ibarelerde bulunmasından anlıyoruz ki Râzî, Cübbâî'nin tefsirinin tamamına veya en azından bir kısmına muttaliydi. İbn Tâvûs ise alıntı yaptığı cilt ve sayfa sayısını da özellikle belirterek aynıyla nakilde bulunmuştur.<sup>24</sup> Bütün bunlar işaret etmektedir ki Cübbâî'nin tefsiri hicri sekizinci yüzyıla kadar âlimlerin ellerinin altında olan bir kaynak iken bu dönemden sonra kaybolmuştur.<sup>25</sup>

Cübbâî'nin tefsiri kendinden sonra gelen tefsirlere kaynaklık etmekle birlikte döneminde ve sonraki dönemlerde de tefsir faaliyeti açısından hatırı sayılır bir te'lif hareketliliğine de sebep olmuştur. Eş'arî'nin Cübbâî'nin tefsirine *Tefsîri'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men hâlefe'l-beyân min ebli'l-ıfke ve'l-bühtân ve nakdi mâ harrefebü'l-Cübbâî ve'l-Belhî* adında reddiye yazdığı bilinmektedir.<sup>26</sup> Bu reddiye de günümüze ulaşmamıştır. Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (öl. 571/1176) Eş'arî'nin kayıp olan bu tefsirinin mukaddimesinden alıntı yaparak Eş'arî'nin Cübbâî'yi te'vildeki yöntemi, dili ve kaynakları olmak üzere üç noktada eleştirdiğine işaret eder.<sup>27</sup> İlk eleştirinin çıkış noktasının mezhepsel farklılıklar olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda oldukça tabî bir eleştiri olduğunu söyleyebiliriz ancak diğer iki eleştirinin bütünüyle haklı bir eleştiri olduğunu kabul etmek oldukça zordur. Nitekim Cübbâî'nin tefsirinin sonradan gelen müellifler tarafından yoğun bir şekilde kaynak eser olarak kullanılması dilinde bütünüyle bir sorun olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Cübbâî'nin Arapça ve

<sup>20</sup> Rosalind Ward Gwynne, *The "Tafsir" of Abu 'Ali Al-Jubba'i: First Steps Toward a Reconstruction, with Texts, Translation, Biographical Introduction and Analytical Essay* (Washington: University of Washington, Doktora tezi, 1982) 4-6; Örnekler için bk. Ebû Ali el-Cübbâî, *Tefsîru Ebi' Ali el-Cübbâî*, nşr. Hudr Muhammed Nebhe (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007).

<sup>21</sup> Bk. Ebû Ca'fer Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Lübnan: Dâru İhyai't-türâs), 5/27-208, 5/211, 5/219; Ebû Ali Eminüddîn Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Lübnan: Müessesetü'l-'Alemlî li'l-matbu'ât 1995), 5/316, 7/325, 9/194.

<sup>22</sup> Bk. Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't -türâsi'l-arabî, 1420), 6/412

<sup>23</sup> Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/367.

<sup>24</sup> Bk. İbn Tâvûs, *Sa'dü's-sü'ûd li'l-nüfûs*, 296.

<sup>25</sup> Rosalind Ward Gwynne, Cübbâî'nin tefsirinin Moğol istilasısında kaybolduğu ihtimaline işaret eder: Gwynne, *The "Tafsir" of Abu 'Ali Al-Jubba'i*, 34.

<sup>26</sup> Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî şimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Şam: Matbaatu't-tevsik 1347), 134.

<sup>27</sup> Bk. İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 138-139.

Farsça'nın yanında kendi lehçesi olan Hûzî dilinin konuşulduğu bir şehirde doğup büyümesi<sup>28</sup> onun tefsirinde kendi yerel diline ait bazı kelimeleri kullanabilmesini de mümkün kılmaktadır. Kendinden başka müfessirlerin tefsirlerini kaynak olarak kullanmadığı eleştirisi ise aynı şekilde kabul edilebilir bir eleştiri değildir çünkü Cübbâî'den yapılan rivayetler işaret etmektedir ki o, tefsirinde sahâbe ve tâbiîn başta olmak üzere birçok âlimin görüşüne başvurmuş, bazı âyetlerin iniş sebepleri ile ilgili rivayetlere değinmiştir.<sup>29</sup> Tabersî tefsirinde Cübbâî'nin Hz. Ali ve İbn Abbas gibi sahâbîlerin rivayetlerini seçtiğini belirtmiş<sup>30</sup> ve Râzî de Cübbâî'nin tefsirinde İbn Mes'ud gibi bazı sahâbîlerin görüşünü eleştirdiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca Cübbâî'ye nisbet edilen bir takım rivayetlerin, her ne kadar Cübbâî'nin kimden aldığı belirtilmese de, sahâbe, tâbiîn ve kendinden önceki müfessirlerin görüşleriyle mutabık olması onun tefsirinde bu kaynaklara başvurduğu, en azından muttali olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Keza hicrî üçüncü yüzyılın müfessiri olan Cübbâî'yi içinde yetiştirdiği ilmî gelenek açısından ele aldığımızda da kendinden önceki mirası kullanmadığını, görmezden geldiğini veya tefsir geleneği hakkında zihninde herhangi bir geleneksel arka plan olmadığını söylemek oldukça muhaldir.

Cübbâî'nin tefsirinin sebep olduğu bir diğer te'lif hareketliliği ise yaklaşık yüzyıl sonra tefsirine Basralı meşhur dilci Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987) tarafından yazılan ta'likdir. Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229); Ebû Ali'nin, Cübbâî'nin tefsiri üzerine 100 varaklık *Kitâbü't-Tetebbu'* adında bir ta'lik yazdığından bahseder<sup>32</sup> ancak ne yazık ki söz konusu eser de elimize ulaşmamıştır.

Kaynaklar Cübbâî'nin, tefsirini öğrencilerinin isteği üzerine te'lif ettiğine işaret eder.<sup>33</sup> Bu rivayet, öğrencilerinin Cübbâî'nin kelâmî yönünün yanında Kur'an'ın bütününe nasıl anlamlandırıldığına önem verdiklerine işaret etmektedir. Ayrıca onun ve öğrencilerinin Kur'an'ı anlama çabalarının tefsirinin telif edilmesinin muharrik bir unsuru olduğunu da söyleyebiliriz.

Kaynakların işaret ettiğine göre Fâtiha Sûresi'nin tefsirini bir günde tamamlayan Cübbâî daha sonra tefsirinin mukaddimesinin olmasını gerektiğini düşünerek mukaddimesini yazmış<sup>34</sup> ve diğer sûrelerin tefsirine devam etmiştir. Tefsirinin mukaddimesi olduğu sonucuna vardığımız bu

<sup>28</sup> İbn Havkal Hûzistan'ı Arapça ve Farsça'nın yanında Huzî dilinin konuşulduğu bir bölge olarak tasvir eder. Bk. İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, 2/254.

<sup>29</sup> Bk. Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 10-11.

<sup>30</sup> Bk. Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 422.

<sup>31</sup> Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/249.

<sup>32</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islamî, 1993), 2/814.

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 284.

<sup>34</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 284.

rivayet aynı zamanda hicrî üçüncü yüzyıl te'lif faaliyetinin keyfiyeti açısından da önemli ipuçları içermektedir. Buna göre, Çağdaşı Taberî'nin tefsiri ile hem hacim açısından hem de mukaddime ihtiva etme açısından benzemektedir.

Kādî Abdülcebâr, Cübbâî'nin tefsir mukaddimesinin oldukça geniş olduğunu aktararak bazı Kur'ân ilimlerine ve belâgat ilmine dair çeşitli meselelerin ele alındığına işaret eder.<sup>35</sup> Mukaddimesinin içeriğine dair elimize ulaşan rivayetler Cübbâî'nin zihnindeki tefsir ilminin mahiyetine, Kur'ân'ı nasıl anlamaya çalıştığına ve tefsirdeki yöntemine dair önemli ipuçları içermektedir. O mukaddimesinde mezhebi arka planından, düşünce dünyasının usullerinden bahsetmemiş bilakis Kur'ân ilimleri, nahiv ve belâgat'a dair bazı teknik bilgilere yer vermiştir. Buna dayanarak şunu ifade edebiliriz ki önemli bir mütekellim olan Cübbâî, Kur'ân'a dayalı mezhep müdafası mahiyetinde bir eser telif etmekten ziyade dil temeline dayalı, ilmi faaliyeti açısından kendisinin ve talebelerinin Kur'ân'ı daha iyi anlamalarına vesile olabilecek türden bir tefsir telif etmek istemiştir. Elbette mezhebi arka planının şekillendirdiği düşünce dünyası Kur'ân'ı anlamlandırmasında ana rollerden birini üstlenmiştir ancak kabul edilmelidir ki mezhebî düşüncenin desteklenmesi amacıyla Allah'ın kitabını yorumlamak başka bir şey, düşünce dünyasının levhalarının yol göstermesiyle Allah'ın kitabının dilsel zeminde anlamaya çalışılması çok daha başka bir şeydir.

## **2. Basralı Bir Müfessir Olarak Cübbâî**

Cübbâî'yi Mu'tezilî bir müfessir olmasının yanında içinde yetiştiği şehir ve dönem açısından da düşünmek tefsiri hakkında daha geniş ve isabetli bir tasavvur sağlamaktadır. Onun fikri dünyasını, ilmî tavrını ve yöntemini şekillendiren şehirlerden biri olan Basra; kıraat, hadis ve kelâm gibi ilimlerde söz sahibi olmanın yanında başta nahiv olmak üzere Arap dili ve belâgat'ı denilince akla ilk gelen merkezlerden biri olmuştur. İlk nahiv çalışmaları Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) eliyle Basra'da başlamış, nahvin kurucu isimlerinden İbn Ebû İshak (öl. 117/735), İsa b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), Sîbeveyhi (öl. 180/796), Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830 [?]) Basra'yı dil bilimi açısından merkez haline getirmişler ve kendinden sonrakilere zengin bir ilmî miras bırakmışlardır.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Bk. Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 61-66.

<sup>36</sup> Mahfuz Geylani, "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 208. Ayrıca ilk merkez olmasının sebepleri için bk. Geylani, "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", 208-209.

Cübbâî'nin elimize ulaşan tefsir rivayetlerinde görmekteyiz ki onun böyle bir ilmî ortamda yetişmesi müfessir kimliğinin şekillenmesinde önemli rol üstlenmiştir. Cübbâî'nin tefsir mirası mezhebî fikrinin yansıdığı rivayetler açısından oldukça zengin olsa da rivayetlerinin tümünü ve sonraki dönemlere olan etkisini gözden geçirdiğimizde tefsirinin mezhebî bir dirayet tefsiri olmasının yanında dilbilimsel bir tefsir özelliğini taşıdığını söyleyebiliriz. Zira dilbilimsel alandaki yetkinliğinin ön plana çıktığı rivayetlerin hepsinin –bir sonraki bölümde işaret edeceğimiz gibi- kelâmî alanla ilgili olmadığını, bilakis dilbilimsel alanın problemleri yahut fıkıh ve tefsir alanıyla ilgili olduğunu görmekteyiz. Te'vil alanında dilsel zemine daha çok dikkat etmesi gereken Mu'tezilî bir müfessir olarak dil ile araçsallıktan öte organik olmayan bir bağ kurmuş, kelâmî bir problemle alakalı olsun ya da olmasın te'vil ettiği bazı âyetlerde fikrini temellendirmek için dilsel deliller de kullanarak uzun açıklamalarda bulunmuştur.

Cübbâî'nin tefsirinin mezhebî bir tefsirden öte olduğunun bir diğer göstergesi Kādî Abdülcebbâr'ın Cübbâî'nin tefsirinin mukaddimesinden yaptığı çeşitli alıntılardır. Bu alıntıların temel konuları Kur'ân ilimleri ve tekrar - te'kid gibi belâgat ilminin temel meseleleri ile ilgilidir.<sup>37</sup> Bu alıntılar Cübbâî'nin müfessir kimliği ile ilgili önemli ipuçları içermektedir. Çünkü genel itibariyle bir müfessirin tefsirinin mukaddimesi onun tefsir ilmi ile ilgili zihninde inşa ettiği anlam dünyasının kodlarını içerir. Kādî Abdülcebbâr'ın Cübbâî'nin mukaddimesinden aktardığı rivayetlerden yola çıkarak diyebiliriz ki Cübbâî tefsir ilmini ve tefsirini kendinden sonra gelecek olan birçok müfessir gibi dil ek-senine oturtmuş ya da en azından dil ilimleriyle oldukça yakından ilişkilendirmişti.

Cübbâî'nin tefsirini mezhebî bir dirayet tefsirinden öte dilbilimsel bir tefsir olarak düşünmeye çağırın bir diğer işaret ise hicrî dördüncü yüzyılın önemli nahiv âlimlerinden Basralı Ebû Alî el-Fârisî'nin Cübbâî'nin tefsirine yazdığı ta'likidir. Bu ta'lik Cübbâî'nin tefsirine olan bakış açımızı yeniden gözden geçirmemizi sağlar. Çünkü Ebû Alî nahivci kimliği ile temayüz etmiş, kıraat ve tefsir alanında da dilbilimsel zeminde yürüyen, döneminin ve sonraki dönemlerin önemli âlimlerinden biriydi. Onun Cübbâî'nin tefsirine ta'lik yazması bu tefsirin dilbilimsel bir yöntemle kaleme alındığına, Cübbâî'nin tefsirinin bu yönüyle de temayüz ettiğine ve hemen akabindeki dönemlerde de önemli nahiv âlimlerinin başvuru kaynaklarından biri olduğuna işaret etmektedir.

### **3. Cübbâî'nin Tefsirinde Dil ve Yorum**

Cübbâî'nin dile dair açıklamalarını iki başlık altında kategorize edebiliriz:

<sup>37</sup> Bk. Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 61-66.

- I. Âyetlerin lafzî anlamlarının veya dil açısından işkâl olarak görünen bazı terkiplerinin açıklandığı anlamı değiştirmeyen açıklamalar.
- II. Küllî kaidelerin dile dair başka vecihlere başvurmaya zorunlu kıldığı anlamı değiştiren açıklamalar.

İlk sınıftaki açıklamalar âyetin anlamı noktasında herhangi bir farklılığa sebep olmasa dahi dilbilimsel esasların Cübbâi'nin anlama faaliyetinin merkezinde yer aldığını ve onun bu sahada nedenli etkin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin o, *“Nâh kavmi kaddibtu qomun nûhün mürselîn”* “*Nâh kavmi de peygamberleri yalancılıkla suçladılar*” âyetinde<sup>38</sup> “كذبت” fiilinin neden müennes şeklinde geldiğinden bahsetmiştir.<sup>39</sup> Bu soru aslında Cübbâi'den hemen önce inşa edilen nahiv ilminin ilgilendiği temel konulardan biri olan müzekkerlik ve müenneslik meselesi ile doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla âyet bir nevi müennesin te'nis alameti olmadan müennes olması meselesinin doğrudan uygulama alanıdır. Cübbâi diğer pek çok nahiv âlimi gibi<sup>40</sup> lafzı mânaya hamlederek “قوم” kelimesinin “جماعة” anlamında olduğunu söyleyerek bu sebeple fiilin müennes geldiğini belirtmiştir. Mâtürîdî (öl. 333/944), Mekki b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) ve İbn Atıyye (öl. 541/1147) gibi müfessirler de bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>41</sup> Lafzı anlama irca etmeyen diğer görüşe göre ise fiilin müennes gelmesinin sebebi “القوم” kelimesinin bizzat kendisinin müennes olmasıdır.<sup>42</sup> Bir diğer örneği ise Cübbâi'nin *“وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ”* “*Bir zamanlar, (zarar görmüş) ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyana vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik*” âyetinin<sup>43</sup> tefsiri ile ilgili rivayetinde görmekteyiz. Cübbâi tefsirinde “لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ” terkiibinde “هم” olarak cemi şeklinde gelen zamirin Davud ve Süleyman'a a.s irca ettiğinden yola çıkarak ceminin ikiden başladığını savunanlara itiraz etmiş ve zamirin Süleyman ve Davud a.s ile birlikte hüküm verilenleri de kapsadığını belirterek zamirin cemi

<sup>38</sup> eş-Şuarâ 26/105.

<sup>39</sup> Cübbâi, *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâi*, 405.

<sup>40</sup> Konuyla ilgili geniş açıklamalar için bk: Kemâleddin Enbârî, *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kâfiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2003), 2/525-544.

<sup>41</sup> Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ebî's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/69; Mekki b. Ebi Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulâği'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmih* (Şârîka: Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ ve'l-bahsu'l-ilmî- Câmîatu's-Şârîka, 2008), 8/5327; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/285.

<sup>42</sup> Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1407), 3/323; Râzî, *Mejâtühu'l-ğayb*, 24/520.

<sup>43</sup> el-Enbiyâ 21/78.



şeklinde gelmesinin sebebinin ikiden fazla kişiye irca olmasından kaynaklandığını söylemiştir.<sup>44</sup> “هم” zahirinin iki peygamberle birlikte davalıları da kapsadığına birçok müfessir işaret etmiştir.<sup>45</sup>

Cübbâî'nin bazı ontik ve epistemik esasları önceleyerek dilsel başka vecihlere başvurmak suretiyle farklı anlam tercihinde bulunduğu ikinci sınıftaki açıklamaları ise dilin imkânlarından ne denli faydalandığının açıklığa kavuşturulması, öncelediği küllî kaidelerin belirlenmesi ve anlamlar arasında hangi sebeplerle tercih yaptığının tespit edilmesi açısından önemlidir. Onun anlama çabasını temeline oturttuğu dil ile ilgili bazı açıklamalarını tercih sebepleri açısından şu başlıklar altında özetleyebiliriz:

### **3.1. Dilsel Arka Plan**

Tıpkı içinde yetiştiği Basra şehrinin entelektüel hayatında olduğu gibi Cübbâî'nin de entelektüel hayatının temel meşgalelerinden birinin Arap dili ve belâgatı olduğunun en temel göstergelerinden biri onun bizzat dil ile ilgili olan tercihlerine dair tefsir rivayetleridir. Bu tefsir rivayetleri kalamî ve fikhî alanla ilgili olmayan ancak anlamı da doğrudan etkileyen rivayetlerdir.

#### **3.1.1. Sarf İlmi Temelinde Açıklamalar**

İsabetli bir anlamının önceliklerinden biri Kur'an kelimelerinin yapısının doğru analiz edilmesidir. Başta dilsel çizgide yürüyenler olmak üzere müfessirlerin temel meselelerinden biri, gerekli durumlarda, Kur'an kelimelerinin köküyle ilgili muhtemel formların en doğru olanını tespit etmektir.

Cübbâî'nin tefsir rivayetlerinden anlıyoruz ki o, gerekli gördüğü yerlerde kelimenin kökeni ve biçimi ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin *الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ* âyetinde<sup>46</sup> geçen “طوبى” kelimesinin “أطيب” kelimesinin te'nisi olduğunu söylemiştir. Buna göre âyetin mânası “*İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara [karşılıkların, cennetin] en güzeli, en iyisi vardır*” şeklinde olur.<sup>47</sup> Söz konusu kelimenin yapısı ve anlamı ile ilgili müfessirler farklı açıklamalarda bulunmuşlardır, Râzî görüşleri 3 nokta ile özetler:

1) Birinci görüşe göre tûbâ, cennetteki bir ağacın adıdır. Hz. Peygamber'in s.a.s şöyle dediği rivayet edilmiştir. "Tûbâ cennette bir ağaçtır. Onu Allah kendi eliyle dikmiştir. O, zinetler ve güzel elbiseler

<sup>44</sup> Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 383.

<sup>45</sup> Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud b. Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâs, 1423), 3/87-88; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 2000), 18/475; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/128.

<sup>46</sup> er-Ra'd 13/29.

<sup>47</sup> Bk. Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 336-337.



bitirir (meyve gibi verir). Dalları ise, cennet duvarının gerisinden bile görünür."... Buna göre anlam: "İman edip dünya ve âbiret için yararlı işler yapanlara Tûbâ ağacı vardır" şeklinde olur.

2) İkinci görüş dil âlimlerinin görüşü olup bu kelime tıpkı "بشرى" ve "زلفى" kelimeleri gibi "طاب" fiilinin mastarıdır. "طوبى لك" ifâdesi de "Sen hoş ve güzel olanı elde ettin" demektir. Kısaca âyetin anlamı "Her hususta en güzel ve en hoş şeyler onların olacaktır" şeklindedir.

3) Üçüncü görüşe göre bu lafız Arapça değildir. Bu görüşte olanlar değişik izahlar yapmışlardır: Bazıları "Tûbâ cennetin Habeşçe ismidir" demişlerdir. Bu kelimenin, cennetin Hintçe ismi olduğu veya Hintçe'de bahçe mânasına geldiği de söylenmiştir.<sup>48</sup>

Tûbâ kelimesi فَعْلَى vezninde gelmekte olup ismu'l-zât, masdar ve sıfat olarak kullanılmaktadır.<sup>49</sup> Birinci görüş Tûbâ kelimesini ismu'l-zât, ikinci görüş masdar, Cübbâi ise ism-i tafdil münenesi olarak düşünmektedir. Her bir yorum sarf ve nahiv açısından kabul edilebilir. Her ne kadar âyetten ulaşılabilecek mesaj değişmese de söz konusu kelimeye tayin edilen sarf tercihinin ve âyetin anlamı farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla müfessirin bu kelime ile ilgili sarfa dair tercihi doğrudan anlamı etkileyen ve fikhî veya kelimî her hangi bir arka planı olmaksızın doğrudan dilsel arka plan ile ilgili bir tercihtir.

### 3.1.2. Nahiv İlmi Temelinde Açıklamalar

İsabetli anlamaya yardımcı olan bir diğer ilim dalı ise nahivdir. Kur'an'ın korunmasına da yardımcı olan nahiv ilmi, Kur'an cümlelerinin tahlil edilmesi ve karmaşık gibi duran terkiplerin açıklığa kavuşturulması noktasında müfessirin başvurduğu vazgeçilmez bir yardımcı dil temelidir. Cübbâi'den yapılan tefsir rivayetlerindeki nahiv açıklamaları zengin olmasa dahi onun Kur'an'ı anlama yolunda bu ilme başvurduğunu, nahiv ile ilgili açıklamaları ihtiyaç duyulan yerde öncelediğini söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere Kur'an terkipleri bazen âyetin anlamı noktasında farklılığa sebep olabilen iki veya daha fazla nahvî ihtimal taşıyabilir. Bu noktada müfessirin yaptığı nahvî tercih âyetin anlamını doğrudan belirleyen en önemli etkenlerden biri olur. Bunun örneklerinden birini كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ "Aranızdan size bir peygamber gönderdik: O size âyetlerimizi okuyor, sizi arındırıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce

<sup>48</sup> Râzî'nin de işaret ettiği üzere üçüncü görüşü kabul etmek mümkün değildir. Çünkü çoğunluk âlimin ittifak ettiği görüşe göre Kur'an'da Arapça olmayan kelime yoktur. Bilhassa bu lafzın Arapça'dan istikak ettiği açıktır. Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 19/40-41.

<sup>49</sup> Abdullah bin Nâsir el-Karnî, "Sigatu fu'lâ fi'l-arabiyye" *Mecelletü Cami'ti Ummu'l-Kura* 19/2, 150.

<sup>50</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/528; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Dâru Taybe, 1999), 4/455.

*bilmediklerinizi öğretiyor*" âyetinin<sup>51</sup> tefsirinde görüyoruz. Müfessirler âyetin başındaki "kef" harfinin müteallakının ne olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Cübbâ'nin tercih ettiği Ferrâ (öl. 207/822) ve Zeccac (öl. 311/923) gibi dil alanında meşhur olmuş âlimlere nisbet edilen birinci görüşe göre söz konusu harfin müteallakı bir önceki âyette geçen "وَلَا تَمَّ بِعَمِّي عَلَيْكُمْ" terkididir.<sup>52</sup> Buna göre peygamber göndermek Allah'ın nimetini tamamlamasının bir parçasıdır ve âyetin anlamı da "Peygamber göndermekle size dünyada nimetimi tamamladığım gibi, dininizi açıklamak ve doğru yola iletmek suretiyle size nimetimi tamamlayayım diye" şeklinde olmaktadır. Bu görüşü Cübbâ'nin çağdaşı olan Taberî de tercih etmiştir.<sup>53</sup> İkinci görüşe göre ise kef harfinin müteallakı bir sonraki âyetin başında gelen "فَأَذْكُرُونِي" ibaresidir. Buna göre anlam "Size dininizi ve şeriatınızı öğreten peygamber göndermek suretiyle sizi hatırladığım gibi, siz de beni hatırlayın ki ben de rahmetim ve mükâfatımla sizi anayım" şeklinde olmaktadır. Râzî bu görüşü Cübbâ'den yaklaşık yüzyıl önce yaşamış olan onun gibi Basralı Mu'tezilî bir müfessir olan Esam'ın (öl. 200/816) tercih ettiğini belirtir.<sup>54</sup> Bu görüşü Cübbâ'nin çağdaşı olan Taberî "Arap dilinin mantığından habersiz olmak" şeklinde nitelendirerek sert bir dille eleştirir.<sup>55</sup> Aynı fikrî dünyaya mensup ve aynı coğrafyada yetişmiş olan iki müfessirin, Cübbâ ve Esam, farklı vecihleri tercih etmeleri dikkate değerdir. Aynı şekilde Cübbâ'nin tercihinin dil otoriteleri ile paralellik göstermesi ise Basra dil mirasının entelektüel hayatı üzerindeki etkisini ve tercihlerini şekillendiren temel saiklerden birinin dil olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu örnek Cübbâ'nin kayıp tefsirinin mezhebî bir tefsir olmaktan öte lügavî bir tefsir olduğunun göstergelerinden biri olması açısından da oldukça önemlidir.

Cübbâ'nin fikhî ve kelâmî arka planının etkisi olmaksızın yalnızca dilsel mirasının etkisiyle yaptığı tercihlerinin bir diğer örneğini وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ

<sup>51</sup> el-Bakara 2/151.

<sup>52</sup> Bk. Cübbâ, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâ*, 87.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/209.

<sup>54</sup> Râzî, Esam'ın bu tercihinin dair açıklamasına da yer verir: "Sizler kitap okumayan ve herhangi bir peygamber tanımayan bir haldeyiniz. Peygamber de sizin içinizde kitap sahibi olmayan birisiydi. Sonra O size, sizin lisanınızda size okuduğu âyetlerin en güzelini getirmiştir ki, bu âyetlerde peygamberlerin kitaplarında bulunan şey bulunmaktadır. Yine bu kitapta onların durumlarından bahsedilmekte, tevhîd ve ahiretle ilgili delillere, üstün ahlâkî prensiplere dikkat çekilmektedir. Bu nimeti size verdiğim ve onu sizin için delil kıldığım gibi, o hâlde siz de o nimete şükretmekle beni anın ki, ben de rahmetim ve mükâfatımla sizi anayım. Bir diğer ifade ile Allah Teâlâ onlara bu nimetini ve lütfunu hatırlatınca, onlara buna mukabil kendisini anmalarını ve şükretmelerini emretmiştir." Râzî, *Mefâtih'u'l-ğayb*, 4/122.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/209-210.

وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ “Bedevîler arasında öyleleri de vardır ki, Allah’a ve âbiret gününe inanırlar, hayır yolunda harcadıklarını Allah’a yakın olmak ve Peygamber’in duasını almak için vesile sayarlar” âyetinin<sup>56</sup> tefsir rivayetinde görmekteyiz. Bu âyette geçen “وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ” *Peygamber’in duası* terkinin nereye atıf edileceğine dair müfessirler ihtilaf etmişler ve buna bağlı olarak anlam farklılaşmıştır. Cübbâî’den önceki Ferrâ (öl. 207/822), Ahfeş (öl. 215/830 [?]) ve Ebû Ubeyde (öl. 209/824 [?]) gibi Basralı müfessirlerden konuyla ilgili her hangi bir açıklama elimize ulaşmamıştır.<sup>57</sup> Diğer dilci müfessirlerden Zeccâc (öl. 311/923) ve Nehhâs (öl. 338/950) gibi âlimler ise konu ile ilgili olarak sadece “وَصَلَوَاتِ” kelimesinin dua anlamında olduğunu bir takım şahitler ile açıklamışlar ancak kelimenin nereye atıf olduğuna dair tercihlerinden bahsetmemişlerdir.<sup>58</sup> Mukâtil (öl. 150/767) ve Huvvârî (öl. 280/893 civarı) ise “وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ” terkinin “مَا يُنْفِقُ” kelimesine atıf olduğunu söyleyerek âyetin anlamının “*Bedevîler arasında öyleleri de vardır ki, Allah’a ve âbiret gününe inanır, hayır yolunda harcadıklarını ve Peygamberin onlara olan duasını/ istiğfarını Allah’a yakın olmak için vesile sayarlar*” şeklinde olduğunu belirtmişlerdir.<sup>59</sup> Böylece âyette bahsedilen; infâkın ve Peygamber duasının Bedevîler tarafından Allah’a yakınlığın bir vesilesi olarak görülmesidir. Huvvârî’nin çağdaşı Cübbâî ise -ulaşabildiğimiz kadarıyla- önceki müfessirlerin dile getirmediği ve sonrasında da birçoğunun zikredeceği<sup>60</sup> “وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ” terkinin “قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ” terkinine atıf olduğu şeklindeki görüşü tercih etmiştir. Âyete “*Bedevîler arasında öyleleri de vardır ki, Allah’a ve âbiret gününe inanır, hayır yolunda harcadıklarını Allah’a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayar*” şeklinde anlam vermiştir. Bu görüşü çağdaşı Taberî de tercih eder.<sup>61</sup> Böylece âyette bahsedilen; infâkın Bedevîler tarafından Allah’a yakın olmak ve Peygamber duasını almak için vesile olarak görülmesidir. Cübbâî’nin Peygamber duasını infâkın sebeplerinden biri olarak yorumladığı bu tercihinin Kur’an-ı Kerim’den bazı âyetler de desteklemektedir. Onlardan biri خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ “Onları arındırmak ve temize çıkarmak

<sup>56</sup> et-Tevbe 9/99.

<sup>57</sup> Bk. Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, 1/449; Ahfeş el-Evsat, *Kitâb Me’âni’l-Kur’an*, thk. Hudâ Mahmud Karâa (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1990), 1/353-369; Ma’mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzi’l-Kur’an*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1954), I/267-268.

<sup>58</sup> Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an ve i’râbühu*, nşr. Abdulcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1988), 2/466; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *Meâni’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ali es-Sabûni (Mekke: Merkezü İhyau Turasi’l-İslâmî, 1409), 3/246.

<sup>59</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/192; Hûd b. Muhakkem Huvvari, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-azîz*, thk. el-Hâc b. Saîd Şurayfî (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1990), 2/162.

<sup>60</sup> Bk. Mâtürîdî, *Terâîlü Eblî’s-Sünne*, 5/458; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/303-304.

<sup>61</sup> Burada belirtilen “Tercih etmek” kelimesi özellikle seçilmiştir. Çünkü elimize ulaşan kaynaklardan yola çıkarak bu görüşün Cübbâî’ye veya Taberî’ye ait olduğunu söylemenin ilk dönem İslâmî ilim geleneğinin yazılı kültürün yanında şefevi bir kültüre sahip olması ve birçok kaynak eserinde günümüze ulaşmamasından dolayı çok isabetli bir yorum olamayacağını düşünüyoruz.

üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir” âyetidir.<sup>62</sup> Buna göre âyette Peygamber’den s.a.v infakları karşılığında Ashâb’a dua etmesi istenmektedir.<sup>63</sup>

Nahiv bilgisinin anlam açısından önemine işaret eden bu örnek şunu göstermektedir ki müfessirin her hangi nahiv vechi ile ilgili tercihi yüzeysel bir dilsel analizden öte, o vechin delalet ettiği anlamla ilgilidir. Dolayısıyla bir müfessir ihtilaf edilen bir meselede tek bir veche işaret edip açıklama yapmasa bile bu yalın işaret, müfessirin arka planında derin bir anlama çabasının içinde olduğu ihtimalini kuvvetlendirmekte ve dil ile anlamın arasındaki kuvvetli bağa işaret etmektedir.

### **3.2. Fikrî Arka Plan**

Bu başlıkta Cübbâ’ nin kelâmî yönünden veya onun kelâmî görüşlerinden bahsedilmeyecektir. Bu bölümün temel amacı dil ile alakalı tercihlerde önemli bir tercih sebebi olan düşünceye işaret edilerek yorum ile düşünce arasındaki ilişkinin dil ile alakalı tercihlerdeki belirleyici rolüne dikkat çekmektir.

Cübbâ’ nin dilsel tercihlerinde belirleyici unsurlardan biri bittabi fikrî arka plandır zira bir metnin bütününe herhangi bir zihnî ön kabule dayanmadan düşünceden hali bir şekilde yalnızca filolojik temeller ile açıklanması hem pratik açıdan mümkün değildir hem de yöntem olarak eksik ve yanıltır. Onun düşünce yapısının ön plana çıktığı yorumlarını okuduğumuzda anlamın nahvî tercihlerinde temel belirleyici unsur olduğunu görmekteyiz. O, bazı âyetleri te’vil ederken farklı dil vecihleri arasında anlamın peşinden giderek tercih yapmış, tercihinin yönünü filolojik kaygıları değil, anlama dair duyduğu sorumluluk belirlemiştir.

Tefsir tarihinde kendisi gibi mütekekkim kimliği ile de ön plana çıkmış diğer müfessirlerin tefsirlerinin mezhebî olarak etiketlenmesine sebep olan anlamın öncelendiği bu tavır aslında dil âlimlerinin özellikle üzerinde durdukları ve işaret ettikleri önemli konulardan biridir. İbn Cinnî (öl. 392/1002) hocası Ebû Ali’nin i’rab ve anlam ilişkisi üzerinde çokça durduğunu belirttikten sonra şayet ikisi arasında bir çekişme olursa anlamın peşinden gidilmesi gerektiğini özellikle vurgular.<sup>64</sup> Dolayısıyla Cübbâ’ nin bazı rivayetlerinde mezhebî arka planının etkisiyle uzun uzun dilsel ta’liller yapmasının sebebinin kelâmî arka planının yanında dilsel arka planına da dayandığını ve dil ilminin kendisine kazandırdığı ilmî üsluptan da kaynaklandığını belirtebiliriz. Buna dayanarak söyleyebiliriz

<sup>62</sup> et-Tevbe 9/103.

<sup>63</sup> Diğer âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/159; en-Nisâ 4/64; Nûr 24/62;

<sup>64</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâ’iş* (Mısır: el-hey’etü’l-mısriyyetü’l-‘amme li’l-kitâb), 3/258.

ki anlamı temel tercih sebebi yapan Cübbâi aslında dil ilmi açısından yöntem olarak matlub ve makbul olanı yapmıştır. Ancak bu tavır tefsir usulü tarafından mutlaka denetlenmesi ve yön verilmesi gereken bir tavidir. Çünkü Allah'ın kitabı; Sünnet, nüzul ortamı, sahabenin anlayışı, siyak gibi anlama yön veren diğer tercih sebepleri yok sayılarak salt dil kurallarına ve fikrî arka plana dayanılarak anlamlandırılabilir bir kitap değildir. Zira tefsir usulünde her ne kadar te'vilin temel şartlarından biri dile uygunluk ve anlam olsa da te'vili belirleyen, dairesinin dışına çıkılmaması gereken başka temel unsurlar da vardır.<sup>65</sup>

Cübbâi'nin anlamı önceleyerek farklı dilsel tercihler sunduğu tefsir rivayetlerinden biri şu âyetin yorumunda karşımıza çıkmaktadır: *وَكَذَلِكَ نُسْرَفُ الْأَيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ*<sup>66</sup>. Âyetin zahirine şöyle anlam verebiliriz: “Böylece biz âyetleri çeşitli biçimlerde açıklıyoruz ki (inkârcılar ve münafiklar) sana: (Bu sözleri birilerinden) ‘Sen ders almışsın (Sen peygamber değilsin, başkalarının etkisinde kalmışsın!)’ desinler ve biz de (akledip) bilen bir topluluğa onu (Kur’ân’ı) açıkça beyan etmiş olalım”. Cübbâi âyeti, zahirine hamleden Eş’arî müfessirlerden farklı olarak nahvin imkân verdiği ölçüde iki farklı anlama hamletmiştir:

"Burada, şu iki izah şekli birisi bulunmaktadır: İlki *وَلِيَقُولُوا* fiilindeki olumlu mânanın *لئلا* şeklinde olumsuz mânaya hamledilmesidir. Buna göre âyetin anlamı: “İşte biz, onlar sen ders görmüşsün demesinler diye âyetleri böylece iyiden iyiye açıklıyoruz” şeklinde olur. Bunun bir benzeri de *يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُورِ*<sup>67</sup> "Allah size şaşırırsınız diye [hükümlerini] açıklıyor" âyetidir ki buradaki şaşırırsınız diye ifadesi şaşırmasınız diye mânasındadır. İkinci izah ise, âyetteki lâm'ın lâm-ı akîbet'e (netice bildiren lâm) hamledilmesidir. Buna göre âyetin anlamı: "Biz bu âyetleri iyiden iyiye açıkladığımız zaman, onların işlerinin sonu, kendi tercihlerine dayanarak ve üzerinde tefekkür edilmesi gereken bu âyetlerden yüz çevirerek, şöyle söyle söylemek olmuştur" şeklindedir."<sup>68</sup>

Cübbâi'nin Mu'tezile kimliğini göz önünde bulundurduğumuzda onun bu yorumunun sebebinin mezhebî arka planının etkisiyle olduğunu düşünebiliriz. Çünkü âyetin zâhirine yani “Sen ders almışsın” takdirine hamledilmesi Mu'tezilî bir müfessirin fikrî arka planına ters düşen bir yorumdur. İnsanların peygambere “Sen ders almışsın” demeleri küfre düşmeleri demektir ki bu da Mu'tezile'nin karşı çıktığı temel fikirlerden biri olan Allah'a kötülük nispet etmektir. Ancak her ne kadar âyetin yorumuna Mu'tezilî Eş'arî cepheden bakmak anlam verme çabasının bir takım mezhebî

<sup>65</sup> Konuyla ilgili daha geniş açıklamalar için bk: Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Fusûl fi usûli't-tefsîr* (Demmam: Daru İbnü'l-Cevzi, 1438).

<sup>66</sup> el-En'âm 6/105.

<sup>67</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>68</sup> Râzî, *Meftâhu'l-gayb*, 13/106-107.

saiklerle olduğuna işaret etse de üçüncü yüzyıl ve öncesindeki müfessirleri incelediğimizde durumun mezhepsel kaygılardan öte bizzat anlama dair bir tercih olduğunu ve farklı akideye mensup müfessirlerin de Cübbâ' ile aynı minvalde âyeti yorumladığını görmekteyiz. Örneğin Mu'tezilî olmayan müfessirlerden Taberî ve Mukâtil de âyeti aynı ekseninde anlamışlar ve “وَلْيَقُولُوا دَرَسْتُ” terkiibini “لئلا يقولوا درست” şeklinde düşünerek “ders görmüşsün demesinler” şeklinde anlam vermişlerdir.<sup>69</sup> Dolayısıyla şunu ifade edebiliriz ki Mu'tezile'nin en meşhur âlimlerinden olan Cübbâ'nin anlamı öncelendiği bütün dilsel tercihleri mutlak anlamda mezhebî kaygılardan yola çıkarak yapılmaktan öte bizzat anlama dair duyduğu sorumluluktan da kaynaklanmaktadır.

Cübbâ'nin mezhebi kaygılardan öte yalnızca anlamı önceleyerek yaptığı nahvî tercihlerinin yanında bittabi mezhebî mensubiyetinin etkili olduğu çok sayıda nahvî tercihleri de vardır. Bu tercihler ise kimi zaman dilsel açıdan mümkün kabul edilirken; kimi zamanda eleştirilmiş ve zayıf veya uzak ihtimaller olarak değerlendirilmiştir. Bunun örneğini *وَلْيَصْنَعِ إِلَيْهِ أَفِئَةً الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ* âyetinin<sup>70</sup> tefsirinde görmekteyiz. Âyetin anlamı bir önceki âyet ile düşündüğümüzde şu şekilde olmaktadır: “*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dilesydi bunu yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak da âhirete inanmayanların kalpleri ona (o yaldızlı sözlerle) kansın, ondan boşlansınlar ve işledikleri kötülüğü bundan böyle de işlemeye devam etsinler*”. Âyetteki “وَلْيَصْنَعِ” kelimesinin başındaki lam harfine ta‘lil anlamı verdiğimizde Allah'ın, her peygambere düşman yaptığı insan ve cinlerden oluşan şeytanî gurupların aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler telkin etmelerinin sebebi ahirete inanmayanların gönüllerinin bu sözlere kanması ve yaptıkları kötülöklere de devam etmeleri olmaktadır. Cübbâ Allah'ın kâfirin küfrünü irade ettiği şeklindeki bu anlamı Allah'ın murat etmeyeceğini düşünerek “وَلْيَصْنَعِ” kelimesinin başındaki lâm'ın emir lâmı olduğunu ve *وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ* *اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ* “*Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle (telkinde bulunarak) çağırınla ayart!*” âyetinde<sup>71</sup> olduğu gibi tehdit ifade ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla mezhebî arka planının etkisiyle lam harfine başka bir anlam vererek âyeti “*Öyle ise onları düzmekte oldukları yalanlarıyla (başbaşa) bırak, bir de âhirete inanmayanların gönülleri ona meyletsin, ondan boşlansınlar ve kazanmakta olduklarını da kazansınlar*”

<sup>69</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/25-26; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/192.

<sup>70</sup> el-En'âm 6/112-113.

<sup>71</sup> el-İsrâ 17/64.



şeklinde tehdit ekseninde anlamlandırmıştır. Cübbâî'nin bu nahvî tercihi Kādî Abdülcebbâr tarafından dahi vav harfinin müteallakının bir önceki cümlede olması gerektiği ve cümlenin nahiv açısından başlangıç olarak kabul edilemeyeceği için uzak kabul edilmiştir.<sup>72</sup>

Cübbâî'nin tercih yapmadığı ancak âyetteki nahvî ve belâğî üslubun delâletini mezhebî arka planının etkisinde yorumladığı tefsir rivayetleri de vardır. Mesela وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ *âyetinin*<sup>73</sup> tefsirinde âyette hasır üslubunun kullanıldığını belirterek şu şekilde anlam verir: *“İman edip hayırlı işler yapanlara gelince, işte onlar cennetliklerdir (başkaları değil); onlar orada ebedî kalacaklardır”*. Böylece cennete giren kimsenin bir lütuf olarak cennete girmediğine aksine iman edip salih amel işleyerek hak ettiğini özellikle belirtir. Zira Mu‘tezile’nin temel esaslarından “Adalet” ve “Va‘d - va‘id” ilkeleri ile bağlantılı olarak “kurtuluşa eren kişi kendi fiili ile ödüllendirilmeyi, hüsrana uğrayan kişi de kendi fiili ile cezalandırılmayı hak etmiştir”<sup>74</sup>. Eş‘arî Râzî ise buna karşı çıkararak âyetten maksadın cennete girmeyi hak etmiş olanlar olduğunu söyler ve bu âyetin hükmüne cennete bir lütuf olarak girecek kimsenin dâhil olmadığını belirtir. Ona göre âyetin anlamı *“İman edip hayırlı işler yapanlara gelince, onlar da cennetliklerdir; onlar orada ebedî kalacaklardır”* şeklindedir.<sup>75</sup> Çünkü itaatkârın alacağı sevabı “hak ediş” olarak gören Mûtezile’nin aksine Ehl-i Sünnet; bunu bir “hak ediş” olarak değil, Allah’ın bir fazlı ve lütfu olarak düşünmektedir. Onlar ilahî adalet kavramını “İrade” ve “Kudret” sıfatları bağlamında değerlendirirler. İlahî emirlere itaat eden kişiye sevap vermenin mutlak bir hak olmadığını belirterek Allah’a vaciplik isnat edilemeyeceğini özellikle vurgular<sup>76</sup> ve cennete gidecek olanları “hak edenler” ile sınırlamazlar.

### 3.3. Fıkhî Arka Plan

Rivayetler Cübbâî'nin belli vakitlerde mescitte fetva verdiğiğine işaret eder.<sup>77</sup> Bununla birlikte elimize ulaşan ahkâma dair tefsir rivayetleri yok denecek kadar azdır. Bu sebeple onun fıkhî yönü ve fıkhî arka planının yorumuna etkisi hakkında kesin hükümlerde bulunmak mümkün değildir. Ancak zaman zaman ahkâmı önceleyerek dil ile alakalı tercihler yaptığını مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ *âyetinin*<sup>78</sup> yorumunda görmekteyiz. Âyette geçen “وَهُمْ يَسْجُدُونَ” terkinin

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 13/122.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/82.

<sup>74</sup> Orhan Aktepe, “Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 9/1 (2011), 159.

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 3/584-585.

<sup>76</sup> Daha geniş bilgi için bk. Aktepe, “Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi”, 166-168.

<sup>77</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Fazlül-l-i'tizâl*, 318.

<sup>78</sup> Âl-i İmrân 3/113.



cümledeki konumuna dair farklı görüşler belirtilmiştir.<sup>79</sup> Farklı görüşlerin ortaya çıkmasının temel nedeni Peygamber Efendimizden s.a.s. gelen “*Dikkat edin. Ben, rükû ve secde yaparken Kur’ân okumaktan nehyolundum*” hadisidir.<sup>80</sup> Zira âyetteki “*وَهُمْ يَسْجُدُونَ*” terkiibini ilk nahvi ihtimali olan hal olarak düşündüğümüzde ve zahirine hamlettiğimizde anlam “*Ehl-i kitap’tan geceleri secdeye kapanarak Allah’ın âyetlerini okuyup duran bir topluluk vardır*” olmaktadır ve hadisin belirttiği secde Kur’ân okunmaz hükmü ile çelişmektedir. Bundan yola çıkarak Cübbâî söz konusu terkiibin hal olduğunu ancak “*يَسْجُدُونَ*” kelimesinin secde etmek değil, namaz kılmak anlamına geldiğini belirtmiştir. Cübbâî’nin görüşüne göre âyetin anlamı “*Ehl-i kitap’tan geceleri namazlarında Allah’ın âyetlerini okuyan bir topluluk vardır*” olmaktadır ki hadisin mânası ile çelişmemektedir. Bu görüşü Ferrâ, Zeccâc, Belhî (öl. 319/931) ve Mukâtil gibi âlimler de tercih etmişlerdir.<sup>81</sup> Taberî bu görüşün sahiplerini “Arapça ehlinde bazıları” (*ehli’l-arabiyye*) olarak niteler.<sup>82</sup> Taberî’nin bu görüş sahiplerini Arapça ehli olarak nitelemesinden ve bu görüşü tercih eden âlimlerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki Cübbâî’nin bu yöndeki tercihinin yön veren temel nokta içinde yetiştiği dilsel ortamdır. Ayrıca onun hadisteki hükmü göz önünde bulundurarak Kur’an lafzını akla gelen ilk mânasından başka bir mânaya hamletmesi, Sünnet’in ve ahkâmın onun anlama çabasını şekillendiren başvuru kaynaklarından biri olduğunu göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Cübbâî’nin döneminde dile getirilen diğer görüşe göre ise secdeden kastedilen secdenin bizzat kendisidir ancak “*وَهُمْ يَسْجُدُونَ*” terkiibi hal değil, müstakil bir cümledir. Bu görüşe göre anlam “*Ehl-i kitap’tan geceleri namazlarında Allah’ın âyetlerini okuyan ve bu namazlarda secde eden bir topluluk vardır*” şeklinde olmaktadır. Bu görüşü Taberî tercih eder ve Cübbâî’nin tercih ettiği gibi secde kelimesinin ikincil bir anlama hamledilmesini deyim yerindeyse gereksiz görür.<sup>83</sup> Ancak söz konusu terkiibin müstakil cümle olarak düşünülmesi önceki ve sonraki âyetlerde kullanılan üslup açısından uygun düşmemekte, yapısal olarak akışı bozmaktadır.

### **3.4. Kur’an İlimleri ile İlgili Tercih**

Muhkem-müteşâbih, nesh, nüzü’l tarihi gibi Kur’ân ilimleri bazı âyetlerin anlaşılması noktasında temel vazife üstlenebilir. Bir müfessirin bu ilimlere dair ihtilafı mevzulardaki tercihleri bazı âyetleri anlamlandırma noktasında belirleyici rol oynayabilir. Örneğin bir müfessirin neshe bakış

<sup>79</sup> Bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 8/333.

<sup>80</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’ş-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabî) “Salât”, 207.

<sup>81</sup> Bk. Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 138.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/129.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/129.

açısı onun âyeti zahirine hamletmesi veya te'vil etmesi noktasında tercih sebebi olabilir. Ancak burada şunu belirtmekte fayda vardır ki bu ilimler te'vil faaliyetinde mutlak otorite olmaktan ziyade çift taraflı bir etkileşimin iki tarafından biridir. Nitekim müfessirin neshe bakış açısı âyetin te'vili noktasında etki sahibi olduğu gibi âyetten müfessirin anladığı da onun neshe bakış açısını etkiler.

Cübbâi'nin Kur'an ilimleri ile ilgili görüşlerini belirlemek için elimizdeki rivayetler ne yazık ki yeterli değildir. Ancak bazı rivayetlerde görüyoruz ki âyetin ne ile nesh olduğuna (Kur'an, Sünnet, İcmâ) işaret etmiş veya âyetin mensûh olmadığını belirterek nasıl anlaşılması gerektiğini geniş bir şekilde açıklamıştır. Örneğin *وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ* âyetinin<sup>84</sup> tefsirinde, âyetin muhkem olduğunu söyleyerek anlamını geniş bir şekilde izah etmiştir. Söz konusu âyetin muhkem olup olmaması noktasında müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Mukâtil ve Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27) gibi bazı müfessirler âyetin anlamının “*Ana, baba ve akrabanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de mirastan pay verin*” şeklinde olduğunu düşünerek âyetin *وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى* şeklinde olduğunu düşünerek âyetin *بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ (Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar)* âyetiyle<sup>85</sup> nesh olduğunu söylemişlerdir.<sup>86</sup> Onlara göre Nisâ Sûresi'nde bahsedilen “*Antlaşma yoluyla yakınlık kurulan kişilere verilmesi gereken miras*” câhiliyye âdetiydi ve miras âyetleriyle bu âdete konu olan hüküm ortadan kaldırılarak miras yalnızca geride kalan bazı akrabalara tahsis edilmiştir.<sup>87</sup>

Âyeti mensûh olarak yorumlanmasının yanında Cübbâi'nin de aralarında bulunduğu bir diğer grup müfessir tarafından âyet muhkem telakki edilmiş ve “*وَالَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ*” terkihi farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. Bunlardan bazılarını Râzî şu şekilde sıralar:

- “*وَالَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ*” terkibinden maksat karı ile kocadır. Nitekim nikâh “*Nikâh akdi yapmanın*” âyetinde de<sup>88</sup> "akid" diye adlandırılmıştır. Buna göre Allah ebeveyni ve akrabaları ve onların yanı sıra karı-kocayı da zikretmiştir. Bunun bir benzeri de miras âyetidir. Zira Allah söz konusu âyette çocuğun ve ana-babanın mirasını açıklarken karı ile kocanın mirasını da zikretmiştir. Buna

<sup>84</sup> en-Nisâ 4/33.

<sup>85</sup> el-Ahzâb 33/6.

<sup>86</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/369-370; Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, th. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/451.

<sup>87</sup> Âyetin mensuh olduğunu düşünenler “*وَالَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ*” terkihini farklı şekillerde de anlamışlardır:

- Bir görüşü göre terkipten maksat Peygamber Efendimiz'in Ensar ile Muhacir arasında yaptığı anlaşmadır. Bu anlaşmaya göre aralarında akrabalık bağı bulunmaksızın birbirlerine mirasçı olabiliyorlardı.
- Bir diğer görüşe göre terkipten maksat evlat edinilmiş kişiler, kastedilen ise onlara bırakılan mirastır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/274-281.

<sup>88</sup> el-Bakara 2/235.

göre âyetin anlamı “*Ana, baba, akraba ve karı kocanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik*” şeklindedir. Bu görüş Ebû Müslim el-İsfehânî'ye (öl. 322/934) aittir.

“*فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ*” terkinin maksat mûrisin müttelikleri olup “*وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ*” -deki “nasîb” ise akrabalar arasındaki yardımlaşma, nasihat etme, dayanışma ve samimiyetle içli-dışlı olma anlamındadır.

Cübbâî ise bu yorumlardan farklı olarak âyetin anlamını şu şekilde verir: “*Ana-baba ve akrabaların bıraktığı ve kendilerini yeminlerinizin bağladığı kimselerin bıraktığı her şey için vârisler vardır. O vârislere hisselerini verin*” Cübbâî âyetteki “*وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ*” terkinin kendinden önce gelen anne-baba ve akrabalar lafızlarına matuf olduğunu düşünür. Dolayısıyla anlam “*Yeminlerinizin bağladığı kimselerin bıraktığı şeyler için vâris vardır. O vâris buna dâba lâyıktır*” şeklinde olur. Allah Teâlâ buna göre vârisi “mevlâ” diye ifâde etmiştir ki bu da “Malı anlaştığınız kimseye vermeyin; aksine mevâlî ve vârislere verin” demektir.<sup>89</sup> Cübbâî'nin ulaştığı bu anlam âyetin indiği ortamın göz önünde bulundurularak tefsir edilmesinin yanında muhkem olma özelliğini de koruması açısından oldukça önemli ve isabetli kabul edilebilir.

Kur’ân ilimleri ve dil tercihinin kesiştiği bir diğer örnek ise muhkem ve müteşâbih konusunda müfessirlerin üzerinde uzun açıklamalar yaptığı *هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* şeklindeki meşhur âyettir.<sup>90</sup> Cübbâî -genel kabulün dışına çıkmadan- muhkemi, başka bir anlam ihtimali taşımayan açık mânalı âyet; müteşâbihi ise iki veya daha fazla anlama gelebilen anlamı kapalı âyet olarak tanımlar. Ona göre müteşâbih mutlak mânada yalnızca Allah’ın bildiği dolayısıyla âlimlerin bütün yönlerine muttali olmadığı âyetlerdir. Bu sebeple söz konusu âyetteki *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* ifadesinin başındaki vâvin vâvu’l-ibtida olduğuna dair Hz. Aişe, İbn Abbas ve Mâlik b. Enes’e atfedilen görüşü tercih ederek şu şekilde anlam verir: “*Onun te’vilini ancak Allah bilir; âlimler ise ‘Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır’ derler*”.<sup>91</sup> Ancak şunu da belirtmek gerekir ki müteşâbihi yalnızca Allah bilir, derken kastettiği şey müteşâbihin bütün yönlerini bilmektir, yoksa âlimler Allah’ın bilinmesini kastettiği muradı bilmektedirler, çünkü bu durumun aksi, Allah’ın kitabında anlamsız ifadelerin varlığı anlamına gelmektedir. Bu görüşünü daha açık bir şekilde İsrâ Sûresi’nin *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا*

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 10/68-69.

<sup>90</sup> Âl-i İmrân 2/7.

<sup>91</sup> Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 122-123.

أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا “Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir” âyetinin<sup>92</sup> tefsirinde açıklar:

“Allah bu sözüyle yalnızca dirilerin ona muhtaç olduğu bilgiyi kast etmiştir. Bu Allah’ın emrinde olan onu bilmekte tek olduğu bir konudur. Buna karşın ruhun kendisi ve halleri bilinmektedir. Onun bazı yönlerden bilinmemesi elbette kendisinden kast edilen anlamların bilinmemesini gerektirmez”.<sup>93</sup>

Cübbâî’nin muhkem müteşâbih konusundaki tercihi tıpkı diğer müfessirler gibi Âl-i İmrân suresinin meşhur âyetinde nahvî bir tercih yapmaya sevketmiş, bu tercihinin ayrıntıları keza diğer âyetlerin açıklamalarına da yansımıştır.

### Sonuç

Klasik dönem tefsir tarihinin kayıp tefsirlere de işaret edilerek kronolojik bir yöntemle havza ve isim odaklı yazılması tefsir tarihi hakkında daha bütüncül bir tasavvur sağlayacaktır. Zira klasik dönemin başı olarak tabir edebileceğimiz hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılın, sadece ekol ve mezhebî aidiyet merkezli sınıflandırılması hem Basra, Şam ve Yemen gibi merkezleri hakkıyla anlamamaya hem de tefsir literatürü hakkında geleneğe yaslanarak zamanının ihtiyaç ve getirileri ile ilmî mirasa yeniden şekil veren İslam ilim geleneğinden uzak bir tasavvura sebep olmaktadır.

Üçüncü yüzyılın önemli müfessirlerinden biri Cübbâî’dir. O daha da bilinen yönüyle Mu‘tezile düşüncesinin sistemleştirilmesinde kilit rol oynamış önemli bir mütekellimdir. Cübbâî’nin tefsir rivayetlerinin yaşadığı zaman ve mekândan soyutlanmadan ve kelamî perspektife de hapsedilmeden değerlendirilmesi tefsiri hakkında daha bütüncül bir tasavvurun oluşmasını sağlayacaktır. Tefsiri hakkındaki tasavvurun şekillenmesinde asıl görevi, yaşadığı şehir olan Basra üstlenmektedir. Basra, dilbilimsel alanda kuruluşundan itibaren Arap dilinin sistematik bir ilim haline gelmesinde önemli rol oynamış döneminin önemli ilim merkezlerinden biriydi. Arap dilinin kural ve kaidelerinin belirlenmesinde Basralılar öncü olmuş ve hicrî ikinci asır gibi erken sayılabilecek bir dönemde büyük ilerleme kaydetmişlerdir. Dönemin Basra âlimlerinin Arap dilindeki haklı şöhretleri tefsirlerine de yansımış ve tefsirlerinde dilbilimsel izahlara ziyadesiyle yer vermişlerdir. Cübbâî’nin dilbilimsel rivayetlerini incelediğimiz bu çalışmada şunu söyleyebiliriz ki onun böyle bir şehirde yetişmiş olması müfessir kimliğini doğrudan etkilemiş, tefsirinin mezhebî dirayet tefsiri olmasının ötesinde dilbilimsel bir kimlik kazanmasına sebep olmuştur. Dil ile araçsallıktan öte organik olmayan bir bağ

---

<sup>92</sup> el-İsrâ 17/85

<sup>93</sup> Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, 309.

kurmuş, Kur'an kelimelerini ve terkiplerini dilbilimsel açıdan incelemiş, kelâmî bir problemle alakalı olsun ya da olmasın te'vil ettiği bazı âyetlerde fikrini temellendirmek için dilsel deliller kullanarak uzun açıklamalarda bulunmuştur. Onun tefsirinin mezhebî bir tefsirden öte olduğunun diğer göstergeleri ise Arap dili ve belagâtının ana tema olduğu tefsir mukaddimesinin içeriği ve kendisinden sonra gelen önemli dilcilerden Ebû Ali'nin tefsirine yazdığı ta'likidir.

Cübbâî'nin dilbilimsel alanla ilgili olan tefsir rivayetleri yalnızca kelâmî alana has değildir. Onun bu türden rivayetlerinin birincisi anlam ile doğrudan ilgili olmayıp kelimenin yapısı veya dilsel bir takım teknik veriler ile ilgilidir. Bu sınıftaki açıklamalar âyetin anlamı noktasında farklılığa sebep olmasa dahi dilbilimsel esasların Cübbâî'nin anlama faaliyetinin merkezinde yer aldığını ve tefsir ilminin mahiyetinin zihnindeki izdüşümünü göstermesi bakımından önemlidir. İkinci sınıftaki açıklamaları ise doğrudan anlam ile ilgili olup dilin imkânlarından ne denli faydalandığının açıklığa kavuşturulması, öncelediği küllî kaidelerin belirlenmesi ve anlamlar arasında hangi sebeplerle tercih yaptığının tespit edilmesi açısından önemlidir. Bu rivayetlere göre Cübbâî'nin farklı anlam tercih etmesinin temel etkenleri dilsel, fikrî ve fikhî arkaplanı ve Kur'an ilimleri ile ilgili bir takım tercihleridir. Bütün bu göstergeler ve tahlillerden yola çıkarak Cübbâî'nin kayıp tefsirinin tefsir tarihi yazımında dilbilimsel bir tefsir olarak telakki edilmesini teklif edebiliriz.

Son olarak şunu hatırlatmak gerekir ki teklifimiz kayıp bir tefsirin ardından kalan rivayetlere dayanmaktadır. Cübbâî'nin tefsirinin tıpkı çağdaşı Taberî'nin tefsiri gibi gün yüzüne çıkmasını ve hakkında daha sağlam yorumlar yapmayı diliyoruz.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

**Yazar(lar) / Author(s):** Kübra Özdemir KELEŞ

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî'. *Tefsîru Abdürrezzâk*. Thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşî. *Kitâb Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Hudâ Mahmud Karâa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- Aktepe, Orhan. "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 9/1 (2011), s. 157-178.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Tebyînü kezîbi'l-müfterâ fî mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Şam: Matbaatu't-tevsîk 1347.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 5 Cilt. Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî. *el-Ḥaşâ'îş*. 3 Cilt. Mısır: el-hey'etü'l-misriyyetü'l-'amme li'l-kitâb.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Tefsîru Ebi' Ali el-Cübbâî*. Nşr. Hudr Muhammed Nebhe. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği -eleştiriler-gereçler-teklifler". *Tefsir eğitim ve öğretiminin problemleri [Sempozyum tebliğ ve müzakereleri]*. Ed. Ömer Kara. 103-114. Bursa: Kur'ân araştırmaları vakfı (KURAV), 2005.
- Enbârî, Kemâleddin. *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-ḥilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kâfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Ahmed Yûsuf en-Necâtî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mısriyye li'te'lif, 1980.
- Geylani, Mahfuz. "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2020) . 204-235.
- Gürman, Ceyda. *Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve Medinelî müfessirler*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Gwynne, Rosalind Ward. *The "Tafsir" of Abu 'Ali Al-Jubba'i: First Steps Toward a Reconstruction, with Texts, Translation, Biographical Introduction and Analytical Essay*. Washington: University of Washington, Doktora tezi, 1982.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân mim mâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetebü'l-ayân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1971.

İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî. *Şüretü'l-arş*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1938.

Huvvari, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-azîz*. Thk. el-Hâc b. Saîd Şüreyfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.

el-Karnî, Abdullah bin Nâsır. "Sigatu fu'lâ fi'l-arabiyye". *Mecelletü Cami'ti Ummu'l-Kura* 19/2, 150-195.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fikir, 1986.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Dâru Taybe, 1999.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Tevlâtü Eblî's-Sünne*. Thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihâ ve ahkâmihâ ve cümelin min fününi 'ulûmihâ*. 13 Cilt. Şârîka: Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ ve'l-bahsi'l-ilmî - Câmîatu's-Şârîka, 2008.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud b. Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fibrîst*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ali es-Sabûni. 6 Cilt. Mekke: Merkezü İhyau Turasi'l-İslami, 1409.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1988.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-ğayb*. 32 Cilt.



- Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1420.
- Safedî, Ebü's-Safâ. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisu Dâirati'l-Meârifî'l-Us-mâniyye, 1962.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tabersî, Ebü Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 9 Cilt. Lübnan: Müessesetü'l-'Alemî li'l-matbu'ât, 1995.
- İbn Tâvûs, Radiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer. *Sa'dü's-sü'ûd li'l-nüfûs*. Kum: İntişârât Delil, 1379.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman v.dğr. *Mevsü'atu't-Tefsîri'l-Me'sûr: Ekberu Câmi' li-Tefsîri'n-Nebî ve's-Şahâbe ve't-Tabi'in ve Tabi'ihim Ma'zuvven ilâ Meşâdirihî'l-Aşliyye Makrûnen bi-Ta'lîkâti Hamsmin Ebrazi'l-Muḥakkikîn fî't-Tefsîr*. 24 Cilt. Haz. Merkezü'd-dirâsâti ve'l-ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-türâs.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzi'l-Kur'an*. Thk. Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.
- Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdii'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. Thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islamî, 1993.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbühu*. Nşr. Abdulcelîl Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥakā'iki gâvâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1407.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbiîler: Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde**  
*Basra the Neglected City in the School-Based Historiography of Tafsir and Famous Exegetes of Tâbi'ün from Basra: Abū al-Āliya, al-Ḥasan al-Baṣrī, and Qatāda*

**Ceyda GÜRMAN**

Dr. Arş. Gör, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Ph.D. Research Assistant, Sinop University, Faculty of Theology,  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Sinop, Turkey  
cgurman@sinop.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-4136-9766>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 26/07/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Gürman, Ceyda. “Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbiîler Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 877-902.  
<https://doi.org/10.31121/tader.974872>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

**Öz**

Hız. Ömer döneminde tesis edilen (14-16/635-637), çok kısa sürede gelişip kalabalık ve kozmopolit bir nüfusa sahip olan Basra, daha hicrî I. asrın ilk yarısında siyasî ve ilmî önemi haiz bir şehir olmuştur. Burada bulunan sahâbe ve onların tedrisinden geçen tâbiûn eliyle sürdürülen tefsir çalışmaları, özellikle; Kur'an'ın harekelenme ve noktalanması, kıraat, i'râbü'l-Kur'an, mübhemâtü'l-Kur'an ve garîbü'l-Kur'an gibi Arap dili ve belâgatıyla ilgili Kur'an ilimleri alanlarında yoğunluk kazanmıştır. Bu makalede, tâbiûn dönemi Basra ulemâsı arasından tefsire katkısı bulunan isimlere atıf yapılmakla birlikte; hususiyetle müfessir kimliğiyle temâyüz etmiş ve tefsir faaliyetlerinde ön plana çıkmış Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 93/712), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve öğrencisi Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ele alınmıştır. Bu müfessirlerin biyografileri ile aralarındaki hoca-talebe ilişkisi ve kendilerinden sonraki dönemde telif edilmiş tefsir kaynaklarına etkileri değerlendirilmiştir. Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ı, İbn Ebû Hâtîm'in (ö. 327/938) *Tefsîri'l-Kur'an*'ı ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*'i gibi senedin tamamını nakleden tefsirlerdeki Kur'an yorumları tesbit ve tetkik edilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur. Her birinin rivayetleri; Peygamber ve sahâbe sözüne ya da kendi reylerine ne oranda başvurdukları, fikhî veya lugavî hususiyette olmaları gibi açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu incelemeler neticesinde, Basralı tâbiûnün tefsirlerinin en belirgin özelliklerinin ne olduğu tesbit edilmeye çalışılmıştır. Ekol eksenli tefsir tarihi yazıcılığında genellikle Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin Kûfe'ye, Ebü'l-Âliye'nin ise Medine'ye nisbet edilerek zikredilmeleri hatasının tashih edilmesi de çalışmanın temel hedefleri arasında yer almaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Müfessir, Basra, Tâbiûn/Tâbi'in, Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde.

**Abstract**

Basra, which was established in the period of ʿUmar (14-16/635-637), developed in a very short time and had a crowded and cosmopolitan population, became a city of political and scientific importance in the first half of the 1st century of Hijra. The exegesis studies carried out by many saḥāba (companions) and tābi'ūn (successors) who took lessons from them were concentrated especially in the fields Qur'anic sciences related to Arabic language and rhetoric such as vowel point and punctuation of the Qur'ān, qirā'a, i'rāb al-Qur'ān, mubhamāt al-Qur'ān and gharīb al-Qur'ān. In this article, reference is made to the names of Basra who are among the tābi'ūn and contributed to the exegesis. Abū al-ʿĀliya al-Riyāhī (d. 93/712), al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728) and Qatāda b. Di'āma (d. 117/735) who came to fore especially with the identity of exegete and became prominent in the exegesis activities have been discussed under a separate topic. The biographies of these exegetes and teacher-student relationship between them and their effects on the later periods exegesis sources were examined. The Qur'ān interpretations in the exegesis, which fully inform the chain of narrators such as al-Ṭabarī's (d. 310/923) *Jāmi' al-Bayān*, Ibn Abū Ḥātim's (d. 327/938) *Tafsīr al-Qur'ān* and Ibn Kathīr's (d. 774/1373) *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, were identified, examined and evaluated. The narrations of each of them; the extent to which they made reference to the word of the Prophet and the companions or to their own opinions have been evaluated in terms of their fiqhī (related to rulings) or lughawī (linguistic) specifications. As a result of these examinations, it was tried to determine the most distinctive features of the exegeses of the tābi'ūns from Basra. Also one of the main objectives of the study is to correct the mistake of referring generally al-Ḥasan al-Baṣrī and Qatāda to Kūfa and Abū al-ʿĀliya to Medina in the school-based historiography of tafsīr.

**Keywords:** Tafsīr/Exegesis, Mufasssīr/Exegete, Basra, Tābi'ūn/Tābi'in, Abū al-ʿĀliya, al-Ḥasan al-Baṣrī, Qatāda.

**Giriş**

Basra, Hız. Ömer (ö. 23/644) döneminde gerçekleştirilen ilk fetihlerle kurulan (14-16/635-637); nüfusun kısa sürede arttığı, sahâbe ve tâbiûndan çok sayıda ismin yerleşim yeri olarak seçtiği siyasî ve ilmî açıdan önemli şehirlerden biridir. Yöneticiler tarafından idaresine ehemmiyet verilmiş, Horasan ve Mâverâünnehir gibi bölgelerin fethinde ve yönetiminde kritik rol üstlenmiştir. Siyasî öneminin yanı sıra Basra; sahâbe ve tâbiûndan burada meskûn pek çok isim sayesinde Mekke, Medine, Şam, Kûfe gibi ilmî ve kültürel açıdan sayılı ilim merkezleri arasına girmeyi başarmıştır. Cemel

vakası, mürtekb-i kebîre ve kader meselesi gibi siyâsî ve kelâmî tartışmalara şahit olmuştur. Hafız sahâbenin vefatları ve fetihler sonucu mevâlî nüfusun artması Kur'an kıraatinde lahne yol açmış, bu durum da Basralı Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ve yetiştirdiği talebelerin gayretleriyle Kur'an'ın noktalanma ve harekelenme faaliyetlerini başlatmıştır.

Tâbiün döneminde Basra, ilmî faaliyetlerin en hareketli olduğu merkezlerden biridir. Basra'nın merkezinde inşa edilen cami, tıpkı Medine'deki Mescid-i Nebevî gibi tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerin eğitim-öğretim yeri olmuş ve şehir, dönemin en canlı ilim merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bu çalışmada Basra'nın tefsir ilmî açısından kazandığı önem ortaya koyulmaya çalışılırken özellikle tefsir ilmine katkı sunan meşhur müfessir tâbiiler, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Hasan-ı Basrî ve öğrencisi Katâde b. Diâme müstakil başlık altında incelenecektir.

Tefsir kaynaklarında Mekkeliler'den sonra en çok rivayeti aktarılan isimlerin Basralılar olması Basra'nın tefsirdeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Tüm tâbiün rivayetleri arasında Mekkeliler %46'lık bir orana sahipken onlardan sonra %38'lik oranla Basralılar gelmektedir. Tefsir eserlerinde Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ve öğrencilerinden sonra görüşlerine en çok yer verilen isimler Hasan-ı Basrî ve Katâde'dir.<sup>1</sup> Katâde'nin 5726,<sup>2</sup> Hasan-ı Basrî'nin 3272<sup>3</sup> ve Ebü'l-Âliye'nin ise 589 rivayetinin<sup>4</sup> bulunduğu ifade edilmiştir. Bu tesbite göre Katâde'den gelen rivayetlerin sayısı Mücâhid'den gelen rivayet sayısından (4744) dahi fazladır.<sup>5</sup> Tefsire bu orandaki katkılarına rağmen, Basra'nın günümüz tefsir çalışmalarında hak ettiği ölçüde yer aldığı söylenemez. Son asırda kaleme alınan tefsir tarihine yönelik çalışmaların ekseriyetinde tâbiün dönemi; Mekke, Medine ve Kûfe olmak üzere üç ekol çerçevesinde değerlendirilmekte ve Basra'ya bir atıf yapılmamaktadır.<sup>6</sup> Ekol ek- senli bu tasnifte genellikle Basra'nın zikredilmemesi ve buradaki müfessirlerin diğer beldelere nisbet edilmeleri, hatalı değerlendirmelere yol açmıştır. Ebü'l-Âliye, Medine ekolü altında; Hasan-ı Basrî ve Katâde ise Kûfe ekolü altında zikredildiğinden onların Basra'daki tefsir faaliyetleri ve birbirleriyle ilişkileri sıhhatli ve yeterli ölçüde değerlendirilememiştir. Yine ülkemizde Hasan-ı Basrî ve Katâde

---

<sup>1</sup> Muhammed b. Abdullah el-Hudayrî, *Tefsîrî't-tâbi'în arz ve dirâse ve mukârene* (Riyad: Dârü'l-vatan, 1420/1999), 1/22.

<sup>2</sup> Hâlid b. Yûsuf, "Müfessirü's-selef ve merâtübühüm fi't-tefsîr", *el-Medhal ile'l-mensû'ati't-tefsîri'l-me'sûr*, ed. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr vd. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017), 1/297.

<sup>3</sup> Hâlid b. Yûsuf, "Müfessirü's-selef", 1/309-310.

<sup>4</sup> Hâlid b. Yûsuf, "Müfessirü's-selef", 1/336.

<sup>5</sup> Hâlid b. Yûsuf, "Müfessirü's-selef", 1/297.

<sup>6</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1426/2005), 1/92 vd.; Mennâ el-Kattân, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 330; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 112-113; Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tarîhi Başlangıcından Tedvîn Dönemine Kadar* (Kayseri, 1992), 143-144; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarîhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 89.

hakkında müstakil çalışmalar<sup>7</sup> bulunmakla birlikte diğer Basralı sahâbe ve tâbiûnun tefsir ilmine katkıları incelenmemiş, Ebü'l-Âliye hakkında bir çalışma kaleme alınmamıştır. Dolayısıyla bu makale, bahsedilen hatalı ya da eksik hususlara dikkat çekmek suretiyle Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin Basra'daki mevkileri ve ilmî faaliyetleri ile tefsir görüşleri hakkında bilgi vermeyi ve alandaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

### 1. Basralı Müfessir Tâbiûnun Tefsirine Genel Bakış

Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Hasan-ı Basrî ve öğrencisi Katâde b. Diâme haricinde Basra'da tefsir açısından önemli gerek sahâbe gerek tâbiûn halkasından başka isimler de vardır. Hz. Ömer tarafından 17/638 senesinde Basra valiliğine atanan Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (ö. 42/662), belde halkının eğitim-öğretimini sağlamak için aralarında İmrân b. Husayn (ö. 52/672) ve Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) de bulunduğu bir grup sahâbeyle birlikte Basra'ya yerleşmiştir.<sup>8</sup> Makalenin ilerleyen kısımlarında değinileceği üzere Abdullah b. Abbas'ın buradaki tefsir faaliyetlerinde ayrı bir yeri vardır. Basralı tâbiûn onun bilgisinden çokça istifade etmiş ve ondan rivayette bulunmuştur. İlmî hayatta ismi geçen bir diğer sahâbî Semüre b. Cündeb'tir (ö. 60/680). Onun özellikle hadis alanında şöhret kazandığını, tefsire katkısının ise sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Semüre'nin oğullarına bıraktığı bir hadis risalesinin olduğu ve Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729) bu risaleyi övdüğü aktarılmıştır.<sup>9</sup> Tefsir kaynaklarındaki rivayetlerinin sayısı ise son derece azdır.<sup>10</sup>

Basralı tâbiûndan tefsir ilmine katkı sunan; Ebü'l-Esved ve öğrencileri Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ile Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708), Abdurrahman b. Ebû Bekre (ö. 79/698), Abdullah b. Abbas'ın talebesi Ebû Şa'sâ Câbir b. Zeyd (ö. 93/712), Ebû Osman en-Nehdî (ö. 100/718), Ebû Kılâbe el-Cermî (ö. 104/722), muhadram Ebû Recâ İmrân b. Mîlhân el-Utâridî (ö. 105/723), Ebû Nadre Münzir b. Mâlik (ö. 108/726), Muhammed b. Sîrîn, Kâdî İyâs b. Muâviye b. Kurre (ö. 122/740), Sâbit b. Eslem (ö. 127/744), Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 129/747), Eyyûb b. Keysân es-

<sup>7</sup> Etem Levent, *Çağlara Işık Tutan Hasan-ı Basrî'nin Hayatı-Öğretim ve Tefsir Yöntemi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2005); Fahri Gökcan, *Katâde İbn Diâme ve Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1977).

<sup>8</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Riyad: Dâru Tayyibe, 1405/1985), 135; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' Ömer Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-maârif, 1407/1987) 531; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dâru'l-maârif, 1969), 4/71; Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîn Han (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 3/222; İbn Hacer el-Askalânî, *Tebzîbü't-Tebzîb*, thk. İbrâhim ez-Zeybek-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 3/406.

<sup>9</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1958), 2/2, 176; Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1403/1983), 12/133; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 2/116.

<sup>10</sup> Misal için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir-Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 13/309; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 1/709; 3/526.

Sahtiyânî (ö. 131/749 ), Yûnus b. Ubeyd (ö. 139/756), Dâvûd b. Ebû Hind (139/756), Rebî' b. Enes (ö. 140/757), Âsım el-Ahvel (ö. 142/759), Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ (ö.142/758), Süleyman b. Tarhân et-Teymî (ö. 143/761) ve Humejd b. Ebû Humejd et-Tavîl (ö. 143/760) gibi isimler bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Kadın tâbiûndan Hasan-ı Basrî'nin annesi Hz. Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) azatlısı Hayre bint Yesâr (ö. ?), Muâze el-Adeviyye (ö. 83/702) ve Muhammed b. Sîrîn'in kardeşi Ümmü'l-Hüzeyl Hafsa bint Sîrîn'in (ö. 101/719) ise özellikle Basralı kadınların eğitiminde rol aldıkları görülmektedir. Muhammed b. Sîrîn'in, "Kur'an'a dair bir müşkil ile karşılaştığınızda Hafsa'ya sorun, bunu nasıl okuyor?" sözü Hafsa'nın Kur'an ve tefsir ilmindeki bilgisine işaret etmektedir.<sup>12</sup>

Basralı müfessir tâbiûnun Kur'an'ı tefsir yöntemlerine bakıldığında, genel hatlarıyla tefsirlerindeki ana konu ve ortak özelliğin dilsel izahlar olduğu görülmektedir. Onların Arap dili ve nahiv ilmindeki yetkinlikleri tefsirlerine de yansımış; her biri, sarf ve nahve yönelik gramer izahları, şiir ile istişhâd, kısa kelime tahlilleri, garib ve müşkil kelimelerin yorumları gibi lugavî hususiyetli açıklamalara yönelmiştir. Tâbiûn tefsirinin karakteristik özelliklerinden olan ve Medineli tâbiûnun rivayetlerine de çokça yansıyan fikhî açıklamaların ise Basralı müfessirlerin tefsirinde aynı yoğunlukta yer aldığı söylenemez. Örneğin; Ebü'l-Âliye'nin tefsirinde ahkâm âyetlerine dair sınırlı rivayet bulunmaktadır. Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) *Musannef*'inde Katâde'nin, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*'sinde ise Hasan-ı Basrî'nin fikhî görüşlerine dair çok sayıda rivayet tesbit edilmekle birlikte,<sup>13</sup> Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ındaki fikhî açıklamaları, tefsirlerinin esasını oluşturacak oranda değildir. Bir başka ifadeyle lugavî hususiyetli izahlar ve kelime tahlilleri onların tefsirlerinin en bariz özelliği olup; fikhî izahlar, tefsirlerinde aynı belirginlikte yer almamıştır. Bu konuyla ilgili olarak; sonraki dönemlerde; Kûfe'de Ebû Hanîfe, Medine'de Mâlik b. Enes ve Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel gibi isimler ön plana çıkarken, Basra'nın fıkıhta temayüz eden ve fikhî geleneğin devam ettiricisi bir isme sahip olmadığı ifade edilmiştir.<sup>14</sup> Nitekim bir asır kadar sonra başlayan i'râbü'l-Kur'an, icâzü'l-Kur'an ve garîbü'l-Kur'an gibi Arap dili ve belâgatıyla ilgili Kur'an ilimleri alanında

---

<sup>11</sup> İbn Hibbân'ın, *Meşâbiru 'ulemâi'l-emsâr*'ında Basralı elli bir sahâbe ile doksan iki tâbiûn hakkında bilgi verilmektedir. Bk. Muhammed b. Hibbân, *Meşâbiru 'ulemâi'l-emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995) 47-54, 112-124.

<sup>12</sup> Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 10/448; Hâlid b. Hüseyin, *Câmi'u' abbâri'n-nisâ min Sıyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1425/2004), 403. Basra'nın tefsir ilmindeki yeri ve Basralı müfessir sahâbe ve tâbiûn hakkında bilgi için bk. Ceyda Gürman, "Hicri I. Asırda Basra ve Tefsir İlmi Açısından Önemi", *Hicri Birinci Asırda İslami İlimler*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Yay., 2020), 1/501- 530.

<sup>13</sup> Fahri Gökcan, *Katâde İbn Diâme ve Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1977), 97; Hudayrî, *Teşvîrü't-tâbi'in*, 1/241.

<sup>14</sup> Emîn el-Kudât, *Medresetü'l-badîs fi'l-Basra hatte'l-karni'l-sâlisi'l-hicri* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), 60.



Basralı isimler öncü olmuştur. Örneğin, Ma‘mer b. Müsennâ’nın (ö. 209/824) *Mecâzîl-Kur‘ân* adlı çalışması Kur‘an tefsiriyle ilgili ilk eserlerden kabul edilmektedir.<sup>15</sup>

Basralı müfessirlerin ön plana çıktığı ilmî alanlardan bir diğeri kıraatlerdir. Ebü'l-Esved ed-Düelî ve öğrencileri tarafından Kur‘an’ın harekeleme ve noktalama faaliyetleri gerçekleştirilmiş; Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Nasr b. Âsım, Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748’den önce) gibi Basralı ulemâdan oluşan bir grup, Kur‘an’ın kelime ve harflerinin sayısının tesbitine yönelik çalışmalarda bulunmuştur.<sup>16</sup> Ebü'l-Âliye, kıraatini Übey b. Ka‘b (ö. 33/654), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve Abdullah b. Abbas gibi sahâbeden almıştır.<sup>17</sup> Hasan-ı Basrî’nin kıraati on dörtlü taksimat içerisinde yer alırken; Katâde, kıraatini Ebü'l-Âliye ve Hasan-ı Basrî’den almış, tefsirinde birden fazla kıraate başvurarak zaman zaman aralarında tercihler yapmıştır.<sup>18</sup>

Basralı tâbiûn müfessirlerin; Hz. Peygamber’den kendilerine merfû olarak ulaşan rivayetlerle âyetleri tefsir etmelerinin yanı sıra genelde sahâbe sözüne ve kendi re‘ylerine başvurdukları söylebilir. Burada “kendi re‘yleri” tabiri ile kastedilen, senedi kendilerinde son bulan tüm rivayetlerdir. Fakat tabi ki bu yorum ve haberlerin, tamamen ve sadece kendi fikirlerinden müteşekkil olduğu iddia edilemez. Kimi zaman birden fazla isimden öğrendikleri haberi, senedini zikretmeden aktarmaları söz konusu olabileceken diğer taraftan her birinin, haberin isnadına atfettikleri önem de aynı değildi. Dolayısıyla senedin kendilerinde bittiği haberlerin bir kısmının kendi re‘yleri olmayıp hocalarından öğrendikleri fakat sened vermeden aktardıkları bilgilerden olması durumu da göz önünde bulundurulmalıdır. Hasan-ı Basrî’nin de aralarında yer aldığı bazı âlimler, isnada gereken hassasiyeti göstermedikleri, sahâbeyi atladıkları veya rivayet almadıkları isimlerden aktardıkları; lafızlar arası takdim ve te‘hir yaptıkları, bazen rivayete ziyadede buldukları ya da eksik aktardıkları gibi sebeplerle eleştirilmişlerdir.<sup>19</sup> Abdullah b. Avn (ö. 151/768); İbn Sîrîn, Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725), Recâ b. Hayve’nin (ö. 112/730) hadisleri lafzına dikkat ederek aktardığını; Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Şa‘bî’nin (ö. 104/722) ise manen aktardığını söylemektedir.<sup>20</sup> İbn Sîrîn’in, Âsım el-Ahvel’e “Ebü'l-Âliye ve Hasan-ı Basrî’den hadis alma! Zira onlar hadisi

<sup>15</sup> Bu eser, M. Fuat Sezgin tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde 1954-1962 yılları arası yayımlanmıştır. Bk. Ebü Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, *Mecâzîl-Kur‘ân* 2 Cilt, thk. M. Fuat Sezgin (Kahire: Muhammed Sâmî Emin el-Hancı, 1954-1962).

<sup>16</sup> Bedrüddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü’t-türâs, 1404/1984), 1/249.

<sup>17</sup> Şemsüddin İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti’l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006), 1/259.

<sup>18</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/24; Gökcan, *Katâde İbn Diâme ve Tefsiri*, 118; Abdullah Ebussuûd el-Bedr, *Tefsîru Katâde: dirase li’l-müfessir ve menbeci tefsîrihi* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1399/1979), 129.

<sup>19</sup> Hudayrî, *Tefsîrü’t-tâbi‘în*, 1/220-221; Kudât, *Medresetü’l-hadîs fi’l-Basra*, 386; Gökcan, *Katâde İbn Diâme ve Tefsiri*, 92.

<sup>20</sup> Kemâlüddin İbnü'l-Adîm, *Buğyetü’l-taleb fî târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 10/3624.



kimden aldıklarına dikkat etmiyorlar.” demesi dikkat-i câlibdir.<sup>21</sup> Bu durum tefsirlerine de yansımış; İbn Sîrîn, tefsirinde merfû ve mevkuf rivayetlere daha çok başvururken Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî ve Katâde genellikle aldıkları bilgiyi sahibine ulaştırmadan ya da kendi re'yelerine başvurarak tefsir etmişlerdir.

İsnad ve lafzen aktarmadaki ihtilafı tutumun benzeri “yazı” konusunda da görülmektedir. Hadislerin yazımını tasvip edenlerin yanı sıra İbn Sîrîn gibi hoş görmeyenler de vardı.<sup>22</sup> Katâde, kendisine “Duyduğumuzu yazalım mı?” diye sorulduğunda “Seni yazmaktan alıkoyan nedir ki?” demiş ve “Musa: ‘Onların bilgisi Rabbimin katında bir kitapta yazılıdır. Rabbim yanılmaz ve unutmaz.’ dedi.” şeklindeki Tâhâ 20/52. âyeti okuyarak yanıt vermiş, ilmin zâyi olmaması için yazılmasının gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>23</sup> Yine bu tutum Kur'an'ın noktalama ve harekeleme işinde de kendini göstermiş; İbn Sîrîn, Kur'an'a bir ziyade olmasından endişe ederken Hasan-ı Basri ise doğru okuma ve öğrenme için noktalama ve harekelemenin gerekli olduğunu savunmuştur.<sup>24</sup>

Bu genel değerlendirmeden sonra, Basra'daki tefsir faaliyetlerinde ön plana çıkan ve tefsir kaynaklarında önemli sayıda rivayeti bulunan Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin tefsir ilmindeki mevkiî ve tefsirlerinin özellikleri müstakil başlık altında ele alınacaktır.

## 2. Ebü'l-Âliye

Tâbiûnun büyüklerinden muhadram Ebü'l-Âliye Rufe' b. Mihrân er-Riyâhî el-Basrî, 6/627 yılında Basra'da doğmuş, altı yaşındayken Hz. Peygamber'in vefatından iki yıl kadar sonra müslüman olmuş ve 93/712 yılında Basra'da vefat etmiştir.<sup>25</sup> Hadis otoritelerince sika kabul edilen Ebü'l-Âliye; Ömer b. el-Hattâb, Übey b. Ka'b, Ebû Zer el-Ğifârî (ö. 32/653), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661), Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Zeyd b. Sâbî, Âişe bint Ebû Bekr (ö. 58/678), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbas, Enes b. Mâlik gibi sahâbeden ve tâbiî Ebû Müslim el-Havlânî'den (ö. 62/681) rivayette bulunmuştur. Kendisinden Hafsa bint Sîrîn, Muhammed b.

---

<sup>21</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1938), 222.

<sup>22</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Takvîdül-ilm*, thk. Sa'd Abdülgaffâr Ali (Kahire: Dârü'l-istikâme, 1429/2008), 95.

<sup>23</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/511; Ayrıca bk. Murtaza Köse, “Tâbi'ün Fukahasından Basralı Fakih Katâde b. Diâme (v. 117/735) ve Bazı Fikhî Görüşleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 225.

<sup>24</sup> Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'in*, 1/226.

<sup>25</sup> Buhârî, *et-Târibü'l-kebir*, 2/2, 326; Şemsüddin Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Mahmûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996), 4/207; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye*, 1/259; Abdüsselâm Hamdân Avde el-Levh, *Tefsîru Ebü'l-Âliye Rufe' b. Mihrân er-Riyâhî cem'*, *teisîk ve dirâse* (Ümmü Dermân: Câmiatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'ulûmi'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1415/1995), 19. Vefat tarihi için 90/709 yılı da zikredilmektedir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 9/111, 116; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târibü medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebû Saïd Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1416/1996), 18/159, 190). Buhârî, İbn Hibbân ve Zehabî 93/712 yılını tercih etmektedirler. Bk. Buhârî, *et-Târibü'l-kebir*, 2/2, 326; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/239; Şemsüddin Muhammed ez-Zehabî, *Tezkîretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/62. Vefat tarihiyle ilgili değerlendirme için bk. Levh, *Tefsîru Ebü'l-Âliye*, 50-54.

Sîrîn, Katâde, Dâvûd b. Ebû Hind, Rebî' b. Enes, Hâlid el-Hazzâ, Âsım el-Ahvel, Şu'ayb b. Habhâb (ö. 131/748), Ebû Halde Hâlid b. Dînâr (152/769) gibi tâbiûn iştmiştir.<sup>26</sup> Aynı zamanda kıraat bilgisinde de ön plana çıkan Ebü'l-Âliye kıraatini arz yoluyla Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Abbas'tan almış, kendisinden ise Şu'ayb b. Habhâb, Rebî' b. Enes ve A'meş (ö. 148/765) kıraat öğrenmiştir. Kıraat-i seb'a kârîsi Ebû Amr b. A'lâ (ö. 154/771) Ebü'l-Âliye ile yirmi küsur yıl geçirmiş ve ondan rivayette bulunmuştur.<sup>27</sup>

Tefsirin yanı sıra kıraat ve hadis ilimlerinde de ilmî vukûfiyete sahip Ebü'l-Âliye hakkında İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929) "Sahâbeden sonra Kur'an'ı Ebü'l-Âliye'den daha iyi bilen yoktur, sonra Saîd b. Cübeyr sonra Süddî sonra da Süfyân es-Sevrî gelir." demektedir.<sup>28</sup> Bir tefsiri olduğu ve Rebî' b. Enes'in bu tefsiri naklettiği ifade edilmiştir.<sup>29</sup> Ebû Ca'fer er-Râzî (ö. 130/748) → Rebî' b. Enes → Ebü'l-Âliye tariki ile Taberî ve İbn Ebû Hâtım tefsirlerinde çok sayıda rivayetinin bulunması, günümüze ulaşmasa da bahsedilen tefsirin varlığına işaret etmektedir. Rebî' b. Enes'in bu tefsiri, Ebü'l-Âliye'den naklettiği ve kendisinden hiçbir şey katmadığı söylenmiş ve bu cihetle Süddî'nin durumuna benzetilmiştir. Süddî'nin de hocası Abdullah b. Abbas'tan rivayet etmekten başka kendisinden bir şey katmadığı ifade edilmiştir.<sup>30</sup> Bu tefsir bazen Rebî' b. Enes'e de nisbet edilmektedir.<sup>31</sup>

Ebü'l-Âliye'nin İbn Ebû Hâtım tefsirinde dört yüzü, Taberî tefsirinde üç yüzü aşkın rivayeti yer almakta, bu rivayetlerin ekseriyeti kendisinde son bulmaktadır. Kendi izahlarından sonra en çok Übey b. Ka'b'dan aktardığı rivayetler vardır<sup>32</sup> ve beklenenin aksine kıraate dair olanları azdır.<sup>33</sup> Übey'den sonra en çok nakilde bulunduğu isim ise Abdullah b. Abbas'tır.<sup>34</sup>

Ebü'l-Âliye'nin tefsirinin esasını kısa kelime tahlilleri oluşturur. Tâbiûn tefsirinde en çok yer verilen hususlardan olan fikhî izahların ise Ebü'l-Âliye tefsirinde önemli bir yer tutmadığı ve bu yönüyle tâbiûnun genelinden ayrıldığı söylenebilir.<sup>35</sup> "Siçî yaratan Rabbiniçden (بَارئِكُمْ) af dileyin" (el-

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 9/116; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 18/159-160; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/361, 585, 4/8; A.mlf., *Tezâkirü'l-huffâz*, 1/61.

<sup>27</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/207-208; A.mlf., *Tezâkirü'l-huffâz*, 1/61; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nibâye*, 1/259.

<sup>28</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 18/177; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/207; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nibâye*, 1/259.

<sup>29</sup> Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'in*, 1/23.

<sup>30</sup> Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'in*, 1/23.

<sup>31</sup> Levh, *Tefsîru Ebü'l-Âliye*, 66.

<sup>32</sup> Örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 3/53; 4/261, 278; 7/95; 9/421; 10/560; 11/432; 12/8, 11; 13/238; 15/69, 299; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Cize: Dâru Hicr, 1422/2001), 15/114, 504; 16, 311; 17/296, 303, 327; 19/637; 24/128, 134, 136, 727.

<sup>33</sup> Örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 6/196; 10/560; 15/58, 299; thk.Türki, 15/114, 115; 22/639.

<sup>34</sup> Örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 3/54; 4/126; 5/217; 8/457, 475; thk.Türki, 15/115; 18/636; 22/24, 40.

<sup>35</sup> Fikhî açıklamalarına örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 3/534; 4/220; 5/125; 8/159; 9/125.

Bakara 2/54) âyetindeki خَالِقِكُمْ kelimesini (sizi yaratan);<sup>36</sup> “Biz de bakandan ayrılmaları sebebiyle, zâlimlere gökten bir azap (رجزا) indirdik.” (el-Bakara 2/59) âyetindeki الغضب (gazap);<sup>37</sup> ve “Yeryüzünde bozgunculuk yaparak fesat çıkarmayın (ولا تعثوا).” (el-Bakara 2/60) âyetindeki ولا تعثوا ibaresini لا تسعوا (fesad için koşturmayın)<sup>38</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Yine “İnsanlara güzel söz (حسنا) söyleyin” (el-Bakara 2/83) âyetindeki güzel sözü, “marûf” (معروف);<sup>39</sup> “Allah’ın boyası” (el-Bakara 2/138) ifadesini, “Allah’ın dini”;<sup>40</sup> “Kim tağutu inkâr edip Allah’a iman ederse...” (el-Bakara 2/256) âyetindeki tâğûtu, “sâhir (büyücü);<sup>41</sup> “De ki Ey ehl-i kitap! Aramızdaki ortak söze gelin.” (Âl-i İmrân 3/64) âyetindeki ortak sözü ise “Allah’tan başka ilah yoktur.” şeklinde açıklamıştır.<sup>42</sup> “Birr ve takvada yarışın!” (el-Mâide 5/2) âyetindeki “birr”i, “emredileni yerine getirmek”, “takva”yı ise “yasak olandan sakınmak” olarak mânalandırırken;<sup>43</sup> “Bu bitmez tükenmez nimettir.” (Hûd 11/108) âyetindeki “bitmez, tükenmez (غير مجذود)” ibaresini kesintisiz manâsında غير مقطوع ile;<sup>44</sup> et-Tîn 95/4. âyetindeki في أحسن صورَةٍ ibaresini “en güzel surette” anlamında;<sup>45</sup> el-Kevser 108/1 âyetteki “kevsir”i ise “cennette bir nehir” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>46</sup>

Son dönem kaleme alınmış ekol eksenli tefsir tarihi yazımında genellikle Medine tefsir medresesine nisbetle anılan Ebü'l-Âliye’nin ilim tahsili için bir süre Medine’de bulunduğu ve ilminin ekseriyetini buradaki sahâbeden aldığı sabittir. Bununla birlikte Medine’deki tahsil hayatından sonra doğduğu ve büyüdüğü Basra’ya dönmüş ve ilim hayatını Basra’da devam ettirerek pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Ebü'l-Âliye’nin Medine değil de Basra ilim merkezi müfessirleri arasında sayılmasının kuvvetli gerekçeleri vardır. Öncelikle; İbn Sa’d’ın *et-Tabakâ’ı*, İbn Hibbân’ın *es-Sikâ’ı* ve *el-Meşâbî’i*, İbn Asâkîr’in *et-Târîh’i*, Zehebî’nin *es-Siyer’i*, Süyûtî’nin *el-İtkân’ı*, Sehâvî’nin *Cemâlü’l-Kurrâ’sı* gibi temel kaynaklarda ve son dönem telif edilen Hudayrî’nin *Tefsîrû’l-tâbi’în’i* ve Etem Levent’in *Hasan-ı Basrî’nin Hayatı* adlı eserlerde Basra ehlinden sayılmıştır.<sup>47</sup> Nitekim, künyesi el-Basrî’dir ve el-Medenî

<sup>36</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 2/78.

<sup>37</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 2/117; İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm müsneden an Rasûlillâh ve’s-sabâbe ve’t-tâbi’în*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/ 1997), 1/122.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 2/123.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 2/296; İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû’l-Kur’ân*, 1/161.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 2/118.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 5/418.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 6/488.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 9/491.

<sup>44</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 15/490; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 4/352.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Şâkir, 24/511.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Türki, 24/681; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 8/502.

<sup>47</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kebir*, 9/111-116; İbn Asâkîr, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 18/159, 173; İbn Hibbân, *es-Sikâ’at*, 4/239; A.mlf., *Meşâbîru’l-‘ulemâ’i’l-emsâr*, 120; Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ ve kemâlü’l-ikerâ’*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü’t-türâs, 1408/1987), 2/427; Zehebî, *Siyeru’l-‘ulâmi’n-nübelâ*, 4/207; Zehebî, *Tezâkirü’l-huffâz*, 1/61; Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’an*, thk. Merkezü’d-dirâsâti’l-Kur’âniyye

künyesi bulunmamaktadır. “Basra ehli içerisinde ilim bakımından İbrâhim en-Nehaî’ye en çok benzeyen Ebü’l-Âliye’dir.”<sup>48</sup> denmiş ve Basralılar arasındaki kıyasta zikredilmiştir. Yine Basra’nın önemli kurrâlarından sayılan Ebü’l-Âliye, Haccâc (ö. 95/714) tarafından Kur’an’ın, sûre, âyet, kelime ve harflerinin tesbiti için seçtiği Basralı âlimler arasında yer almıştır. Kıraat-i seb‘a kârîsi Basralı Ebû Amr b. A‘lâ, Ebü’l-Âliye ile yirmi küsur yıl geçirmiş ve ondan rivayette bulunmuştur.<sup>49</sup> Ebü’l-Âliye’den rivayet eden Katâde, Hafsa, İbn Sîrîn, Dâvûd, Hâlid b. Mihrân, Âsım, Ziyâd b. Husayn b. Kays er-Riyâhî (ö. [?]), Ebû Amr b. A‘lâ ve Hâlid b. Dînâr gibi talebelerinin hepsi Basralı’dır. Yukarıda zikrettiğimiz Ebü’l-Âliye’ye nisbet edilen tefsir kitabını rivayet eden ve en başta gelen talebelerinden olan Rebî‘ b. Enes de Basralı’dır.

Sahâbenin çoğunluğu Medine’de ikamet ettiği için rihleler buraya yapılıyor ve diğer belde âlimleri sahil habere ulaşma maksadıyla burada ilim tahsil ediyorlardı. Ebü’l-Âliye’nin “Biz Basra’da Rasûlullah’ın ashâbından işitiyor; fakat Medine’ye gelip bizzat kendilerinden işitmedikçe razı olmuyorduk.”<sup>50</sup> ifadesi de bu durumu göstermektedir. Dolayısıyla ilim maksadıyla Medine’ye gelip sonra beldesine dönen ulemâ nasıl Medineli olmuyorsa Ebü’l-Âliye de Medineli sayılamaz. Bu duruma Zir b. Hubeş (ö. 82/701) misal verilebilir. Kûfe’de doğup büyüyen, Kûfe ehli arasında sayılan ve yedi kıraat imamından Kûfe imamı Âsım’ın da hocalarından olan muhadram tâbînden olan Zir, bir müddet Medine’de bulunmuş ve Übey b. Ka‘b’dan tefsir ve kıraat eğitimi almıştır. Übey’in ona söylediği ‘Kur’an’da benden sorup öğrenmediğin bir tek âyet bırakmak istemiyorsun.’ sözünden aralarındaki hoca-talebe ilişkisinin uzun süre devam ettiğini ve Zir’in, Übey’den kıraatin yanı sıra tefsir ve diğer Kur’an ilimleri alanında da çok şey öğrendiğini söylemek mümkündür.<sup>51</sup> Bununla birlikte, her ne kadar Medine’de belli bir süre yaşamış, eğitim hayatı geçirmiş ve Übey’den istifade etmiş olsa da Zir, nasıl Kûfe ehlinden sayılıyor ve Medineli kabul edilmiyorsa Ebü’l-Âliye’yi de aynı şekilde Medineli kabul etmek hatalı olur. Yine Basralı diğer ulemâ da Medine ehli ile sıkı iletişim içerisindeydi. Katâde’nin, Saîd b. Müseyyeb’den (ö. 94/713) en çok rivayet eden râvî olduğu söylenmiştir.<sup>52</sup> Eyyûb es-Sahtiyânî’nin de İbn Sîrîn’den sonra en çok rivayette bulunduğu isimlerden

---

(Medine: Mücemmaü’l-Melik Fehd li-tübâati’l-Mushafi’s-Şerif, ts.), 2/476; Hodayrî, *Tefsîrî’l-tâbi’in*, 2/88, 444; Levent, *Hasan-ı Basrî’nin Hayatı*, 29, 145.

<sup>48</sup> Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 4/209; Hâlid b. Yûsuf, “Târîhu tefsîri’s-seleP”, *el-Medhal ile’l-me’sû’ati’t-tefsîri’l-me’sûr*, ed. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr vd. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017), 1/223.

<sup>49</sup> Zerkeşi, *Burbân*, 1/249; Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 14/207-208; A.mlf., *Tezkiretü’l-huffâz*, 1/61; İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, 1/259.

<sup>50</sup> İbn Sa‘d, *et-Tabakâti’l-kebir*, 9/112; İbn Asâkîr, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 18/174.

<sup>51</sup> Tayyar Altıkulaç, “Zir b. Hubeş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/449.

<sup>52</sup> Hodayrî, *Tefsîrî’l-tâbi’in*, 1/251.

biri, Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) mevlâsı Medinelî Nâfî'dir (ö.117/735).<sup>53</sup> Bu durumla birlikte ne Katâde ne de es-Sahtiyânî Medineliler arasında sayılmıştır.

Ebü'l-Âliye'nin "Basra'da Ömer'in hilafeti döneminde Abdullah b. Kays'ın arkasında namaz kıldım."<sup>54</sup> sözü, onun daha Hz. Ömer'in hilafeti döneminde (13/633-23/644) Basra'da bulunduğu işaret etmektedir. Ebü'l-Âliye başta Übey b. Ka'b olmak üzere Medinelî sahâbenin tamamından istifade etmiş bununla birlikte Basra'ya döndükten sonra Basra valiliği yıllarında (36/657-40/661)<sup>55</sup> Abdullah b. Abbas'tan 'rab öğrenmiş, kıraat ve tefsir ilimlerini tedarik etmiştir.<sup>56</sup> "İbn Abbas Basra'da iken ona sordum." "İbn Abbas, Basra mescidinde namaz kılıyordu..."<sup>57</sup> şeklindeki rivayetlere göre İbn Abbas'tan onun Basra'da olduğu yıllarda istifade etmiştir. Buhârî'nin *Sabîb*'indeki on iki rivayetinin on tanesi İbn Abbas'tan aktarılırken, Kütüb-i Sitte'deki rivayetlerinin de çoğunluğu yine İbn Abbas'tandır.<sup>58</sup> "İbn Abbas, beni Kureyş'ten yükseğe oturtur, iltifatta bulunur ve 'İlim, saygın kimsenin saygınlığını arttırır, köleyi ise tahta oturtur.' derdi"<sup>59</sup> sözü İbn Abbas tarafından ilmüne hürmeten saygı gördüğünü göstermektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971), Ebü'l-Âliye için "Tefsir ilmini Abdullah b. Abbas'tan öğrenmiştir. Tefsirde en ziyade üstadı İbn Abbas'a istinad eder." demektedir.<sup>60</sup> Bununla birlikte en önemli hocalarından birinin İbn Abbas olması onu Mekkeli tâbiûn arasında zikretmeyi gerektirmediği gibi Übey'den aldığı ilim sebebiyle Medineliler arasında zikretmeyi de gerektirmemektedir. Tâbiûn dönemi tefsirini ekol eksenli ele alan Hudayrî, Ebü'l-Âliye'nin tefsir yöntemine dair değerlendirmesinde, onun Mekke ekolüne yakın olduğunu ifade etmekte ve bu durumu hem İbn Abbas ile yakınlığına hem hacca altmış altı kez gidip gelmesi ve Mekke'de sıkça bulunmasına bağlamakta ve Ebü'l-Âliye'nin Mekke ekolüyle benzerlik arzettiği yanları maddeler halinde sıralamaktadır.<sup>61</sup> Bu tesbit de bizim değerlendirmemizle örtüşmektedir.

<sup>53</sup> Ömer Faruk Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadis Halkaları (Basra Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 70.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 5/217.

<sup>55</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/543, 5/141; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuh-sin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1417-1418/1997-1998) 10/471, 685. İbn Abbas'ın valilik süresine dair muhtelif tarihler zikredilmekle birlikte, burada *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*'taki tarihler esas alınmıştır.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/259; Levh, *Tefsîru Ebü'l-Âliye*, 79.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 5/ 217.

<sup>58</sup> Levh, *Tefsîru Ebü'l-Âliye*, 82.

<sup>59</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 9/113; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 18/177; Zehebî, *Sijyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/208; Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'în*, 1/420; Hâlid b. Yûsuf, "Târîhu tefsîri's-selef", 1/231; Levh, *Tefsîru Ebü'l-Âliye*, 57.

<sup>60</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973), 1/264.

<sup>61</sup> Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'în*, 1/292-293.



Kısaca Ebü'l-Âliye, Basra ulemâsı arasında yer almaktadır. Hayatının bir dönemini Medine'de ilim tahsili için geçirdikten sonra tekrar doğup büyüdüğü Basra'ya dönmüş ve burada Abdullah b. Abbas'tan tefsir, hadis ve fıkıh öğrenmeye devam etmiştir. Aynı zamanda Basra'da birçok öğrenci yetiştirmiştir. Basralı tâbiûn ondan istifade etmiş, tefsir ve kıraat alanında Basra'nın önde gelen ulemâsı arasında sayılmış ve şöhret kazanmıştır.

Ülkemizde genel olarak erken dönemle ilgili tefsir çalışmaları yetersiz olduğu gibi Ebü'l-Âliye hakkındaki çalışmalar da istenilen düzeyde değildir ve bugüne kadar hakkında yapılmış herhangi bir ilmi ya da akademik çalışma bulunmamaktadır. “Ârâû Ebü'l-Âliye fi't-tefsîr” ismiyle Ezher Üniversitesi'nde ve “Tefsîru Ebü'l-Âliye” ismiyle Sûdan'da birer doktora tezi ve Riyad'da birbirinin mütemmimi olacak şekilde Fâtihâ'dan Nâs sûresine kadar onun tefsir rivayetlerini muhtevi iki yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.<sup>62</sup> Fıkıh alanında ise “Ebü'l-Âliye er-Riyâhî ve ârâühü'l-fıkhiyye: dirâse mukârene” adında yüksek lisans tezi yapılmıştır.<sup>63</sup>

### 3. Hasan-ı Basrî

Ebû Saîd Hasan b. Ebü'l-Hasan b. Yesâr, 21/642 yılında Medine'de doğmuştur. Babası Yesâr, Basra'dan Medine'ye getirilen esirlerden olup, Zeyd b. Sâbit ya da Enes b. Mâlik'in halası Rubey bint Nadr'ın (ö. [?]) azatlısıdır. Annesi Hayre ise Hz. Ümmü Seleme'nin mevlâsıdır ve Hasan-ı Basrî aynı zamanda süt annesi de olan Ümmü Seleme'den çok şey öğrenmiştir.<sup>64</sup> Medine'de büyüüp yetişen, ashâbın neredeyse tamamından ilim tahsil eden Hasan-ı Basrî 37/657 yılında ailesiyle birlikte Basra'ya yerleşmiş ve vefat edene kadar ( 110/728) hayatını burada idame ettirmiştir.<sup>65</sup> Basra'da sahâbeden Ebû Mûsâ, Semüre, İmrân, İbn Abbas, Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670), Ma'kıl b. Yesâr (ö. 59/679) ve Enes b. Mâlik'ten ilim almış, Hittân b. Abdillâh er-Rekkâşî'den (ö. 80/699 civarı) kıraat öğrenmiştir. Basralı tâbiûnun neredeyse tamamı Hasan'dan rivayet etmiştir. En önemli öğrencileri Katâde, Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Yûnus b. Ubeyd ve Humeyd et-Tavîl'dir.<sup>66</sup> Her ne kadar bazı kaynaklarda Ebü'l-Âliye'den de kıraat aldığı zikredilse de onun Ebü'l-Âliye ile iletişimi

<sup>62</sup> Ebû Ferha Hüseyinî, *Ârâû Ebü'l-Âliye fi't-tefsîr* (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, Doktora Tezi, 1990), 560; Levh, *Tefsîru Ebü'l-Âliye*, 588; Halife b Câsim b. Muhammed, *Tefsîru Ebü'l-Âliye min evveli sûrati'l-Fâtîha ilâ âhiri sûrati'n-Nabl cem'an ve tabkâkan* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1409/1989), 902; Nûra bint Abdülhilâl, *Tefsîru Ebü'l-Âliye min evveli sûrati'l-İsrâ ilâ âhiri sûrati'n-Nâs cem'an ve dirâseten ve tabkâkan* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1413/1992), 744.

<sup>63</sup> Urve İkrime Saîd Sabrî, *Ebü'l-Âliye er-Riyâhî ve ârâühü'l-fıkhiyye: dirâse mukârene* (Ümmü Dermân: Câmiatü Ümmü Dermân, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 446.

<sup>64</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 7/157; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/563-564.

<sup>65</sup> Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/292.

<sup>66</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 7/158; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/565-566, 580; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/494; Bayram Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 58.

çok azdır. Zira Ebü'l-Âliye'nin Hasan-ı Basrî hakkında "İyiliği emreden, kötülükten sakındıran iyi bir müslümandır. Biz habere o doğmadan önce ulaştık ve bilgi sahibi olduk."<sup>67</sup> dediği rivayet haricinde kaynaklarda birbirleriyle iletişimine dair özel bir bilgi yer almamaktadır. Kısa bir süre siyasî vazife üstlenmiş, bu süre haricinde hayatını ilim ve irşadla geçirmiştir.<sup>68</sup>

Hasan-ı Basrî; tefsir, kıraat, hadis, fıkıh,<sup>69</sup> kelimeler<sup>70</sup> ve tasavvuf<sup>71</sup> alanlarının her birinde ayrıcalıklı yere sahip, etkili vaaz ve hitabetiyle meşhur çok yönlü bir âlimdir. Yedi kıraat imamından Ebû Amr b. Alâ, Hasan-ı Basrî'nin talebesidir.<sup>72</sup> Hasan-ı Basrî'nin kıraati on dördü taksim içerisinde yer almaktadır.<sup>73</sup> "Basra halkının şeyhi, Basralılar'ın imamı, Peygamber'in sahâbesine en çok benzeyen kişi" olarak zikredilmiş, Enes b. Mâlik kimi zaman "Biz işittik Hasan da işitti, biz unuttuk o ise ezberledi." diyerek Basralılar'ı Hasan-ı Basrî'ye yönlendirmiştir. Şa'bî, "Basralılar arasında ondan daha üstününü görmedim." derken, sahâbeden Ebû Katâde el-Hâris b. Rib'î (ö. 54/674) "Bu âlime tutunun. Zira re'y bakımından Hz. Ömer'e ondan daha çok benzeyenini görmedim." demektedir.<sup>74</sup> Haccâc'ın sûre ve âyet sayısını tesbite yönelik seçtiği Basralı âlim grup içerisinde Ebü'l-Âliye gibi Hasan-ı Basrî de yer almaktadır.<sup>75</sup>

Basra camiinde tefsir dersleri veren ve burada Kur'an'ı baştan sona tefsir ettiği ifade edilen Hasan-ı Basrî'nin<sup>76</sup> kaynaklardaki tefsir rivayetleri oldukça fazladır. Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ında 1635, İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'inde 655, Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-mensûr*'unda ise 982 rivayeti

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 7/158; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/565-566, 580; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/494

<sup>68</sup> Horasan valisi Rebî' b. Ziyâd'a katiplik, Ömer b. Abdilazîz döneminde valilik yapmıştır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/572.

<sup>69</sup> Fetvaları derlenip iki cilt halinde yayımlanmıştır. Bk. Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fıkhi'l-Hasan el-Basrî* 2 Cilt (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1989).

<sup>70</sup> *er-Reddû'l-Kaderîyye* isimli bir risalesinden bahsedilmektedir. Ona nisbet edilen eserler ve hakkında yapılan çalışmalar için bk. Abdullah Aydınlı, "Hasan Basri, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 95-96; Uludağ, "Hasan-ı Basrî", 292.

<sup>71</sup> "Hasan-ı Basrî tarikat silsilelerinde önemli bir yer tutar. Bir silsileye göre kendisi Huzeyfe b. Yemân vasıtasıyla Hz. Peygamber'den feyiz almış, bu feyiz Hâris el-Muhâsibî ile devam etmiştir. Bu silsile daha çok Kuzey Afrika'da yaygındır. İkinci silsile Hz. Ali, Hasan-ı Basrî, Habîb el-Acemî, Dâvûd et-Tâî ve Ma'rûf-i Kerhî; üçüncüsü de Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî, Ferkad Sencî, Ma'rûf-i Kerhî şeklinde devam eder." Bk. Uludağ, "Hasan-ı Basrî", 292.

<sup>72</sup> Levent, *Hasan-ı Basrî'nin Hayatı*, 184.

<sup>73</sup> Kıraati hakkında genel değerlendirme için bk. Demircigil, "Hasan-ı Basrî Tefsiri ve Kur'an Kıraatine Katkısı", 67-72.

<sup>74</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 7/163, 171; Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Beyrut: Dârü't-tâc, 1409/1989), 7/232; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/572-573, 579.

<sup>75</sup> Zerkeşî, *Burbân*, 1/249; Hudayri, *Tefsîru't-tâbi'în*, 1/290.

<sup>76</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/580-581.



bulunmakta<sup>77</sup> ve bu rivayetlerin senedi genellikle kendisinde son bulmaktadır. Hz. Peygamber'e merfû olarak ulaşan rivayetleri azdır, sahâbeden ise en fazla Abdullah b. Abbas'tan nakletmektedir.<sup>78</sup>

Onun her alanda bilgi sahibi olması Kur'an yorumuna da yansımış, tefsirinde; lugavî ve fikhî izahlar, kıraat, garîb lafızlar, müşkil ifadeler, emsâl, sebab-i nüzûl vb. hususiyetlere dair açıklamaları yer almıştır. Âyetleri genellikle kendi re'yiyle tefsir ettiği ve hurûf-ı mukattaayı te'vile yöneldiği görülmektedir. Meselâ “طه” âyetini<sup>79</sup> “Yâ racull”<sup>80</sup> (Ey adam!), “ص” harfini<sup>81</sup> “Kur'an'la konuş, davranışlarını Kur'an'la karşılaştı”,<sup>82</sup> “nûn” harfini<sup>83</sup> ise “divit, hokka”<sup>84</sup> olarak tefsir etmiştir.

Hasan-ı Basrî'nin şâz kabul edilen kıraatinin Arap kabileleri ve bedevîlerin kullanımıyla örtüşmesi, Arap dili hususundaki yetkinliğini göstermektedir.<sup>85</sup> İmâm Şâfiî'nin “Eğer Kur'an, Hasan'ın lugatı üzere inmiştir diyecek olsaydım bu sözü, Hasan'ın fesahatini dile getirmek için söyledim.” demektedir.<sup>86</sup> *الطاعوت*; *عوهدوا* fiilini *غشوة*; *غشوة* kelimesini *الصواعق*; *الصواعق* kelimesini *فأيقنوا* şeklinde okumuştur.<sup>87</sup> Her ne kadar Hasan-ı Basrî'nin kıraati şâz kıraatler arasında yer alsada da bu durum, kıraatinin tamamının şâz olduğu anlamına gelmez; zira mütevatir kıraatler ile örtüşen okuyuşları da bulunmaktadır.<sup>88</sup>

Yine; *الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ* “Onlar, kaldıkları namazı ciddiye almazlar.” (el-Mâûn 107/5) âyeti Ebû'l-Âliye'ye sorulduğunda “O kimse, namazı kılarken ne yaptığını, birinci rekatta mı yoksa ikincide mi olduğunu bilmez.” deyince, Hasan-ı Basrî “Hayır öyle değil! O kimse, namazın vaktine dikkat etmeyen neredeyse namazın vaktini kaçırır kimsedir.” demiştir. Bu tefsirle ilgili Zerkeşi (ö. 794/1392), “Ebû'l-Âliye, âyetteki harf-i cere (عَنْ) dikkat etmemiş, Hasan dikkat etmiştir. Şayet mâna Ebû'l-Âliye'nin dediği gibi olsaydı فِي yerine عَنْ harfi gelirdi. Dolayısıyla burada murad namazın vakitleridir.” yorumunda bulunmuştur.<sup>89</sup>

<sup>77</sup> Levent, *Hasan-ı Basrî'nin Hayatı*, 280-284; Hidayrî, *Tefsîrü't-tâbi'în*, 1/22.

<sup>78</sup> Abdüssettâr Hâmid, “Devretü'l-Basra fî tetavvuri't-tefsîr fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlisî'l-hicreyeyn”, *Mevsû'atü'l-Basra el-hadîsiyye: el-mevsû'atü'l-fikriyye*, ed. Kahtân Abdüssettâr el-Hadîsî vd. (Basra: Câmiatü'l-Basra el-Merkezü's-Sekâfî, ts.), 25.

<sup>79</sup> Tâhâ 20/1.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 16/5.

<sup>81</sup> Sâd 38/1.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 20/5.

<sup>83</sup> el-Kalem 68/1.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 23/143.

<sup>85</sup> Abdülhamit Birişik, “Hasan-ı Basrî”, *Türkiye Diyanet Vakefî İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/301.

<sup>86</sup> İbn Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, 1/213.

<sup>87</sup> Levent, *Hasan-ı Basrî'nin Hayatı*, 185.

<sup>88</sup> Levent, *Hasan-ı Basrî'nin Hayatı*, 190.

<sup>89</sup> Zerkeşi, *Burbân*, 1/294.

Vaaz ve etkili hitabetiyle meşhur Hasan-ı Basrî'nin ahireti çokça düşündüğü, sohbetlerinde genellikle va'id ve cehennemden bahsettiği ve hüzünlendiği söylenmektedir.<sup>90</sup> “Mü'min, sabahını da akşamını da hüzünlü geçirir, onun bundan başka bir hali olamaz. Zira o iki korku arasında bulunur: Biri geçmişte işlenmiş bir günah ki, Allah'ın o günahı nasıl karşılayacağı belli değildir. Diğeri ise geriye kalan bir ömür ki, devâmı müddetince hangi musibetlerle karşılaşılacağı belli değildir.” ve “Ey âdemoğlu! Sen Kur'an okuyor ve ona iman ediyorsan, dünyadaki hüznünü arttır, korkunu ziyadeleştir ve ağlamayı çoğalt.” demiştir.<sup>91</sup> Onun irşad ve doğru yola davet eden hidayet eksenli üslûbu tefsir rivayetlerine de yansımaktadır.<sup>92</sup> Örneğin; “*Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı icabet edeyim.*” (el-Mü'min 40/60) âyetinde “Amellerinizi yerine getirin ve sevinin. Çünkü Allah, iman edip salih amel işleyenlere icabet etmeyi üzerine sorumluluk olarak almıştır ve onlara lütfundan vereceğini arttıracaktır.” demiştir.<sup>93</sup> Vaazlarında Kur'an kıssalarına yer vermekle birlikte İsrâiliyyât'a çok dalmadığı, öğrencisi Katâde'nin de İsrâiliyyât'tan nisbeten uzak durduğu söylenmiştir. Mesela Hasan-ı Basrî, Hz. Süleymân'la ilgili; şeytanın Hz. Süleyman'ın yüzüğünü takarak onun suretine girip hükümlerini alması ve hanımlarıyla ilişkisine dair anlatılan rivayetleri reddetmektedir.<sup>94</sup> Yine öğrencisi Katâde'nin, Hz. Musa ve Tûr'da ayakkabılarını çıkarması, Hz. Dâvûd ve Hârut-Marût kıssaları gibi İsrailiyyât'ın çok olduğu konularda İsrailî bilgiyi aktarmada aşırıya kaçmadığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte onun, İsrâiliyyât'tan tamamen uzak durduğu söylenemez. Nitekim Hz. Süleyman kıssasıyla ilgili uzun İsrailî bilgi verdiği rivayetler de vardır.<sup>95</sup>

Amr b. Ubeyd'in Hasan-ı Basrî'nin tefsirini derlediği bir tefsir kitabı telif ettiği<sup>96</sup> ve bu eserin bir yazmasının Londra'da bulunduğu kaydedilir.<sup>97</sup> Mutezilî olduğu söylenen Amr b. Ubeyd'in *Câmi'u'l-beyân'da* sadece on üç rivayeti vardır ve bu rivayetler de Hasan-ı Basrî'den değildir. Amr hakkında dile getirilen Mu'tezilî olduğuna yönelik ifadeler, Taberî'nin Amr rivayetlerini tercih et-

---

<sup>90</sup> Hudayrî, *Tefsîrû't-tâbi'în*, 1/211.

<sup>91</sup> Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hıyretü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfîyâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1409/1988), 2/132-133.

<sup>92</sup> Onun hidayet eksenli tefsir tarzının modern dönemde Muhammed Abdüh tarafından benimsendiği yorumunda bulunulmuştur. Bk. Abdüssettâr Hâmid, “Devretü'l-Basra fi tetavvuri't-tefsîr”, 29.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 3/486.

<sup>94</sup> Hudayrî, *Tefsîrû't-tâbi'în*, 1/247.

<sup>95</sup> Hudayrî, *Tefsîrû't-tâbi'în*, 1/257-258; Gökcan, *Katâde İbn Diâme ve Tefsiri*, 66; Levent, *Hasan-ı Basrî'nin Hayatı*, 272.

<sup>96</sup> Fuat Sezgin, *Târibü't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/1, 72.

<sup>97</sup> Aydın, “Hasan Basrî Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri”, 95.

memesi sonucunu doğurmuş da olabilir. Dolayısıyla bu eserin Hasan-ı Basrî'ye aidiyetinin araştırılması gerekmektedir.<sup>98</sup> Onun el-Fâtîha'dan en-Nâs'a tüm tefsir rivayetleri bir araya getirilerek iki cilt halinde yayımlanmıştır.<sup>99</sup>

#### 4. Katâde b. Diâme

Basra'da 60/680 yılında doğup büyüyen Katâde es-Sedûsî, sahâbeden Enes b. Mâlik, Abdullah b. Sercis (ö. [?]) ve Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'den (ö. 100/718); tâbiûndan ise başta Hasan-ı Basrî olmak üzere Ebü'l-Âliye, Saîd b. Müseyyeb, İbn Sîrin ve Şa'bî gibi isimlerden hadis, tefsir ve kıraat almıştır. Ondandır Eyyûb es-Sahtiyânî, Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) ve Evzâî (ö. 157/774) işitmiştir.<sup>100</sup> On iki yıl Hasan-ı Basrî'ye talebelik etmiştir. Sekiz gün boyunca Saîd b. Müseyyeb'e sorular sorduğu bu süre sonunda Saîd'in de Katâde'ye "Artık git ey âmâ! Bende olanın hepsini aldın." dediği ve "Bana ondan daha âlim bir Iraklı gelmedi." diyerek onu övdüğü kaydedilmektedir.<sup>101</sup>

Katâde, devrin önemli fakihleri arasında yer almaktadır. Öğrencisi Ma'mer'in, "Zühri, Hammâd ve Katâde'den daha fakihini görmedim." sözü bu duruma işaret etmektedir.<sup>102</sup> "Yirmi seneden beri kendi re'yimle fetva vermedim."<sup>103</sup> diyen Katâde'nin fikhî konulardaki hassasiyeti, Muhammed b. Süleym Ebû Hilâl'den (ö. 167/783) gelen "Katâde'ye bir mesele hakkında sordum, bilmediğini söyledi. Kendi re'yin ile söyle dedim. 'Kırk seneden beri kendi re'yimle bir şey söylemedim.' dedi ve Katâde bu sırada elli yaşındaydı.<sup>104</sup> rivayetinden de anlaşılmaktadır.

Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinde, öğrencisi Saîd b. Ebû Arûbe vasıtasıyla nakledilen çok sayıda rivayeti ve kıraate dair açıklamaları bulunmaktadır. İki cilt halinde basılan bu eserde Saîd'in Katâde'den üç yüzü aşkın rivayeti yer almaktadır.<sup>105</sup> Abdürrezzak b. Hemmâm tefsirinde bulunan rivayetlerin çoğunluğu ise Ma'mer vasıtasıyla gelmektedir.<sup>106</sup> Altı bine yakın Katâde rivayetinin yer

<sup>98</sup> *Nüzûlü'l-Kur'an* adlı bir eser daha nisbet edilmektedir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, 36, 40. Ona nisbet edilen diğer kitaplar için bk. Levent, *Hasan-ı Basrî'nin Hayatı*, 120-125.

<sup>99</sup> Muhammed Abdürrahim, *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî* 2 Cilt (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1535/1992).

<sup>100</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/499-505; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/428. Ayrıca bk. Bedr, *Tefsîru Katâde*, 35-36; Gökcan, *Katâde İbn Diâme ve Tefsîr*, 44.

<sup>101</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/506-507; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/428.

<sup>102</sup> İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/2, 134-135.

<sup>103</sup> İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/2, 134.

<sup>104</sup> İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kebir*, 8/228.

<sup>105</sup> Örnek için bk. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/50, 55, 79, 101, 144; 2/545, 814. Ayrıca bk. İsmail Cerrahoglu, *Yahya İbn Sellam ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1970), 61.

<sup>106</sup> Örnek için bk. Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk b. Hemmâm*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1419 ), 1/256, 259, 268, 280, 484; 2/21, 105, 266, 387; 3/391, 478.

aldığı *Câmi'u'l-beyân*'da da durum buna benzerdir ve İbn Ebû Arûbe ile Ma'mer, Kâtade'den en çok aktaran iki isimdir.<sup>107</sup>

Katâde'nin tefsire olan vukûfiyeti "Kur'an'da hiçbir âyet yoktur ki, onun hakkında bir şey duymamış olayım."<sup>108</sup> kavlinde görülmekte ve sahip olduğu tefsir birikimi sonraki dönem kaynaklarına yansımaktadır. Tâbiûn arasında Kur'an'ın sünnetle tefsirine en çok ehemmiyet verenin Katâde olduğu, Taberî tefsirinde iki yüz yerde Hz. Peygamber'in tefsirine dayandığı ve bu sayı ile diğer tâbiûn arasında en büyük orana sahip bulunduğu ifade edilir.<sup>109</sup> Hasan-ı Basrî'ye uzun yıllar öğrencilik yapması sebebiyle tefsirinde hocasının tefsir özellikleri net bir şekilde hissedilmektedir. Kütüb-i sitte'deki rivayetler içerisinde Ebü'l-Âliye'den en fazla nakleden isimdir. Yine Saîd b. Müseyyeb'den en çok rivayet eden olarak nitelenen Katâde'nin,<sup>110</sup> Saîd b. Müseyyeb'den aldığı ilim sebebiyle Medine ehlinin görüşlerine de atıfta bulunmaktadır: "Onlar yeşil minderlere (*rafrâf*) ve güzel döşeklere yaslanırlar." (er-Rahman 55/76) âyetinin tefsirinde, "rafrâf"ın, "örtü, sergi, yaygı" anlamına geldiğini söyleyerek "Medine ehli de böyle demiştir." şeklinde açıklamaktadır.<sup>111</sup>

Rivayetlerinin çoğu kendinde bitmekte ve bazen kendi re'yini serdederken sözünü yeminle teyid etmektedir. Bedevî Araplar'ından olan Katade'nin dile hakimiyeti üst düzeydedir ve bu durum tefsirine yansımaktadır. Onun tefsirinde, sahâbe ve tâbiûn tefsirinin genel karakteristiği olan ve Ebü'l-Âliye'nin tefsirinde de gördüğümüz gibi kısa açıklamalar ve lugavî izahlar genişçe yer almaktadır. Örneğin; *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* "Şüphesiz onu toplamak ve oku(t)mak bize aittir." (el-Kıyâme 75/17) âyetindeki *قُرْآنَهُ* kelimesini *التأليف* /toplamak, bir araya getirmek;<sup>112</sup> "Din günününün sahibi?" (el-Fâtiha 1/4) âyetini, Allah'ın kullarına işledikleri amele mukabil ceza veya mükafat verdiği gün;<sup>113</sup> "Elif-lâm-mîm"i (el-Bakara 2/1), Kur'an'ın isimlerinden bir isim;<sup>114</sup> "Onların üzerinden azabı/felaketi (*الرجز* / *ricz*) kaldırıncı" (el-A'râf 7/135) âyetindeki "ricz"i azab mânasında tefsir etmiştir.<sup>115</sup> Tefsirinde emsâlül-Kur'ân, münâsebâtül-Kur'ân, nesh, esbâbü'n-nüzûl, Mekkî-Medenî gibi birçok ulûmü'l-Kur'an konusuna dair izahları yer almaktadır. Yine âyeti bir başka âyetle de açıklamaktadır: "Bizim kalplerimiz

<sup>107</sup> Ma'mer vasıtasıyla 1500'e yakın rivayet gelmektedir. Örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir 1/96, 157, 205; 6/24, 579; 7/249, 288, 321; 8/346, 360; 10/227; 11/131; 16/195, 199. İbn Ebû Arûbe vasıtasıyla ise 3500'ü aşkın rivayet bulunmaktadır. Örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir 1/282, 370, 543; 2/81, 178, 300; 3/115, 144, 176, 401, 460; 4/235, 335, 452; 13/580; 14/152; 16/127, 156.

<sup>108</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/511.

<sup>109</sup> Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'in*, 1/ 21. Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerine örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 1/96; 2/622; 3/189, 385; 4/309; 6/514; 21/447, 562; 24/689.

<sup>110</sup> Levh, *Tefsîru Ebü'l-Âliye*, 92; Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'in*, 1/251.

<sup>111</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/428; Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbi'in*, 1/521-522.

<sup>112</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 1/96.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 1/157.

<sup>114</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 1/205.

<sup>115</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 13/71.

*kalıflıdır.' dediler."* (el-Bakara 2/88) âyetini "Dediler ki: 'Bizî çağırıldığın şeye karşı kalplerimiz örtülmüştür. Kulaklarımızda bir ağırlık, seninle bizim aramızda da bir perde vardır.'" (Fussilet 41/5) âyetiyle;<sup>116</sup> "Bilin ki Allah, gerçekten kişi ile kalbi arasına girer." (el-Enfâl 8/24) âyetini "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şab damarından daha yakınız." (Kâf 50/16) âyetiyle<sup>117</sup> tefsir etmektedir.

Kıraatlere yönelik açıklamalarına bakıldığında, bazen birkaç kıraat arasında tercih yaptığı görülür. Mesela *كَذَلِكَ وَرَوَّجْنَا لَهُم بِحُورٍ عَيْنٍ* "Bu böyledir; ayrıca onları iri siyah gözülü hurilerle evlendiririz." (ed-Duhân 44/54) âyetinde *بِحُورٍ عَيْنٍ* ibaresini Abdullah b. Mes'ûd'un *بِعَيْسٍ عَيْنٍ* şeklinde okuduğunu ve Mücâhidin'in tercih ettiği görüşün aksine bu ifadenin, gözün beyazlığını ifade ettiğini söylemektedir.<sup>118</sup>

Ona *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî kitâbillâh, Kitâbü't-tefsîr, Avâşir'ul-Kur'an ve Kitâbü'l-menâsik* adında dört ayrı eser nisbet edilmektedir.<sup>119</sup> Hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır: Fahri Gökcan'ın hazırladığı "Katâde b. Diâme ve Tefsiri" adlı doçentlik tezi, Abdullah Ebussuûd Bedr tarafından "Tefsîru Katâde: dirâse li'l-müfessir ve menheci tefsîrihi" adlı yüksek lisans tezi; Ömer Yûsuf Kemal tarafından "Katâde b. Diâme es-Sedûsî ve tefsîruhû" adlı yüksek lisans tezi; Şu'ayb Hasîb Abdülhalîm tarafından "Tefsîrü Katâde min hılâli Tefsîri't-Taberî: dirâse ve cem'" adlı doktora tezi, bu çalışmalardan sadece birkaçıdır.<sup>120</sup>

Son olarak, ekol eksenli tefsir tarihi yazımında Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin Kûfe ekolü altında Abdullah b. Mes'ûd'un talebesi olarak zikredilmesi hususuna değinmek gerekir.<sup>121</sup> Yaygın kanaatin aksine Hasan-ı Basrî'nin Kûfe ilim merkeziyle bir münasebeti olmadığı gibi, Abdullah b. Mes'ûd ile de hoca-öğrenci ilişkisi bulunmamaktadır. Hasan-ı Basrî, 21/642 yılında Medine'de doğmuş ve 37/657 yılında kadar burada yaşamıştır. Abdullah b. Mes'ûd ise 17/638 yılında Kur'an öğretimi için Kûfe'ye geçmiş ve belirli sürelerde Medine'de bulunsa da çoğunlukla Kûfe'de kalmıştır. Hasan-ı Basrî'nin, Medine'de iken sahâbenin ekseriyetinin ilminden istifade etmesi gibi bu süre içerisinde Abdullah b. Mes'ûd'dan da rivayet alması mümkündür. Bununla birlikte, aralarında hoca-talebe ilişkisi oluşturacak bir iletişimden bahsetmek söz konusu değildir. Bir önceki başlıkta ifade

<sup>116</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 2/366.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 13/471.

<sup>118</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türki, 21/66.

<sup>119</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 1/1, 75-76.

<sup>120</sup> Gökcan, *Katâde b. Diâme ve Tefsiri*, 138; Bedr, *Tefsîru Katâde*, 135; Ömer Yûsuf Kemal, *Katâde b. Diâme es-Sedûsî ve tefsîruhû* (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1401/1981), 1447; Şu'ayb Hasîb Abdülhalîm, *Tefsîri Katâde min hılâli Tefsîri't-Taberî: dirâse ve cem'* (Beirut: Câmi'atü'l-kıddîs Yûsuf, Doktora Tezi, 1996), 457.

<sup>121</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/92; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarîhi*, 111.

edidiği üzere Hasan-ı Basrî'nin sahâbeden en çok aktardığı isim Abdullah b. Abbas'tır. Kendisine illâ bir sahâbi hoca tayîn edilecekse bu, Basra'da da bir arada bulunduğu Abdullah b. Abbas olur. Şu noktanın da altını çizelim ki; Abdullah b. Abbas'ın Basralı ulemâya tesiri, Basra'daki valilik dönemiyle sınırlı değildir. Mekke'ye döndükten sonra da Basralılarla arasındaki iletişim devam etmiş, Basralılar onun ilminden istifade etmek için Mekke'ye gidip gelmişlerdir. Aynı zamanda Abdullah b. Abbas'ın meşhur talebelerinden Câbir b. Zeyd Basra'da ikamet etmekte ve İkrime'nin (ö. 105/723) de bir süre burada halka tefsir dersi verdiği ifade edilmektedir. Abdullah b. Abbas, "Ehl-i Basra Câbir'in sözünü tutarsa, Kur'an hakkındaki bilgileri artar." demiş ve zaman zaman kendisine gelen Basralıların "İçinizde Câbir varken niye bana soruyorsunuz?" diyerek ona yönlendirmiştir.<sup>122</sup> İkrime, Basra'da olduğu zamanlarda Hasan-ı Basrî onun ilmine saygısından fetva ve tefsir dersi vermeyi bırakmış ve "Onun tefsirini sıkı tutunuz." demiştir.<sup>123</sup> Dolayısıyla Abdullah b. Abbas'ın ilmi bu iki talebesi eliyle de Basra'da yaygınlaşmıştır.

Yine Katâde'nin, Abdullah b. Mes'ûd'un vefatından yaklaşık otuz yıl sonra 60/680 tarihinde doğduğu göz önünde bulundurulduğunda ona öğrenci olmasının imkan dahilinde olmadığı, bunun yanı sıra belli bir tariikle Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği veya muayyen bir öğrencisi vasıtasıyla rivayet alıp onun ilminin aktarıcısı olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Katâde'nin Taberî tefsirindeki yüzlerce rivayeti arasından Abdullah b. Mes'ûd ve talebelerinden aktardıkları son derece sınırlıdır. "Bize zikredildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd şöyle diyordu."<sup>124</sup> "Abdullah b. Mes'ûd mushafında/harfinde böyledir."<sup>125</sup> Abdullah b. Mes'ûd'dan direkt aktararak arada senedi vermeden;<sup>126</sup> Ebû Mücliz → Ebû Ubeyde → Babasından → Abdullah b. Mes'ûd tarikiyle;<sup>127</sup> Zürâre b. Evfâ → Abdullah b. Mes'ûd tarikiyle;<sup>128</sup> Ma'bed b. Abdillâh ez-Zimânî → Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd → Abdullah b. Mes'ûd tarikiyle;<sup>129</sup> Ukbe b. Abdilgâfir → Ebû Ubeyde b. Abdillâh → Abdullah b. Mes'ûd tarikiyle;<sup>130</sup> A'meş → Abdullah b. Mes'ûd tarikiyle<sup>131</sup> ve son olarak Hasan-ı Basrî → İmran b. Husayn → Abdullah b. Mes'ûd tariki<sup>132</sup> ile toplam yirmi yedi rivayet tesbit edebildik.

---

<sup>122</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 9/179.

<sup>123</sup> Mizzî, *Tebzîbü'l-kemâl*, 20/273; Şemsüddin ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/387; Hâlid b. Yûsuf, "Târîhu tefsîri's-selef", 1/231.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 4/222; 6/534; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 15/24, 248; 21/17, 56.

<sup>125</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 14/179, 542; 15/229, 356, 622; 16/156, 559, 576; 21/66; 22/641.

<sup>126</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 4/478; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 14/396; 23/613.

<sup>127</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 9/46.

<sup>128</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Şâkir, 12/259, 260.

<sup>129</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 14/628, 630.

<sup>130</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 15/23.

<sup>131</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 22/45.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Türkî, 22/331.



Son olarak şunu da ekleyelim; tâbiûn döneminde Kûfe ile Basra birbirine rakip iki şehirdir ve özellikle Arap dili ve nahvindeki “Basriyyûn” ve Kûfiyyûn” şeklindeki iki ekolün varlığı bunu göstermektedir. Kûfe dil mektebinin Basra mektebinden yaklaşık bir asır sonra ve ona nisbetle ortaya çıkması ile *Mu‘cemü’l-büldân*’da geçen ve Basra ile Kûfe için kullanılan Basratân (iki Basra) ifadesi<sup>133</sup> Basra’nın Kûfe’ye mukaddem olduğuna işaret etmektedir. Kûfe doğumlu olan ve Basra’da büyüüp yetişen Yûnus b. Ubeyd’in (ö. 139/756) “Kûfe’de yetişmediğim için Allah’a hamdolsun.”<sup>134</sup> sözü de bu iki şehrin daha o dönemdeki ihtilafına ve farkına işaret etmektedir.

Kısaca, ilmî hayatta Basralılar’ın en az iletişim kurdukları isimler Kûfeliler ile Abdullah b. Mes‘ûd ve ashâbıdır. Tefsir ilminde en çok istifade ettikleri ise Basra’da bulunan Ebû Mûsa el-Eş‘ârî ve Enes b. Mâlik gibi sahâbenin yanı sıra; başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Mekkeliler, sonrasında ise Übey b. Ka‘b ve Saîd b. Müseyyeb gibi Medinelilerdir. Dolayısıyla, hayatlarını vefat edinceye kadar Basra’da sürdüren her iki müfessirin Basra ilim merkezine nisbet edilerek incelenmesi ve ekolleşme anlayışına dayalı bu ve benzeri tasniflerden vazgeçilmesi kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

## Sonuç

Tâbiûn döneminin siyasî ve ilmî açıdan en önemli şehirlerinden biri olan Basra, erken dönem tefsirine büyük oranda tesiri olan çok sayıda kıymetli müfessire ev sahipliği yapmıştır. Bu isimlerden ön plana çıkan Ebû’l-Âliye, Hasan-ı Basrî ve Katâde’nin başta *Câmi’u’l-beyân* olmak üzere senedi tam nakleden tefsir eserlerindeki rivayetlerinden hareketle genel olarak; dilde sahip oldukları geniş kültürün tefsir rivayetlerine yansıdığı; âyetleri açıklarken, kısa kelime tahlilleri, garîb, müşkil ve mübhem lafızların beyanı ile kıraata dair bilgilere yer verdikleri ve zaman zaman fikhî izahlar yaptıkları ancak bu fikhî izahların tefsirlerinde ciddi bir yekûn tutmadığı görülmüştür. Çalışmada, ekol eksenli tefsir tarihi yazıcılığında Basra’nın ihmal edildiği vurgusunun yanı sıra; Ebû’l-Âliye’nin Medine ekolünden, Hasan-ı Basrî ve Katâde’nin ise Abdullah b. Mes‘ûd’un talebesi olarak Kûfe ekolünden zikredilmesinin hatalı olduğunun altı çizilerek bu müfessirlerin Basra ilim merkezindeki konumlarına dikkat çekilmiştir. Basra’daki Ebû Mûsa el-Eş‘ârî, İmrân b. Husayn ve Enes b. Mâlik gibi sahâbenin yanı sıra Mekke’deki hayatından önce bir müddet Basra’da bulunan Abdullah b. Abbas’ın da buradaki tâbiûnun Kur’an bilgisi üzerindeki etkisine temas edilmiştir. Basra’daki tefsir faaliyetleri ve tâbiûn müfessirlerine dair çalışmaların yeterli ölçüde olduğu söylenemez. Muhammed

<sup>133</sup> Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 1/430.

<sup>134</sup> İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu’l-kebir*, thk. Salâh b. Fethi Helel (Kahire: el-Fârûkü’l-hadîse, 2004/1424), 2/389.



b. Sîrîn, Ebû Recâ el-Utâridî ve Dâvûd b. Ebû Hind gibi tefsir kaynaklarında çok sayıda tefsir rivayeti bulunan tâbiûn hakkında yapılacak araştırmalar önemli bir boşluğu dolduracaktır. Yine başta Hafsa bint Sîrîn olmak üzere Basralı kadın tâbiûnun ilim geleneğindeki yerine dikkat çeken çalışmalarla; özellikle ilim merkezleri ve bu merkezlerdeki meşhur müfessirler arasındaki mukayeseli incelemeler, erken dönem tefsir faaliyetlerini doğru anlama ve değerlendirebilme adına alana önemli katkılar sunacaklardır.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Abdülhâlim, Şu'ayb Hasîb. *Tefsîrî Katâde min bilâli Tefsîri't-Taberî: dirâse ve cem'*. Beyrut: Câmi'atü'l-kıddîs Yûsuf, Doktora Tezi, 1996.
- Altıkulaç, Tayyar. "Zir b. Hubeyş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/449. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydınlı, Abdullah. "Hasan Basri, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 91-113.
- Bağdâdî, Hatîb. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1938.
- Bağdâdî, Hatîb. *Takyîdü'l-'ilm*. thk. Sa'd Abdülgaffâr Ali. Kahire: Dârü'l-istikâme, 1429/2008.
- Bedr, Abdullah Ebussuûd. *Tefsîru Katâde: dirase li'l-müfessir ve menbeci tefsîrihi*. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1399/1979.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'- Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-maârif, 1407/1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.
- Birişik, Abdülhamit. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/301-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târihu'l-kebir*. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1958.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahya İbn Sellam ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1970.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Dâvûdî, Şemsüddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Duman, Zeki. *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tarihi Başlangıcından Tedvîn Dönemine Kadar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1992.
- Gökcan, Fahri. *Katâde İbn Diâme ve Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doçentlik Tezi, 1977.
- Gürman, Ceyda. “Hicri I. Asırda Basra ve Tefsir İlmi Açısından Önemi”. *Hicri Birinci Asırda İslamî İlimler*. ed. Hidayet Aydar vd. 1/501-530. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020. <http://www.asira-sirislamiilimler.net/archive.htm>
- Hâlid b. Hüseyin. *Câmi’u abbâri’n-nisâ min Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1425/2004.
- Hâlid b. Yûsuf. “Târîhu tefsîri’s-selef”. *el-Medhal ile’l-mevsû’ati’t-tefsîri’l-me’sûr*. ed. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr vd. 1/181-277. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017.
- Hâlid b. Yûsuf. “Müfessirü’s-selef ve merâtübühüm fi’t-tefsîr”. *el-Medhal ile’l-mevsû’ati’t-tefsîri’l-me’sûr*. ed. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr vd. 1/278- 431. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017.
- Halîfe b. Câsim b. Muhammed. *Tefsîru Ebü’l-Âliye min evveli sûrati’l-Fâtîha ilâ âbri sûrati’n-Nabl cem’an ve tabkîkan*. Riyad: Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1409/1989.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe*. thk. Ekrem Ziyâ el-‘Umerî. Riyad: Dâru Tayyibe, 1405/1985.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu‘cemü’l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Hâmid, Abdüsettâr. “Devretü’l-Basra fi tetavvuri’t-tefsîr fi’l-karneyni’s-sânî ve’s-sâlisi’l-hicreyeyn”. *Mevsû’atü’l-Basra el-badariyye: el-mevsû’atü’l-fikeriyye*. ed. Kahtân Abdüsettâr el-Hadîsî vd. 9-43. Basra: Câmiatü’l- Basra el-Merkezü’s-Sekâfî, 1990.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdullah. *Tefsîrü’t-tâbi’in arz ve dirâse ve mukârene*. 2 Cilt. Riyad: Dâru’l-vatan, 1420/1999.
- Hüseyinî, Ebû Ferha. *Ârâü Ebü’l-Âliye fi’t-tefsîr*. Kahire: Câmiatü’l-Ezher, Doktora Tezi, 1990.
- İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dîmaşk*. 80 Cilt. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1416/1996.
- İbn Ebû Hâtım. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1371/1952.
- İbn Ebû Hâtım. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm müsnefen an Rasûlillah ve’s-sabâbe ve’t-tâbi’in*. 10 Cilt. thk. Esad Muhammed Tayyib. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/ 1997.

- İbn Ebû Hayseme. *et-Târîhu'l-kebir*. 4 Cilt. thk. Salâh b. Fethi Helel. Kahire: el-Fârûkü'l-hadîse, 2004/1424.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr. *el-Kitâbü'l-Musannefî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-tâc, 1409/1989.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. thk. İbrâhim ez-Zeybek-Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Kitâbü's-Sikât*, 10 Cilt. thk. Muhammed Abdülmûîn Han. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Meşâbiru 'ulemâi'l-emsâr*. thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyîd eş-Şûrâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-a'zîm*. 8 Cilt. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hicr, 1417-1418/1997-1998.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kebir*. 11 Cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnü'l-Adîm, Kemâlüddin. *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*. 12 Cilt. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2 Cilt. 2006.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec. *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd. y.y., b.y., ts.
- İsfehânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfîyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mersû'atü fâkhi'l-Hasan el-Basrî*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1989.
- Kattân, Mennâ. *Mebâhîs fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Kemal, Ömer Yûsuf. *Katâde b. Diâme es-Sedûsî ve tefsîrubû*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1401/1981.
- Köse, Murtaza. "Tâbi'ün Fukahasından Basralı Fakih Katâde b. Diâme (v. 117/735) ve Bazı Fıkhi Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 219-232.

- Kudât, Emîn. *Medresetü'l-hadîs fî'l-Basra hatte'l-karnî'l-sâlisî'l-bicrî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.
- Levent, Etem. *Çağlara Işık Tutan Hasan-ı Basrî'nin Hayatı-Öğretim ve Tefsir Yöntemi*-. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2005.
- Levh, Abdüsselâm Hamdân Avde. *Tefsîru Ebü'l-Âliye Rufe' b. Mibrân er-Riyâhî cem', tensîk ve dirâse*. Ümmü Derman: Câmîatü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'ulûmi'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1415/1995.
- Maden, Ömer Faruk. *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadis Halkaları (Basra Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzî'l-Kur'an*, 2 Cilt. thk. M. Fuat Sezgin. Kahire: Muhammed Sâmi Emin el-Hancî, 1954-1962.
- Mizzî, Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1403/1983.
- Muhammed Abdürrahim. *Tefsîrü'l-Hasan el-Basrî*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1535/1992.
- Nûra bint Abdülhîlâl. *Tefsîru Ebü'l-Âliye min evvelî sûrati'l-İsrâ ilâ âhri sûrati'n-Nâs cem'an ve dirâseten ve tabkiken*. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1413/1992.
- Sabrî, Urve İkrime Saîd. *Ebü'l-Âliye er-Riyâhî ve ârâühü'l-fıkhiyye: dirâse mukârene*. Ümmü Dermân: Câmîatü Ümmü Dermân, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- San'ânî, Abdürrezzak b. Hemmâm. *Tefsîru Abdürrezzâk b. Hemmâm*. 3 Cilt. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Sehâvî, Alemüddin Ali b. Muhammed. *Cemâlî'l-kurrâ ve kemâlî'l-ikrâ'*. 2 Cilt. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-türâs, 1408/1987.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsî'l-'Arabî*. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. 6 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Merkezü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-maârif, 2. Basım,1969.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vilî âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir- Ahmed Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Uludağ, Süleyman. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Mahmûd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 11. Basım, 1417/1996.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1426/2005.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dârü't-türâs, 1404/1984.

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

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Keşşâf'ta Kelime Tahlillerinde Asıl Anlam Vurgusunun Manaya Etkisi**  
*The Effect of Original Meaning Emphasis in Word Analysis in al-Kashshâf*

**Necmettin ÇALIŞKAN**

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor Dr., Mustafa Kemal University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Hatay, Turkey

[ncaliskan@mku.edu.tr](mailto:ncaliskan@mku.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-2877-115X>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 07/07/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 12/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Çalışkan, Necmettin. “Keşşâf'ta Kelime Tahlillerinde Asıl Anlam Vurgusunun Manaya Etkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2020), 903-940.  
<https://doi.org/10.31121/tader.964750>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.



**Öz**

Kur'ân lafızlarının manaya delaletinin tespitinde, kelimelere yüklenen anlamların belirlenmesi öncelikli rol oynar. Ayetlerin tefsirinde kullanılan yöntemlerden biri de kelime tanımıdır. Kelime tanımı, ayetin mefhumunda ve yorumunda ortaya çıkacak manayı etkiler. Çünkü tefsir ve yorum, tanımlanan kelimedeki mana üzerine inşa edilmektedir. Kur'ân kelimelerini anlama ve tanımlama çabası, sahâbe döneminden itibaren başlamıştır. Başta Taberî (ö.310/922) olmak üzere ilk dönem müfessirler ve dilciler, kelime tahlillerinde önemli mesafeler almışlardır. Kur'ân kelimeleri tanımlamalarında ve tahlillerinde kendisinden sonra birçok müfessirin ve dilcinin dikkatini çeken ve onları etkileyen müfessirler arasında Zemahşerî (ö. 538/1144) yer alır. O, Keşşâf'ta kelime tahlillerinde seleflerini geride bırakacak şekilde bir dizi yeniliklere ve derinliklere alan açmıştır. Zemahşerî Kur'ân kelimelerini tanımlarken zaman zaman başvurduğu bir usul ve yöntem olarak kelimelerin "asıl" anlamlarına vurgu yaptığı saptanmıştır. Bu araştırmada Zemahşerî'nin kelime tahlillerinde asıl anlam vurgusu yaptığı sekiz kelime incelenmiştir. İncelenen sekiz kelimenin kökleri şunlardır: -ص-و-ل/ş-l-v, ن-ف-س/n-f-s, ذ-ب-ذ/z-b-z-b, ل-ب-س-l, ث-ر-ب/ş-r-b, م-و-س-m, و-ر-د/v-r-d, ف-و-ت/f-v-t. Zemahşerî'nin bu kavramları tanımlama özgünlüğü, hangi mesajları ön plana çıkarmaya çalıştığı ve tanımlamaların manaya ne şekilde yansıdığı gibi yönler tespit edilmiştir. Çalışmada Zemahşerî'nin kelimelere yüklediği anlamlar, kendisinden önceki ve sonraki dilci ve müfessirlerin tahlilleriyle mukayese edilmiş, benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur. Ayrıca Zemahşerî'nin Kur'ân kelimelerine verdiği anlamlarla, günümüz Kur'ân mealleri arasında ne gibi farklılıkların olduğu tespit edilerek uygun meal teklifleri sunulmuştur. Yeni kelime meal önerileri, altı çizili biçimde italik yazı tipiyle gösterilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Zemahşerî, Keşşâf, Kelime, Asl.

**Abstract**

Determining the meanings attributed to the words plays a primary role in the determination of the meaning of the words of the Qur'ân. One of the methods used in the interpretation of verses is word definition. The definition of the word affects the possible meaning in the content and interpretation of the verse. Because the interpretation and comment are built on the meaning of the defined word. The effort to understand and define the words of the Qur'ân started from the period of the Companions. The first period commentators and linguists, especially al-Ṭabarî (d.310/922), took important steps in word analysis. al-Zamakhsharî (d. 538/1144) is among the commentators who attracted the attention of many commentators and linguists after him in the definitions and analyzes of the words of the Qur'ân. He has opened up a series of innovations and depths in word analysis in al-Kashshaf, surpassing their predecessors. It has been determined that while defining the words of the Qur'ân, al-Zamakhsharî emphasizes the "original" meanings of the words as a method that he sometimes uses. In this research, eight words that al-Zamakhsharî emphasized on the original meaning in his word analysis were examined. The roots of the eight words studied are: -ص-و-ل/ş-l-v, ن-ف-س/n-f-s, ذ-ب-ذ/z-b-z-b, ل-ب-س-l, ث-ر-ب/ş-r-b, م-و-س-m, و-ر-د/v-r-d, ف-و-ت/f-v-t. In the research, issues such as the originality of al-Zamakhsharî's definition of these words, which messages she tried to highlight and how the definitions were reflected in the meaning were determined. In the study, the meanings that al-Zamakhsharî attributed to the words were compared with the analyzes of the linguists and commentators before and after him, and similarities and differences were revealed. In addition, the differences between the meanings given by al-Zamakhsharî to the words of the Qur'ân and today's Qur'ânic translations were determined and appropriate translation proposals were presented. New word meaning suggestions are underlined and italicized.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'ân, al-Zamakhsharî, al-Kashshaf, Word, Original.

**Giriş**

Dil, lafız ve mana unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşur. Manasız bir lafız ya da lafız olmayan bir mana, dilin parçası olamaz.<sup>1</sup> Tefsir geleneğinde lafzın manaya delaletinin tespiti, en

<sup>1</sup> Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 428.

önemli hususların başında gelmektedir. Lafzın, cümle içerisinde hangi manaya geldiğini tespit edebilmek için öncelikli olarak o lafzın Kur'ân'ın indiği nüzûl döneminde hangi manada kullanıldığını (müsta'mel vaz') tespit etmek gerekir. Müfessirler başlangıçtan beri Kur'ân lafızlarını tanımlarken ciddi gayret sarf etmişlerdir. Arap dilinde geçen sözcükler, İslam ilim ve düşünce geleneğindeki tüm alanları kapsadığı için Arapça lügatlerde yapılan lafız tanımlamalarını doğrudan Kur'ân lafızlarıyla ilişkilendirmek ilahi maksadın anlaşılmasında problem oluşturabilmektedir. Bu problemin çözümü adına bazı müfessirler ayetleri yorumlamadan önce, kelimelerin tanımları üzerinde durmuşlardır. Tefsir kaynaklarındaki kelime tanımlamaları kısmî olarak bu problemin çözümüne katkı sağlasa da bu farklılıklar lafzın manaya delaletini etkilemektedir. Akademik araştırmalarda lafzın manaya delaletinde sözcük tanımlamaları örnekligi üzerinden ele alınan bir çalışma bulunmamaktadır. Lafız-mana ilişkisinde tefsir ve lügat geleneğinde sözcük tahlilleri ve bu tahlillerde kullanılan bazı kalıp ifadelerin ne anlama geldiğini ve manaya etkisini tespit için *Keşşâf*'taki kelime tahlilleri konu olarak seçilmiştir.

Ebu'l-Ķâsım Cârullâh ez-Zemahşerî, *Keşşâf*'tan sonra yazdığı *Esâsü'l-belâğa* isimli Arapça mecazları ele aldığı eserinde *b-f-r* kökünün açıklandığı yerde “وَقَدْ ذَكَرْتُ حَقِيقَةَ الْكَلِمَةِ فِي الْكُتَّافِ/ Bu kelimenin hakikatini *Keşşâf*'ta zikretmiştim” şeklinde bir atıf yapar. Zemahşerî'nin bu atfı, bir taraftan *Keşşâf* ile *Esâsü'l-belâğa* arasındaki dilsel bağlantıya işaret ederken bir taraftan da bazı kelimelerin *Keşşâf*'ta daha derinlemesine tahlil edildiğine işaret etmektedir. Bu durum, hangi Kur'ân kelimelerinin ve hangi gerekçeyle sözlük anlamlarının *Keşşâf*'ta daha derinlikli tahlil edildiği sorusunu akla getirmektedir. Araştırmada Zemahşerî'nin sadece belli kalıp ifadelerle atıfta bulunduğu bazı kelimeler seçilerek onlar üzerine inceleme yapılacaktır.

Zemahşerî *Keşşâf*'ta bazı kelime tahlillerinde “وَحَقِيقَةُ صَلَّى، وَحَقِيقَةُ الْمُنَوِّسِّينَ، وَحَقِيقَةُ الْمُذَبِّبِ” ve “وَأَصْلُ التَّنْزِيبِ، وَأَصْلُ الْإِبْسَالِ” gibi kalıp ifadeler kullanır. Zemahşerî'nin, her kelimeyi açıkladığı yerde *hakikat* ve *asl* kavramlarıyla vurguda bulunmayıp özellikle bazı kelimelerde bu sistemi takip etmesi, dikkatimizi çekmiş ve bizi bu alanda araştırma yapmaya sevk etmiştir. Zemahşerî'nin *hakikat* ve *asl* kavramlarıyla vurgu yaparak yer verdiği kelime sayısı 40 civarındadır. Bu çalışmada Zemahşerî'nin *hakikat* ve *asl* ifadeleriyle açıkladığı Kur'ân kelimelerinden sekizi incelenmiştir. Sekiz kelimenin seçilmesinin sebebi, bu kelimelerin Zemahşerî tarafından araştırmaya ve incelemeye veri sağlayacak nitelikte derinlikli olarak tahlil edilmesidir. İncelenen sekiz kelimenin kökleri şunlardır: و-ص-ل/s-l-v, ن-ف-س/n-f-s, ذ-ب-ذ/z-b-z, ب-س-ل/b-s-l, ث-ر-ب/ṯ-r-b, و-س-م/v-s-m, و-ر-د/v-r-d, ف-و-ت/f-v-t. Bu kökler, Mushaf tertibi esas alınarak sıralamaya konulmuş ve tablo içerisinde Arapça-Türkçe

tercümesiyle birlikte verilmiştir. Tabloda ayrıca kelimenin kökü, tanımlanan kelime, kelime türevlerinin Kur'ân'da kaç kez ve hangi formda geçtiği gibi bilgilere de yer verilmiştir.

Araştırmada kelime tahlillerinde Zemahşeri'nin *asıl* vurgusu yapmasının sebepleri üzerinde durulacaktır. Zemahşeri'nin bu kavramları tanımlama özgünlüğü, hangi mesajları ön plana çıkarmaya çalıştığı ve tanımlamaların manaya ne şekilde yansıdığı gibi yönler incelenecektir. Böylelikle Zemahşeri perspektifinden Kur'ân'ın günümüze bakan hitabıyla ilgili mesajları ortaya konacaktır. Araştırma esnasında yer yer Zemahşeri'den bağımsız, günümüz açısından Kur'ân'ın mesajlarıyla ilgili değerlendirmeler yapılacaktır. Ayrıca Zemahşeri'nin asıl anlam vurgusu üzerinden Kur'ân kelimelerine verdiği anlamlarla mevcut Kur'ân mealleri arasında ne gibi farklılıkların olduğu zaman zaman ortaya konacak ve uygun meal teklifleri sunulacaktır.

### 1. Sözcükte/Kelimede Asıl Anlam

İnsanlar duygu ve düşüncelerini ağızdan çıkan sesler yoluyla birbirlerine iletirler. Lafız olarak adlandırılan bu sesler, manaya delalet eden elbiselerdir. Diğer bir anlatımla duygu ve düşünceler kelime kalıplarına girerek ses ve yazıya dönüşürler. Böylece muhataplar arasında lafza dayalı bir anlam aktarımı meydana gelir. Toplumlar, tarih boyunca sözlü ve yazılı kültür sayesinde kendi dillerinde belli manaya gelen kelimeler kullanmışlardır. Eşyada isimsiz hiçbir bir varlık yoktur. Bütün dillerde varlıkların ve olayların manaya delaletini göstermek üzere vaz' olunmuş<sup>2</sup> adları vardır. İnsanlar bu adların manalarını bilerek kullanıp birbirleriyle iletişime geçerler. Burada lafızların adlarında, ortak bir iradeden ve vaz'ın süreç içerisinde toplumsallaşması nedeniyle zorunluluktan söz edilebilir.<sup>3</sup>

İletişim, lafızlar yoluyla belirli anlamları göstermek üzere konulur. Arap toplumları da asırlar boyu iletişimini kendilerine has dil yapısıyla Arapça lafızlar yoluyla kurmuştur. Lafızlar zamanla belli anlamları göstermek üzere örfî bir kullanıma dönüşür. Örfteki bu kullanım, haricî irade olarak adlandırılır. Kur'ân metni, örfte kullanılan lafızlara dayalı olarak meydana gelmiştir. Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Arap coğrafyasında birçok farklı kabile, Arapçanın farklı lehçelerini kullanıyorlardı. Kur'ân'ın her ne kadar Kureyş lehçesiyle nâzil olduğu belirtilse de başka lehçelere ait kelimelerin de kullanıldığı bir gerçektir.<sup>4</sup> Müfessirler ve dilciler Kur'ân'da yer alan lafızların hangi manaya

---

<sup>2</sup> Dilde vaz' teorisinin kabulü durumunda vaz' edenin kim olduğuna dair açıklamalar için bk. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Özeellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 96.

<sup>3</sup> Yıldırım, "Vaz' İlmi", 428.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l- Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş (Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1383/1964), 1/44, 54, 16/93.

geldiği konusunda tanımlama ve açıklama çalışmaları yapmışlardır. Zemahşerî'den önce Arapçada geçen sözcüklerin anlamları lügat ve tefsir eserlerinde toplanmıştır. Dilciler ve müfessirler, yaşadığı kültürel havzada elde ettikleri bilgi birikimine göre<sup>5</sup> kelimelere bir anlam ve tanımlama giydirmişlerdir.<sup>6</sup> Kelime tanımlamaları Kur'ân'ın anlaşılmasında birincil faktörlerin başında gelmektedir. Kur'ân lafızlarının anlamları tam olarak anlaşılmadan, iç ve dış bağlamın murad-ı ilahînin ortaya çıkarılmasında yeterince katkı sağlamayacağını belirtmek gerekir.

Taberî'yle (ö. 310/923) birlikte tefsir geleneğinde dil/kelime tanımlamalarında önemli mesafeler alınmıştır. Taberî, özellikle Kur'ân kelimelerinin asıl anlamlarına vurguda bulunmasıyla dikkat çeker. Ancak Taberî'den sonra tefsir ve lügat alanındaki gelişmeler, kelime tanımlamalarında bazı açılımlara imkân tanımıştır. Bu imkanlardan yararlanan müfessirlerden biri de Zemahşerî'dir. O, *Keşşâf*'ta kelime tahlillerinde seleflerini geride bırakacak yeniliklere ve derinliklere alan açmıştır.

Dilcilerin Kur'ân kelimelerini tanımlama biçimleri birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar âyetlerin manalarına da etki etmektedir. Müfessirler Kur'ân kelimelerini, sadece âyetin manasını açıklamak için değil aynı zamanda okurların kafasında anlam zenginliği ve derinliği oluşturmak için de tahlil etmişlerdir. Buna bağlı olarak bazı müfessirler, kelime tanımlamalarında gerek ortak bir zeminde buluşma gerekse kendisi açısından önemli gördüğü manayı ön plana çıkarma gayretinden olsa gerek tefsirlerinde kelimelerin asıl manalarına atıfta bulunma ihtiyacı duymuşlardır. Taberî'nin *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli'l- Kur'ân*'ında yaygın olarak ortaya çıkan bu ihtiyaç, *Keşşâf*'ta zaman zaman başvurulan bir yöntem olmuştur.

Kelimelerin asıllarına vurgu yapılırken kelimenin hangi anlamının kastedildiğini belirlemek, âyetin yorumlamasında önemlidir. Çünkü kelimelerin, lügavî, örfî, şer'î ve istilâhî anlamları olduğu gibi<sup>7</sup> hakikî-mecâzî; kök-türemiş; birincil-ikincil; temel-yan gibi anlamları da vardır. *Keşşâf*'ta “kelimenin hakikati” ya da “aslı” dendiğinde Zemahşerî'nin mezkûr anlamlardan hangisini ön plana çıkarmak istediğini bilmek, âyetin yorumunda belirleyici bir faktör olacaktır.

<sup>5</sup> Müfessirlerin kültürel havzada elde ettikleri bilgi birikimi başta olmak üzere kelimeleri tanımlamalarında etken, muhtemel diğer unsurlar için bk. Ahmet Sait Sıcak & Necmettin Çalışkan, “Müfessirin Özellikleri Bağlamında ‘İnsân-ı Kâmil’ Anlayışı ve ‘Büyük Adam Sosyolojisi’ Teorileri”, *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu Tam Metin Kitabı* (PDF: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018), 2/86 vd.

<sup>6</sup> Örneğin Semerkandî, tefsirini yaptığı doğa ve gök cisimlerinin hareketlerinin anlatıldığı ayetlere döneminin bilgi birikimi çerçevesinde anlamlar vermiştir. Yusuf Okşar, “Muhammed B. Eşref Es-Semerkandî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevni Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 432-434. Ayrıca Semerkandî'nin ruh ve nefis ile ilgili ayetlere yaklaşımı da benzer özellikler göstermektedir. Bk. a.mlf., “Şemsüddin Muhammed B. Eşref Es-Semerkandî'de Nefis ve Marifetullah”, *Turkish Studies* 13/9 (2018), 181;

<sup>7</sup> İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vax' İliminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 73.

Lafız-mana ilişkisinde esas olan ilk, hakiki ve lugavî manadır.<sup>8</sup> Örfî, şer'î, ikincil, mecâzî ve yan anlamlar, daha sonra ortaya çıkan yeni anlam alanları, genişlemeleri ya da daralmalarıdır. Zemahşerî asıl vurgusuyla daha çok kelimelerin ilk, hakikî ve temel anlamlarına, kelimelere başlangıçta yüklenen manalara, dikkat çeker.

## 2. Bazı Kur'ân Kelimeleri

### 2.1. ص-ل-و /s-l-v

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-Bakara 2/3	ص-ل-و /s-l-v	الصلاة	99/4
<p>والصلاة: فَعَلَةٌ مِنْ صَلَّى، كَالزَّكَاةِ مِنْ زَكَى. وَكَتَابَتُهَا بِالْوَاوِ عَلَى لَفْظِ الْمُفَخِّمِ.</p> <p><b>Şalât:</b> Şallâ fiilinden fa'letun veznindedir, zekkâ fiilinden zekât biçiminde gelmesi gibi. Vav ile yazıldığında lâm kalın okunur.</p> <p><b>حَقِيقَةُ صَلَّى:</b> حَرَّكَ الصَّلَوَيْنِ، لِأَنَّ الْمُصَلِّيَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ</p> <p><b>Şallânın</b> aslı: “Kalçaları hareket ettirdi” manasından gelir. Nitekim namaz kılan kişi, rukû ve secdede kalçalarını hareket ettirir.</p>			<p>12: صَلَّى</p> <p>83: الصَّلَاةُ</p> <p>1: مُصَلَّى</p> <p>3: مُصَلِّينَ</p>

Zemahşerî, *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* (Onlar) *gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar*” âyetinde<sup>9</sup> geçen *şalât* kelimesiyle ilgili tahliller yaparak ayeti yorumlar.<sup>10</sup> Yapılan tahlillerde *şalât*, şu üç mana ile irtibatlandırır.

- Kalçaların hareket ettirilmesi.
- Saygıda bulunma. “كَفَّرَ الْيَهُودِيَّ/Yahudî kalçalarını hareket ettirdi, eğilerek saygıda bulundu” sözünde yer aldığını, kalçaların *kaafirâtân* “كافراتان” olması.
- Dua edenin huşu içerisinde olması hali, rükû ve secde edene benzediğinden *muşalli* olarak isimlendirilmesi.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İliminin Temel Meseleleri*, 74.

<sup>9</sup> *Kur'ân Yolu Meali*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), el-Bakara 2/3.

<sup>10</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmiği't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1407/1987), 1/4691/40.

<sup>11</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/40.

Zemahşerî'nin salât kelimesini dil temelinde tahlil etmek için aktardığı mezkûr üç anlamda bazı mesajlar yer almaktadır. Zemahşerî'ye göre *şallâ, şalâ* “الصلاة / kalça” kelimesinden alınmıştır. Bu manadaki *şalât* kökü, süreç içerisinde belirli rükünlerin yerine getirilmesi anlamında namaz (salât) adıyla terimleşmiştir. Bu terimleşme ve kullanım, lugavî mecaz olarak adlandırılır.<sup>12</sup> Zemahşerî'nin *şalât* kavramının tefsirini yazdığı sırada, bu kavramın şer'î anlamının namaz adıyla kullanıldığının bilinmesinin üzerinden neredeyse dört asırlık bir süre geçmesine rağmen, kelimenin asıyla irtibatlandırılması, *şalâtın* terimleşmesinin asıl manası üzerine inşa edildiği fikrini öncelemek istemesiyle açıklanabilir.

*Şalât*; Cahiliye döneminde şiirlerde *dua* manasında, İslam sonrasında ise dua için hakikat, namaz için lugavî mecaz manasında kullanılmıştır.<sup>13</sup> Dilci Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *şalâtın* “الصلوة / kalçalar” isminden türediğini ifade ederler.<sup>14</sup> Zemahşerî ise *şalâtın* kalçaların hareketiyle irtibatlandırır. Böylece Câhiliye döneminde yapılan duaların Kâbe'nin etrafında hareket halinde yapılmasından mühlhem olduğu anlaşılmaktadır.

Cahiliyede dua eden kişinin *muşalli* adıyla adlandırılması, Kabe'nin etrafında dönmenin kalçaları hareket ettirmeyi gerekli kılmasının bir sonucu olmalıdır. Tavaf dışında yapılan dualar hareket halindeyken yapılabilir. Aksi takdirde dua edenin *muşalli* olarak isimlendirilmesinin, rükû ve secde edene benzetilmesinden kaynaklandığını ifade etmenin tutarlı bir zemini olmayacaktır. Böyle bir benzetme ancak istiare yoluyla mümkündür.

Zemahşerî'nin *şalâtın* kalça kelimesiyle irtibatlandırmasının altında bazı mesajların yer aldığı görülür. Dışarıdan müşahede edildiğinde, kıyamdan rukûya geçişte ilk gözlenen şey, kalçaların hareket etmesidir. Bu durum, namazda bir rükünden diğerine geçişte kalçaların rolünü ön plana çıkarmakta ve bedenle yapılan namaz ibadetinin eğilme merkezli şekillendiğini göstermektedir. Zemahşerî'nin namazı kalça ve hareketle ilişkilendirmesi, sabit bir pozisyonda yapılan ibadete göre bedensel bir aktiviteyle yapılan ibadetin daha üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde dua edenin (muşalli) duasının kabul olması için kalçanın hareket ettirilmesinde olduğu gibi fiziksel bir çalışma-

<sup>12</sup> Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şibâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî: 'Inâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râdî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* (Beirut: Dâru sadr, ts.), 1/223.

<sup>13</sup> Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şibâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, 1/223.

<sup>14</sup> Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şibâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, 1/223; Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulâğî'n-nihâye fî 'ilmi me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîribî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmib* (İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 1429/2008), 1/133.



nın, başka bir deyişle kavli ve fiili duanın birlikte olması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Kalçanın hareket ettirilmesi kişiyi çalışkanlığa, harekete, aksiyona, eyleme ve aktiviteye sevk edeceği için Müslümanların namaz kılmaları onları tembellikten kurtaracaktır. Namazın “dinin direği” olarak nitelendirilmesinin arkasında yatan sebeplerden birisinin de bu yaklaşım olduğu söylenebilir.

Mekkî b. Ebî Tâlib’in *saleveymi* “الصلوین/ kalçalar”, “sırttaki iki damar” ile tanımlayıp namazda bu iki damarın eğildiğini belirtmesi, Zemahşeri’nin *dua edenin* rükû ve secde edene benzemesinden dolayı *muşalli* olarak adlandırılmasını fiziki benzerlik açısından da anlamlı kılmaktadır. Namaz esnasında *muşalli* (namaz kılan), rükünlere geçişte bu iki damarı hareket ettirdiği gibi<sup>15</sup> duada da bu iki damar eğimli halde olur. Ayrıca eğim ve hareket bir arada olduğu için namaz hem kendine has bir ibadet hem de dua olmaktadır. Sadece kıyamdan müteşekkil olan cenaze namazında kalça ve damarların hareket etmemesinden olsa gerek bu namaz, yalnızca “dua” olarak adlandırılır.

Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210), *şalât*/namaz gibi Müslümanlar arasında en meşhur Kur’ân kavramlarından birisinin, Kur’ân eksenli tanımına değil de izleri kaybolmuş ve yok olmuş sözlük eksenli bir anlamın gündeme getirilmesinden dolayı Zemahşeri’yi ciddi bir şekilde eleştirse de<sup>16</sup> Beyzâvî böyle bir nakilde sakınca görmez.<sup>17</sup> Her şeye rağmen Zemahşeri’nin *şalât* kelimesinin lugavî manasını ön plana çıkarmasının, bu kavramın tefsirinde derin izler bıraktığını söylemek mümkündür.

Zemahşeri’nin efendisine saygı ve tazim için eğilmek suretiyle kalçaların hareket ettirilmesinde *şalât* ile *küfür* arasında bir bağlantı kurması namazın Allah önünde, küfrün ise kul önünde eğilmek olduğunu belirtmek içindir. Kul önünde eğilmenin, Allah için olması gereken saygıyı perdediği ve örttüğü için tekfir kavramıyla ifade edilmiş olabilir. Namazın terkinin küfre denk olması, bu açıdan da değerlendirilebilir.

Namaz kılarken kalça ya da kalçalarda bulunan damarları hareket ettirebilmek için sağlıklı olmak gerekir. Oturarak ya da ima ile kılınan namazlarda kalça hareketinin az olması ya da hiç olmamasına rağmen namaz olarak kabul edilmesi ancak özür sahibi olma şartına bağlıdır. Ciddi bir özrü olmadan camilerde ya da evlerde sandalyelerde kılınan namaz; kalça ve damar hareketinin

---

<sup>15</sup> Ebü’l-Abbâs Şihâbüddin Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-buffâz fî tefsiri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil (Beirut: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 1417/1996), 2/350.

<sup>16</sup> Ebû Abdullah Fahreddin er-Râzî, *Meftâhü’l-gâyb* (Beirut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 2/275.

<sup>17</sup> Ebû Saîd Nasıruddin el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beirut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1418/1997), 1/38.



yerine gelmemesi açısından sözlükteki anlamı itibarıyla hakiki bir namazdan ziyade, mecazi manada bir namazdır.

Sonuç olarak Zemahşeri'nin *şallânın* asıl anlamının *kalçaları hareket ettirmek* olduğunu belirtmesi hem *şalât* kavramına hem de namaz ibadetinin mahiyetine ilişkin ayrı bir derinlik kazandırdığı söylenebilir. Tefsir geleneğinde kelimelerin lügat anlamlarının yanı sıra asıl anlamlarına vurguların yapılması, terim anlamlarına zarar vermek şöyle dursun, *şalât* örneğinde olduğu gibi insan zihninde namaz mefhumunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda *şalât*/namaz, sözlük anlamı açısından Türkçemize hem tazim hem de kalça hareketi manasını taşıdığı için *egilmek* kelimesiyle tercüme edilebilir. Ayette namaz kelimesi örfî manada kullanıldığı için meallerde dikkat çeken bir farklılık gözlemlenmemiştir.

## 2.2. ن-ف-س/n-f-s

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-Bakara 2/9	ن-ف-س/n-f-s	أَنْفَسَ	298/4
<p>النَّفْسُ: ذَاتُ الشَّيْءِ وَحَقِيقَتُهُ. يُقَالُ عِنْدِي كَذَا نَفْسًا. ثُمَّ قِيلَ لِلْقَلْبِ نَفْسٌ لِأَنَّ النَّفْسَ بِهِ. أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِم: الْمَرْءُ بِأَصْغَرِيهِ. وَكَذَلِكَ بِمَعْنَى الرُّوحِ وَلِلدَّمِ نَفْسٌ لِأَنَّ قَوَامَهَا بِالِدَّمِ. وَلِلْمَاءِ نَفْسٌ لِفَرَطِ حَاجَتِهَا إِلَيْهِ</p> <p><b>Nefs:</b> Nefs bir şeyin özü/kendisi ve hakikati demektir. “Benim böyle bir <i>nefsim</i>/benliğim var” denilir. Kalbe de <i>nefs</i> denilmiştir, çünkü <i>nefs</i>, kalple varlığını sürdürür. Nitekim meşhur bir Arap atasözünde “kişi, iki küçük şeyden (kalbi ve dilinden) ibarettir” şeklinde bir söz vardır. Ayrıca <i>nefs</i>, ruh manasına da gelir. Kan ile varlığını sürdürmesinden dolayı kana da <i>nefs</i> adı verilir. <i>Nefs</i>in suya ihtiyacından dolayı suya da <i>nefs</i> denilmiştir.</p> <p>وَحَقِيقَةُ نَفْسِ الرَّجُلِ: بِمَعْنَى عَيْنٍ أَصِيبَتْ نَفْسُهُ</p> <p><b>Adamın nefsi</b> sözünün aslı: “Göz” manasındadır, <i>adamın gözü değdi</i>, denir.</p>			<p>1: نَفْسٌ</p> <p>1: يَنْتَافِسُ</p> <p>295: نَفْسٌ</p> <p>1: مُتَنَافِسُونَ</p>

Zemahşeri *“Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar; halbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar.”*<sup>18</sup>

<sup>18</sup> el-Bakara 2/9.

âyetinde çoğul geçen *enfüs* “أَنْفُسٌ / *kendileri*” kelimesinin birkaç manasını *nefs* üzerinden açıklar.<sup>19</sup> Zemahşerî *nefs*; öz, kendi, gerçeği, kalp, dil, ruh, kan ve su gibi anlamlar verir. Bunun yanında *nefs*’in *göz* manasını, asıl anlam olarak zikretmesi<sup>20</sup> önemli bir tespittir. Zemahşerî’nin *nefs* kelimesindeki “göz değmesi (nazar)” manasını aktarması, âyetteki ince manaların ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır.

Zemahşerî’den önce *nefs*’in “göz değmesi” manası, tefsir kitaplarında yer almaz. *Nefs*’in *göz değmesi* manası tefsir ve lügat kitapları dışında ilk defa Câhiz’in (ö. 255/869) *Kitâbü’l-Hayevân* isimli eserinde “kıskaç gözün tesiri” başlığı altında “قد أصابته نفس أو عين / *ona nazâr değdi*” biçiminde kullanıldığı görülür.<sup>21</sup> Zemahşerî’den önce lügat kitaplarında tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kullanım ise Kûfe dil mektebi lügat alimlerinden Kürâunneml el-Ezdi’nin (ö. 310/922) birden çok anlamlı kelimelere dair telif ettiği *el-Münecced fi’l-luğa* isimli eserinde *nefs*’in “göz değmesi” manasındadır.<sup>22</sup>

Zemahşerî’nin, tefsirlerde ve lügat kitaplarında yaygın olmayan bu tarz aktarımlara yer vermesi, onun kelimelerin kökenleri ve kullanımları hakkında ne denli derin bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

Bilindiği gibi göz değmesi, harici tesirle olumsuz bir şekilde hem etki altında kalmak hem de etkilemek demektir. Zemahşerî’nin yaklaşımına göre âyette geçen “aldatma”daki en büyük manetik tesir, kendi kendilerine verdikleri büyüdür. Kafirler açıktan, münafıklar gizli bir şekilde, imana karşı tavır alarak küfrün büyüü altında kalıp hakikatleri göremez olmuşlardır. Zemahşerî’ye göre *enfusehum* “أَنْفُسُهُمْ” ifadesiyle, “kalpler, dürtüler ve görüşler” kastedilmiş olabilir.<sup>23</sup> Âyetteki *aldatma* “يَخْدَعُونَ” ve *farkında olmama* “وَمَا يَشْعُرُونَ” fiilleri, göz değmesi gibi büyüü bir tesir altında kalmışlığın göstergesidir. Bu da aslında küfür ve nifaktaki grup psikolojisinin ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Grup psikolojisiyle hareket eden kişi yanlış düşünse bile bu yanlışlığın farkına varmaz. Hatta yanlışlığı mutlak hakikat kabul ederek inananların ya da karşı grupta olanların düşüncelerinin yanlışlığı ve onların aldanmışlığı şeklinde bir anlayışa sahip olur. Böyle bir grup psikolojisiyle büyülenmiş ve hastalıklı bir hal almış bir kalbin oluşmasına yol açar.

<sup>19</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

<sup>20</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

<sup>21</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1424/2003), 2/327.

<sup>22</sup> Ebü’l-Hasen el-Ezdi Kürâunneml, *el-Münecced fi’l-luğa*, thk. Ahmed Muhtar Ömer & Dâhî Abdülhakî (Kahire: ‘Âlemü’l-Kutub, 1409/1988), 342.

<sup>23</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

Zemahşerî *nefs* tanımlamasıyla âyetin vermek istediği mesajların ortaya çıkması için çaba sarf eder. Zemahşerî'nin *nefs* kavramı üzerine yaptığı tahlillere bakıldığında derin bir karakter analizi göze çarpar. Buna göre insanın kişiliği sadece kalp, ruh ya da dil gibi bağımsız bileşenlerle değil kalp, ruh, zât, dil, kan ve su gibi bileşenlerle bütüncül bir mahiyet arz eder. Bu bütüncül mahiyet, *zât* ya da *hakikat* olarak isimlendirilir. Bir kimsenin karakter analizini yaparken bütün hakkında bir hüküm verebilmek için bileşenlerden hareket etmek gerekir. Bileşenler içerisinde dil, kan ve su gibi unsurlar somut varlıkları; kalp, ruh ve zât gibi unsurlar ise soyut bileşenleri oluşturmaktadır. Bu tanımlamalara göre *nefs* maddi ve manevi bileşenlerin toplamıdır. Mümin olmadığı halde Allah'a ve ahiret gününe inandığını söyleyen münafık karakterli insanların gerçek mahiyeti, bu bileşenlerde mündemiçtir. Bu bileşenlerden soyut olanların gerçek mahiyeti Yüce Allah tarafından bilinse de dil yoluyla dışa dökülen söylemlerden müminlerin de bu mahiyet hakkında bilgilendirildikleri görülür. Münafık karakterinde görüldüğü gibi dilden dökülen sözlerin kalp, ruh ve zat arasında uyumsuz olması kalpte maraz (hastalık) oluşturmaktadır.<sup>24</sup>

Kur'an'da 295 yerde *nefs* kavramı geçmesine rağmen Zemahşerî'nin sadece bu âyetin geçtiği yerde derin tahlillere yer vererek *nefsin göz ve göz değmesi* anlamının asıl anlam olduğunu belirtmesi, *nefsin* aldatıcı özelliğiyle âyette geçen *aldatma* kavramı arasında bağlantılar kurmak istemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Buna göre *nefsin göz* anlamı, aldatma ve aldanmada gözün önemli bir etken olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da göz yoluyla iletişim kurmanın kişilik yapıları üzerindeki derin tesirler bırakabileceği ve kişiliği oluşturan özelliklerin göz ve dil öğeleriyle okunabileceği anlamına gelmektedir.

Yapılan tahliller çerçevesinde âyet “*Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldattıklarını zannediyorlar; halbuki onlar yalnızca kendi kendilerini aldatıyorlar da bunu fark edemiyorlar.*” şeklinde tercüme edilebilir.

### 2.3. ذ-ب-ذب/z-b-z-b

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
en-Nîsâ 4/143	ذ-ب-ذب/z-b-z-b	مُذَبِّبِينَ	1/1
ومعنى (مُذَبِّبِينَ): ذَبَّيْهُمُ الشَّيْطَانُ وَالْهَوَى بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ، فَهَم مُمْتَرِدُونَ بَيْنَهُمَا مُتَحَيِّرُونَ			1:مذبذب

<sup>24</sup> el-Bakara 2/10.

<p><b>Müzebzeb:</b> <i>Müzebzebin</i> manası, “Şeytan ve nefis, onları imanla küfür arasında getirip götürür, böylece onlar, ikisi arasında mütereddit ve şaşkın bir halde olurlar” demektir.</p> <p style="text-align: center;">حَقِيقَةُ الْمُذْذَبِّبِ: الَّذِي يُدْبُّ عَنْ كِلَا الْجَانِبَيْنِ، أَيُّ يِ يَدَاؤُ وَيُدْفَعُ فَلَا يَقَرُّ فِي جَانِبٍ وَاحِدٍ إِلَّا أَنْ الذُّذْبَةَ فِيهَا تَكْرِيرٌ لَيْسَ فِي الذُّبِّ</p> <p><b>Müzebzebin</b> aslı: İki taraftan da kovulan, uzaklaştırılan/defedilen ve böylece bir tarafta karar kılamayan demektir. Ancak <i>zebzebede</i>, <i>zebde</i> bulunmayan tekrar manası da vardır.</p>	
---	--

Zemahşerî *Arada boca-layıp duruyorlar ne onlara ne bunlara! Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir yol bulamazsın.*<sup>25</sup> âyetinde geçen *müzebzeb* kelimesinin asıl anlamına vurguda bulunarak âyeti açıklar.<sup>26</sup> *Tezebzüb* kelimesinin asıl anlamına ilk defa vurguda bulunan Taberî'dir.<sup>27</sup> Taberî bu kelimenin aslını, “التحرّك والاضطراب/hareket etme ve çalkantılı olma” kelimeleriyle açıklar.<sup>28</sup> Zemahşerî'ye kadar Nehhâs (ö. 338/950), Mekki b. Ebî Tâlib ve Tûsî (ö. 460/1067) gibi dilci ve müfessirler, *tezebzübün* asıl anlamını Taberî'nin kullandığı kelimelerle aktarırlar.<sup>29</sup> İbn Düreyd (ö. 321/933) ise *zebzebeyi* sadece “الاضطراب” ile tanımlar.<sup>30</sup> Zemahşerî'den önce müfessirler ve dilciler arasında *tezebzübün* dildeki asıl anlamı mezkur şekilde kayıtlara geçmiştir. Buna rağmen Zemahşerî'nin *tezebzübün* aslını *kovmak/uzaklaştırmak* manalarına gelen “ذُبُّ، ذَاؤُ ve دَفْعُ” kelimeleriyle tanımlaması,<sup>31</sup> tefsirinde yerleşik görüşleri esas almadığını ortaya koymaktadır. Hatta *tezebzüb* kelimesinin tahlilinde yapılan araştırmaya göre Zemahşerî *Keşşâf* dışında, kendi eserlerinde yaptığı tanımlamalara da bağlı kalmamıştır. Zemahşerî *el-Fâûk fî garîbi'l-ḥadîs* isimli

<sup>25</sup> en-Nisâ 4/143.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/580.

<sup>27</sup> Zemahşerî kelime tanımlamalarında asıl vurgusu yöntemine sınırlı sayıda başvururken Taberî tefsirinde çok sayıda bu yöneme başvurur.

<sup>28</sup> Ebû Cafer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 9/332.

<sup>29</sup> Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi'âtu Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988), 2/223; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 2/1506; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/366.

<sup>30</sup> Ebubekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemberetü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-'ilm lilmelâyîn, 1407/1987), 1/174.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/580.

eserinin bir yerinde *tezzebzübü*, İbn Düreyd gibi “ıdṭırâb” olarak tanımlar.<sup>32</sup> Bu eserin *Keşşâf* tan önce yazıldığı göz önüne alındığında Zemahşerî'nin *tezzebzübü*n *ıdṭırâb* manasını tercih etmemesi dikkat çekicidir.

Zemahşerî'nin diğer müfessirlerden farklı olarak *zebzebenin* aslını *kovma* ve *uzaklaştırma* ile tanımlamasının, hadisin bir bölümünde “وَيُحَكِّ يَا عَكَافُ، تَزَوَّجْ وَإِلَّا فَانْتَ مِنَ الْمُدْبَبِينَ/ *Yaşıklar olsun sana ey Akkâf! Evlen, yoksa kovulanlardan olursun*”<sup>33</sup> ifadesinde geçen anlama dayandığı söylenebilir. Bu hadiste geçen *müzebzeb*, Herevî'ye (ö. 401/1011) göre *kovulan/uzaklaştırılan* manasına gelir.<sup>34</sup> Buradaki kovulma, evlenmeyerek müminlerden *uzaklaştırılan* anlamındadır.<sup>35</sup> *Müzebzeb* âyetini, *bocalama* olarak tercüme edenlerin, bu hadisi de *bocalayıp durursun, şaşkınlardan olursun* şeklinde tercüme etmeleri muhtemeldir.

Zemahşerî, Kur'ân sözcüklerini, -doğrudan lügat anlamlarını aktarmak yerine-bulduğu siyak-sibak ortamına ve verilmek istenen mesaja göre tanımlar. *مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ* âyeti, münafıkları tasvir ettiği için Zemahşerî, münafıkların içinde buldukları hale neyin sebep olduğunu çözümlenmeye çalışır. Zemahşerî'nin tanımına göre *bocalayıp durmak*, bir sonuçtur. Halbuki Zemahşerî sonuçtan ziyade bocalamaya sebep olan *kovma*, *uzaklaştırma* ve *döndürülme* manasını önceler. Münafıklar her ne zaman bir tarafa yanaşsalar oradan uzaklaştırılırlar.<sup>36</sup> Dolayısıyla münafıklar her iki taraftan da kovuldukları için bocalama yaşarlar. Münafıklar kendilerini gizlemelerine rağmen iman ve küfür tarafından nasıl kovulabilirler ki sorusu akla gelebilir. Bu sorunun cevabını Zemahşerî'nin *müzebzeb* tanımını olduğu gibi aktaran Râzî'de açık bir şekilde görmek mümkündür. Râzî'ye göre fiil bir amaca dayanır. İnsanı bir fiili yapmaya sevk eden hedefler bu dünyanın halleriyle ilgili olduğu için gidip gelmeler ve çalkantılı durumlar çok olur. Çalkantılı durumların çok olması, dünya menfaatlerinin ve dünyada yaşama amaçlarının hem farklı olmasında hem de hızlı bir şekilde değişmesinden kaynaklanmaktadır. Sebep maksada bağlı olup, maksat da sürekli değişince insanın meyil ve arzusunda da

<sup>32</sup> Zemahşerî, *el-Fâik fî ġaribi'l-ḥadîs*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim & Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1391/1971), 1/357.

<sup>33</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 6/171.

<sup>34</sup> Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-ġarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-ḥadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999/1419), 2/670.

<sup>35</sup> Ebü's-Saâdat Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ġaribi'l-ḥadîs ve'l-eser* (Beyrut: Mektebetü'l-'ilmiyye, 1399/1979), 2/154.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/580.

değişme meydana gelir. Râzî, insanın bir fiili yapma ve terk etme isteğinin<sup>37</sup> birbiriyle çatışmasından dolayı şaşkınlık ve tereddütte kaldığına işaret eder.<sup>38</sup>

Zemahşerî'nin *zebzebenin* aslını *kovma* ve *uzaklaştırma* olarak açıklaması, Râzî'nin bu yaklaşımlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, münafığın kovulmasının ana sebebi kalbinde ortaya çıkan menfaat çatışmalarıdır. Münafığı bir taraftan diğer tarafa iten sebep, dış faktör değil; iç faktördür. Münafık, iman ve küfre meyletmede iradî ve ihtiyarî tavrını çıkar ilişkilerine göre belirlediği için yol tercihinin yapmada çıkar çatışması yaşar. Bu çatışma, münafığın sabit bir yolda sürekli hareket etmesini engeller. Böylece iman ve küfür, münafık karakterli insanlara karşı kendini himaye etmiş olur. Bu himaye, münafığın bir cepheden diğer cepheye zorunlu dönüşler yapmasına ve kovulmasına yol açar. Bu kovulma/engellenme, münafık açısından onun çıkarlarına uygun olduğu için olumlu olsa da Allah'ın razı olmadığı küfürden daha aşağı bir seviyedir. Râzî'ye göre münafığı kovan, uzaklaştıran ve geri çeviren fail, Allah'tır. Münafık kendini akıllı zannedip her iki taraftan da nemalandığı düşünürken, aslında içine düştüğü girdabın farkında bile değildir. Bu yönüyle münafık hastalıklı bir kalbe ve ruha sahiptir. Her ne kadar küfür tarafından kovulma, olumlu bir gelişme olsa da nifak, küfürden daha kötü olduğu için âyette küfür tarafından kovulma da yerilmiştir.<sup>39</sup>

Münafıkların sabit bir yerde duramadıkları, iman ile küfür arasında bocalayıp duran bir hayat yaşadıkları yönündeki anlam, Taberî'yle birlikte çoğu müfessir tarafından ifade edilmiştir. Bu anlama bağlı olarak meallerde *müzebebe*, Türkçe'ye çoğu meallerde *bocalayıp dururlar* ifadesiyle, ism-i fâil manası alınarak tercüme edilmiştir. Halbuki *müzebebe* ism-i mefuldür. İsm-i meful, fiilden etkilenen kişi ya da olayı gösterir ve meçhul fiil gibi amel eder. *Bocalama* kelimesinde dış etken belli olmadığı için doğru manayı tam karşılamamaktadır.

Zemahşerî'nin Taberî'den farklı olarak *müzebebe*'nin asıl anlamının "kovmak/engellemek" olduğunu belirtmesi, Râzî gibi müfessirlerin yaklaşımlarını ve yorumlarını bu tanım üzerine bina etmesine vesile olmuş ve yeni manaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

<sup>37</sup> Râzî, tefsirinde bir fiili yapma ve terk etme/vazgeçme istekleri manasına gelen *devâfi'* ve *şavâriif* "الدَّوَائِي وَالصَّوَارِيفُ" kavramlarını çokça kullanır. Râzî, *müzebebe* kelimesini tahlil ettiği yerde bu iki kavrama atıf yapar. Bk. Râzî, *Mefââtihü'l-ğayb*, 11/249.

<sup>38</sup> Râzî, *Mefââtihü'l-ğayb*, 11/249.

<sup>39</sup> Râzî, *Mefââtihü'l-ğayb*, 11/250.

İbn Abbâs kıraatine göre *zâl* harfi kesreli olarak *müzebzebine* “مُذَبِّبِينَ” biçiminde ism-i fail yapısında okunur. Zemahşeri'ye göre bu şekilde okunduğunda mana; “ya kalplerini ya dinlerini ya da görüşlerini döndürüyorlar/değiştiriyorlar” şeklindedir.<sup>40</sup>

Zemahşeri'nin, Kur'ân ve hadiste geçen garip kelimeleri ele alarak *müzebzebin* kovulma ve uzaklaşma anlamını ortaya çıkaran Herevî gibi benzer manaları *Keşşâf*'ta zikretmesinde, Garîbü'l-Kur'ân ve Garîbü'l-hadîs edebiyatına vakıf olmasının önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu durum, Zemahşeri'nin kavram tanımlamalarında çok yönlü düşündüğünü ve mesaj odaklı tanımlar yaptığını göstermektedir.

Zemahşeri'nin *müzebzeb* tanımının, Kur'ân'da geçen kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapılarını ve açıklamalarını kapsamlı bir şekilde ele alan Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355), '*Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*' eserinde yer almadığı tespit edilmiştir.<sup>41</sup> Bununla beraber, Zemahşeri'nin *müzebzeb* tanımına hem birçok tefsir eserinde hem de son dönemde yazılan mu'cemü'l-Kur'ân türü sözlüklerde yer verildiği görülür.<sup>42</sup> Bu durum, klasik dönemde yazılan müfredâtü'l-Kur'ân türü eserlere müracaat ederek âyetleri yorumlamanın, doğru mananın ortaya çıkarılmasında yetersiz kalacağını göstermektedir.

Yapılan tahliller çerçevesinde âyetin tercümesi “*Bunlar (iman ile küfür) arasında sürekli itilip kakılır bir haldedirler. Ne o tarafa yamanabilirler ne de diğer tarafa. Allah'ın şarttığı kimseye asla bir yol bulamazsın.*” ya da “*İman ile küfür arasında sürekli döndürülüp duruyorlar.*” şeklinde olmalıdır. Mealde ifade edilen “sürekli” kelimesi, Zemahşeri'nin *zebzebede* tekrar manası olduğunu ifade etmesine bağlı olarak tercih edilmiştir.

#### 2.4. ل-ب-س/b-s-l

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-En'âm 6/70	ل-ب-س/b-s-l	تُبَسَّل	2/1
		أَبْسَلَةٌ لِلْهَآكَةِ: أَسْلَمَةٌ. الْبَاسِلُ: الشَّجَاعُ لِإِمْتِنَاعِهِ مِنْ قِرْنِهِ أَوْ لِأَنَّهُ شَدِيدُ الْبَسُورِ	2:أَبْسَلٌ

<sup>40</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/580.

<sup>41</sup> *Müzebzeb* tanımının geçtiği *z-b-b* kökü için bk. Semîn el-Halebî, '*Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 2/37-38.

<sup>42</sup> Muhammed Hasan el-Cebel, *el-Mu'cemü'l-İstikâkıyyu'l-Mu'eşşal li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010), 2/698-699.



<p><b>İbsâl:</b> Birisini tehlikeye götürmektir. Kendisini rakibinden koruduğu ya da çatık kaşlı olduğu için cesur kişiye <i>bâsil</i> denir.</p> <p style="text-align: center;"><b>أَصْلُ الْإِبْسَالِ: الْمَنْعُ لِأَنَّ الْمُسْلِمَ إِلَيْهِ يَمْنَعُ الْمُسْلِمَ</b></p> <p><b>İbsalın aslı:</b> Engel olmaktır. Nitekim yetkili birisine bir kişi teslim edildiğinde o kişi teslim edileni engeller.</p>	
---	--

وَدَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا زَمَاهِشَرِي

مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيَّ وَلَا شَفِيعَ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ “*Dünya hayatının aldattığı, dinlerini bir oyuncak ve eğlence edinen kimseleri bir tarafa bırak. Yaptıkları sebebiyle hiç kimsenin bir felâket yaşamaması için Kur’an ile nasihat et. O kimse için, Allah’tan başka ne koruyucu vardır ne de şefaâtçi! O, bütün varını fidiye olarak verse, yine de ondan kabul edilmez. Onlar, yapıp ettikleri yüzünden felâkete sürüklenmiş kimselerdir. İnkâr ettiklerinden dolayı onlar için kaynar sudan ibaret bir içecek ve elem verici bir azap vardır.*”<sup>43</sup> âyetinde iki kez geçen *ibsalın*, dilbilimsel açıdan tahlilini yaparak âyeti yorumlar.<sup>44</sup> Zemaşşerî *ibsalın* aslının engellemek olduğunu belirttikten sonra bu kelimeyle ilgili şu beyti istişhat getirir:<sup>45</sup>

وَإِبْسَالِي بَنِي بَعِيرٍ جُرْمٍ ... بَعُونَاهُ وَلَا بَدَمَ مَرَاقٍ

Oğlumu onlara teslim etmem,

Aktılmış bir kan ve işlediğimiz bir suç yokken.<sup>46</sup>

Beyitte geçen *ibsal*, teslim etme ve bir amaca bağlı olarak bir şeyi rehin verme manasına gelmektedir. Rehlin verilen şey, rehin alan tarafından alıkondduğu ve engellendiği için *ibsal* kavramı kullanılmıştır.

Zemaşşerî’den önce *ibsalın* aslını Taberî *tabrîm*,<sup>47</sup> Mâtürîdî ise *ihlâk* ve *islâm* ile tanımlar.<sup>48</sup> Zemaşşerî’nin *ibsalın* aslını her iki müfessirden farkı olarak *men* ‘*المنع*/engellemek” manasında ele alması, bu kavramın çok farklı manalarda kullanıldığını göstermektedir. Zemaşşerî, *Esâsü’l-belâğâ*’da

<sup>43</sup> el-En’âm 6/70.

<sup>44</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/36.

<sup>45</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/36.

<sup>46</sup> Zemaşşerî’nin *Keşşâf*’ta aktardığı bu şiir, Câhiliye dönemi şairlerinden Avf b. el-Ahfs’e nispet edilmektedir. Bu beyitler Ebû Ubeyde’nin tefsirinde *ibsal* kelimesini açıklamak için istişhâd olarak kullanılmıştır. Bk. Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzî’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1381/1964), 1/194.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*, 11/444.

<sup>48</sup> Ebû Mansûr Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1425/2005), 4/121.

*İbsâln* engellemek manasına yer vermez. Âyette ahiret ahvali ve cehennem azabı hakkında bilgiler verilmekte ve Hz. Peygamber'in nasihat ve öğüt vermesi istenmekte ve kıyamet günü, Allah'tan başka ne bir dost ne de bir şefaathçi bulunmayacağı ve miktarı ne olursa olsun cehennemden kurtulmak için hiçbir fidyenin kabul edilmeyeceği hatırlatılmaktadır. Zemahşeri'nin istişhâd getirdiği şürde olduğu gibi âyette de suç ve ceza eksenli bir bakış nazara verilmektedir. Suçun işlenmesi *kesb* kavramıyla anlatılmıştır. Dünyada insanlar nasıl yasak olan fiilleri yaptıklarında cezalandırılmak için hapse atılıyorsa ahirette de aynı şekilde hapse atılacakları hatırlatılmaktadır. Suçlu tutuklandıktan sonra eli kolu bağlı çaresiz bir şekilde otoriteye teslim olur. İstese de kaçamaz, çünkü yetkililer onun kaçmasına fırsat tanımaz. Âyetteki *İbsâl* ile suçlunun çaresizliği ve otoritenin gücü hatırlatılmaktadır. *İbsâl* fiilinin تَبَسَّلَ meçhul yapısında gelmesi, dış otoritenin varlığını hatırlatmak içindir. *İbsâl* bir yönüyle cehennemde iradeleri elinden alınmış çaresizlik içerisinde hapsedilmiş insanları hatırlatır. İnsanın iradesinin ve özgürlüğünün elinden alınması ona yapılacak en büyük kötülüklerden olduğu için Cenâb-ı Hak böyle bir hale düşmemeleri için Hz. Peygamber'den insanları uyarmasını istemiştir. Buradaki uyarının özel muhatapları, Kureyş kafirleridir.<sup>49</sup> Çünkü Mekke'de otorite ve yönetim gücü Kureyşlilerin elindeydi. *İbsâl* ile Mekkeli müşriklere sahip oldukları otoritenin geçici olduğu anlatılmıştır. *İbsâl* kelimesiyle anlatılmak istenen hususlar şunlardır;

- a. Birtakım insanlar mahkûmiyet cezası alacaklar.
- b. Mahkûmiyet yerleri cehennemdir.
- c. Cehennemde ceza görecekler ve bu cezadan kurtuluş yoktur.
- d. İradesiz ve çaresiz bir durumda olacaklar.
- e. Cehennemden kaçmamaları için melekler görev yapacaklar.
- f. Bütün bu cezaî yaptırımların arkasındaki mutlak otorite, Allah'tır.

*İbsâln* engelleme ve alıkoyma anlamı, mezkûr hususların tamamını içermektedir. *İbsâle* tahrîm ya da haram anlamları verildiğinde bu manalar ortaya çıkmamaktadır. *Harâm* ile *besl* arasındaki fark; haram güç kullanmak ya da hüküm vermek yoluyla yasaklanan şeyler hakkında genel bir tabirdir, *besl* ise güç kullanarak bir şeyi engellemektir.<sup>50</sup> *Besl* ve *İbsâl*, tahrîme göre daha dar anlamlıdır. Bu özel anlam, Allah'a inanmayan onun dinini alaya alanların daha önce hiç görmedikleri muamele

<sup>49</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Mahmut Matracî (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/477.

<sup>50</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kütâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.), 4/681.

ile karşılaşacaklarına işaret etmektedir. *Tabrîm* manası esas alındığında “cennetten ve güzel akıbetten mahrum bırakılmamaları için onları Kur’ân’la uyar” manası çıkmaktadır. Birinci mana doğrudan ceza, ikinci mana ise mükafatın elden gitmesi yoluyla uyarı içermektedir.

*Besl* kökündeki cesaret manası, *ibsrâln* aynı zamanda Allah’ın otoritesine karşı gelerek dünyada O’nun istemediği fiilleri yapma cesareti gösterenlerin, ahirette cehennem zindanlarında zorla tutulacaklarını da göz ardı etmemeleri gerektiği noktasında bir hatırlatma, uyarma ve caydırma anlamı taşır. Âyetteki *kesb*, bu dünyada insanların geçici bir süreliğine özgür bırakıldıklarına işaret etmektedir. İnsanlar iradelerini Allah’ın istekleri doğrultusundaki fiilleri işlemek için kullanmadıkları takdirde ahirette bu iradeleri zorla ellerinden alınacaktır. İnsanlar bu dünyadaki amelleri sayesinde ya cennet ile mutlak özgürlüklerine kavuşuracaklar ya cehennem ile mutlak köleleştirileceklerdir. Cehennemden çıkmak isteseler bile oradan çıkamayacaklardır.<sup>51</sup>

Meallerde âyetin  $\text{وَدَكَّرَ بِهٖ اَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ}$  kısmı ve *ibsrâl* kelimesi şu şekilde tercüme edilmiştir:

1. Yaptıkları sebebiyle hiç kimsenin bir **felâket yaşamaması** için Kur’an ile nasihat et. (Kur’ân Yolu)
2. *Hiç kimsenin kazandığı yüzünden mahrumiyete sürüklenmemesi için Kur’an ile öğüt ver.* (Diyanet İşleri Başkanlığı)
3. *Kazandıkları sebebiyle hiçbir nefsin felâkete dûçar olmaması için Kur’an ile nasihat et.* (Diyanet Vakfı)
4. *Sen yalnız onunla (Kur’an ile) vaaş et ki hiçbir kimse kazandığı (günah) yüzünden helake sürüklenip atılmasın.* (Hasan Bari Çantay)
5. *Sen o (Kur’ân) ile (şunu) hatırlat ki, bir kişi yaptığı işin eline teslim edilmeye görsün...* (Süleyman Ateş)
6. *Ve onunla öğüt ver ki, hiçbir kimse kazandığı şey sebebiyle helâke düşmesin.* (Ömer Nasuhi Bilmen)

Meallerde âyetin  $\text{اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اُبْسِلُوْا بِمَا كَسَبُوْا}$  kısmı ve *ibsrâl* kelimesi ise şu şekilde tercüme edilmiştir:

1. *Onlar, yapıp ettikleri yüzünden felâkete sürüklenmiş kimselerdir.* (Kur’ân Yolu)

<sup>51</sup> el-Mâide 5/37.

2. *İşte onlar kazandıkları yüzünden helake sürüklenmiş kimselerdir.* (Diyanet İşleri Başkanlığı)
3. *Onlar kazandıkları (günahlar) yüzünden helâke sürüklenmiş kimselerdir.* (Diyanet Vakfı)
4. *Onlar (dünyada) kazandıkları (günahlar) yüzünden helake sürüklenmiş kimselerdir.* (Hasan Bari Çantay)
5. *İşte onlar, kazandıklarının eline teslim edilmişlerdir.* (Süleyman Ateş)
6. *Onlar o kimselerdir ki, kazanmış oldukları şeyler sebebiyle azaba maruz kalmışlardır.* (Ömer Nasuhi Bilmen)

Bu meallerin hiçbirisi Zemahşerî'nin engellemek ve Taberî'nin tahrîm manasını yansıtmamaktadır. Çoğu meallerde *ibsâl*, *helake sürüklenme* ifadesiyle tercüme edilmiştir. Bir suç işlendiğinde o suç, kişinin ceza almasına sebep olur. Ancak suçun infazı, yetkili makamlar tarafından yapılır. *İbsâln* engellemek anlamı, suça değil suçun infazı sırasındaki yetkili makama işaret eder.

Yapılan tahliller çerçevesinde her iki cümle ve *ibsâl* kelimesi için birkaç alternatif meal teklifi şunlardır:

1. *Sen, işlediği suç yüzünden/yaptığı kötülüklerden dolayı hiçbir kimsenin mahkûm edilmemesi için Kur'ân ile ikaaz et. /İşte onlar, işledikleri suç yüzünden mahkûm edilmiş kimselerdir.*
2. *Sen, işlediği suç yüzünden hiçbir kimsenin hapsedilmemesi için Kur'ân ile ikaaz et. /İşte onlar, işledikleri suç yüzünden hapse girmiş kimselerdir.*
3. *Sen, işlediği suç yüzünden hiçbir kimsenin çaresiz bırakılmaması için Kur'ân ile ikaaz et. /İşte onlar, işledikleri suç yüzünden çaresiz bırakılmış kimselerdir.*
4. *Sen, işlediği suç yüzünden hiçbir kimsenin alikonmaması için Kur'ân ile ikaaz et. İşte onlar, işledikleri suç yüzünden alikonmuş kimselerdir. Bu meal, Zemahşerî'nin verdiği *men'* manasına göre.*

*Sen, işlediği suç yüzünden hiçbir kimsenin (cennetten) mahrum edilmemesi için Kur'ân ile ikaaz et. İşte onlar, işledikleri suç yüzünden (cennetten) mahrum edilmiş kimselerdir. Bu meal, *ibsâln* tahrîm manasına göre.*

## 2.5. ث-ر-ب / s-r-b

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
Yûsuf 12/92	ث-ر-ب / s-r-b	تَثْرِبَ	1/1
<p><b>التَثْرِبُ: تَأْتِيْبُ وَعَنْبُ</b></p> <p><b>Tesrîb:</b> “Kızma ve azar” demektir.</p> <p>أَصْلُ التَّثْرِبِ: مِنَ التَّرْبِ وَهُوَ الشَّحْمُ الَّذِي هُوَ غَائِيَّةُ الْكَرْشِ، وَمَعْنَاهُ إِزَالَةُ التَّرْبِ، كَمَا أَنَّ النَّجْلِيْدَ وَالتَّقْرِيعَ إِزَالَةُ الْجِلْدِ وَالْقَرَعَ لِأَنَّهُ إِذَا دَهَبَ كَانَ ذَلِكَ غَايَةَ الْهَزَالِ وَالْعَجْفِ الَّذِي لَيْسَ بَعْدَهُ، فَضْرِبَ مَثَلًا لِلتَّقْرِيعِ الَّذِي يُمَزَّقُ الْأَعْرَاضَ، وَيُدْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ</p> <p><b>Tesrîbin aslı:</b> <i>Ṣerb</i>den gelir. <i>Ṣerb</i>, işkembeyle kaplayan yağ tabakasıdır. Bu tabakanın ayrılmasına <i>tesrîb</i>, keza (hayvanın) derisini soymaya <i>teclîd</i>, yünü kırkmaya da <i>tekerî</i> denir. Çünkü (işkembe) ortadan kalktığında hayvan son derece zayıf ve cılız bir hal alır. Bu nedendir ki utanma duygusunu ve saygınlığı yok eden ayıplama için darb-ı mesel olarak <i>tesrîb</i> kullanılır.</p>			1: تَثْرِبَ

Zemahşerî *Yûsuf* şöyle dedi: “Bugün yaptıklarınız yüzünüze vurulmayacak, Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.”<sup>52</sup> âyetinde geçen تَثْرِبَ kelimesini, tahlil ederek عَلَيكُمْ الْيَوْمَ لَا تَثْرِبَ deyiminin anlamını açıklar.<sup>53</sup> Zemahşerî *Esâsü'l-belâga*'da *tesrîbin* etimolojik açıdan tanımını yapmaz. Zemahşerî'den önce *tesrîbin* asıl anlamına yer vererek âyeti yorumlayan ilk müfessir Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî *tesrîbin* asıl anlamının *ifsâd* olduğu bilgisini aktarır.<sup>54</sup> Sa'lebî (ö. 427/1035) *tesrîbin* Hicâz dilinde *ifsâd* anlamına geldiğini söyler.<sup>55</sup> Halil b. Ahmed (ö. 175/791) *ṣerb* kökünü açıkladığı yerde *tesrîbin* *ifsâd*,<sup>56</sup> Ezherî ise Şemir b. Hamdeveyh'ten (ö. 255/869) naklen *tesrîbin* *ifsâd* ve *tahlîd* anlamına geldiğini belirtir.<sup>57</sup> Zemahşerî *tesrîbin* *ifsâd* ve *tahlîd* anlamlarına yer vermez.

<sup>52</sup> Yûsuf 12/92.

<sup>53</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/502-503.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/283.

<sup>55</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî, *el-Kesf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 5/254.

<sup>56</sup> Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî & İbrâhîm Sâmerrâî (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 8/222.

<sup>57</sup> Ezherî, *Tebzîbu'l-luğa*, 15/59.

Zemahşerî *tesrîbi* tanımlarken kendinden önceki müfessirlerin yaptığı gibi bu ifadenin yalnızca deyim anlamını müterâdîf kavramlarla açıklamakla kalmayıp aynı zamanda etimolojik tahlilini de yapar. Bu tahlil, *tesrîb* ile anlatılmak istenen derin mesajların ortaya çıkmasında önemli rol oynamaktadır. Zemahşerî *tesrîbi* tanımlarken hakiki mana ile mecâz mana arasında bağlantı kurarak mecaz manaya geçişteki dilsel altyapıya dikkat çeker. Âyetteki *tesrîb* kelimesine yüklenen manaları anlayabilmek için sözün söylendiği esnada tarafların durumlarını iyi anlamak gerekir.

Hz. Yusuf, kardeşleri tarafından mağdur edilmiş bir kişidir. Mağduriyet alanları özetle şu şekildedir:

- a. Hz. Yusuf ile babası arasındaki sevginin kardeşleri tarafından ona çok görülmesi.
- b. Hz. Yusuf'un ortadan kaldırılması için plan yapılması.
- c. Hz. Yusuf'un kuyuya bırakılması.
- d. Hz. Yusuf'un sarayda başına gelenlerin ve hapse atılmasının dolaylı olarak müsebbibinin kardeşleri olması.
- e. Hz. Yusuf'un yıllarca hapiste kalması.
- f. Kardeşlerinin, Hz. Yusuf'tan yıllarca uzak kalmalarına rağmen kervan araması sonrasında biricik kardeşlerini hayırla yâd etip kendi kusurlarını dile getirmeleri gerekirken ona hırsızlık iftirası atmaları.
- g. Kardeşlerinin Hz. Yusuf'u küçük yaştan itibaren ailesinden ayırarak hem kendisinin baba şefkatinden hem de babasının evlat sevgisinden mahrum bırakılmasına sebep olmaları.
- h. Kardeşlerinin, Yusuf'un ana-baba bir kardeşi Bünyamin'in, hüznü, gam ve keder içerisinde bir hayat yaşamasına sebep olmaları.

Hz. Yusuf kader planında başına gelenleri takva ve sabırla karşılayarak herhangi bir serzenişte bulunmamıştır. Ancak kardeşlerin kendisine yaptıkları kötülükleri unutmadığı *tesrîb* kavramından anlaşılacaktır. Çünkü azarlama ve kınamanın olmayacağına dile getirilmesi, bunları hak eden davranışların varlığına işaret eder. Ayrıca Hz. Yusuf'un kervan araması sonrasında geçen konuşmada hırsızlıkla itham edilmesi, içinde bir ukde olarak kalmıştır. Zira hırsızlık ithamı karşısında

Hız. Yusuf içinden asıl siz bana ve babama yaptığınız haksızlıktan dolayı “ok kötü bir durumdasınız” diyerek eleştirileri içine atmıştır.<sup>58</sup> Hız. Yusuf kardeşleri tarafından hem sözlü hem de fiili olarak haksızlığa uğramıştır. Dolayısıyla *tesyrib*te kendini haklı görüp karşı tarafı haksız görme ve kendini değerli görüp karşı tarafı değersiz görme vardır. Nitekim kardeşlerin “*Allah seni bize tercih etti, hatalı olan bizdik*” sözleri,<sup>59</sup> Hız. Yusuf’un haklı olduğunun itirafıdır. Bu itirafta, gizli bir pişmanlık vardır. Çünkü hatayı kabul etmek, pişmanlığın ilk göstergesidir.

Kardeşlerinin hatalı olduklarını beyan etmeleri karşısında Hız. Yusuf’un iki şekilde tepki vermesi beklenir. Birincisi, onları orada rezil ederek ve yerin dibine sokarak kendi haklılığını dile getirmek, ikincisi ise onları affettir. *Tesyrib*, birinci anlamı; *la tesyrib* ise ikinci anlamı ihtiva eder. Eğer Hız. Yusuf kardeşlerinin hatalarını itiraf etmelerine rağmen onların hatalarını yüzlerine vurup kendi haklılığını savunmuş olsaydı işkembenin üzerindeki yağ ıyırmaya anlamına gelen *tesyrib* eylemini gerçekleştirmiş olacaktı. Bu durumda Hız. Yusuf ile kardeşleri arasında bir ayrılık ve uzaklaşma meydana gelecek ve kendilerini değersiz hissedeceklerdi. *Tesyrib*’in *ifsad* anlamı bu ayrılığı, *tahlid* anlamı ise işlerin daha da karmaşık bir hal almasına yol açacaktı. Fakat Hız. Yusuf *لَا تُثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ* ifadesiyle kardeşlerini rahatlatmış ve onların derin bir nefes almalarını sağlamıştır. Bu sözle bir anlamda kardeşlik bağlarının gevşemesinin önüne geçilerek sağlamlaşması yönünde önemli bir adım atılmıştır. Halbuki baştan beri şeytanın amacı kardeşler arasında kıskançlık tohumları ekerek onları birbirine düşürmekti. Hız. Yakup’un “Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır”<sup>60</sup> sözüyle çocukken oğlu Yusufu uyarması, kardeşler arasında muhtemel ayrılıkların olabileceğine işaret etmektedir.

Zemahşeri’ye göre, Hız. Yusuf’un *tesyrib*den önce kardeşlerine hitaben söylediği “*إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ* / *siz cahil kimseler iken*” ifadesi, azarlama ve kınama içermez. Bu ifade, Hız. Yusuf’un onlara şefkat duyması ve din konusunda onlara nasihatte bulunma amacı taşır. Buradaki cahillik, bilgisizlik anlamında değil, yapılan kötülüğün mahiyetini idrak edememe ve ilmin gerektirdiği şeyi yapmama anlamındadır.<sup>61</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere azarlamanın olmayacağını belirtmesi, yanlış yapan tarafa hiçbir şey söylenmeyeceği anlamına gelmemektedir. Âyetten, yanlış yapan tarafı düşünceye sevk etmek ve hatasından dönmesine vesile olmak için sözlü uyarılarda bulunmanın olumlu katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır.

<sup>58</sup> Yusuf 12/77.

<sup>59</sup> Yusuf 12/91.

<sup>60</sup> Yusuf 12/5.

<sup>61</sup> Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 2/501.



Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *tesrîbi* “kalbin üzerinde bulunan ince yağ tabakası” anlamında tanımlaması<sup>62</sup> Türkçedeki rahatlama ve hoşnut olma manalarına gelen “içimin yağları eridi” deyimini akla getirmektedir. Hz. Yusuf, kardeşlerinin kendisine yaptıkları haksızlıkları sayarak ve onları şiddetli bir şekilde eleştirerek içinin yağlarını eritecek sözler söylemek yerine hatalı tarafın rahatlamasını sağlayacak bir tavır sergilemiştir. Aynı tavır, Peygamber Efendimiz Mekke'nin fet-hinde Kureyşlileri affettiğini, Hz. Yusuf'un sözleriyle dile getirerek göstermiştir.<sup>63</sup>

Hz. Yusuf'un bu tavır, kul haklarına ve diğer haklara dayalı olarak yapılan haksızlıklar karşısında nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği konusunda bize rehberlik etmektedir. Hata yapan tarafın hatasını ikrar etmesinin, karşı tarafın içinde biriken olumsuz duyguların giderilmesinde önemli bir faktör olduğu âyette ortaya çıkmaktadır. Âyette geçen *yevmin* “الْيَوْمَ/gün”, hata itirafının yapıldığı âna işaret etmesi de<sup>64</sup> hatadaki ikrarın ve pişmanlığın önemli bir değişim ve dönüşüm zamanı olduğunu göstermektedir. Âyetteki *yevm* (gün) aynı zamanda fırsatın ele geçtiği yüzleşme gününe işaret eder. Zemahşeri'nin *yevm* (gün) için kullandığı “مَظِنَّةُ التَّوْبِ/kanama yeri ve zamanı” ifadesi, şartlar ve koşullar açısından bir kimseyi azarlayacak en uygun pozisyon demektir. Hz. Yusuf'un, devlet desteğini arkasına aldığı ve yaptırım gücüne sahip olduğu bir esnada bu sözü söylemesi, kardeşleri üzerinde psikolojik açıdan olumlu bir etki bırakmıştır. Bu yönüyle لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ ifadesi, karşı tarafa verilmiş sözlü bir güvence olarak görülebilir. Bu güvence, her türlü zarardan emin olmayı teminat altına almaktadır.

Hatalı tarafın mağdur edilmiş kişinin huzurunda hatalarını itiraf etmesi ve “sen haklıydın” gibi pişmanlık ifadeleri kullanması sonrasında, mazlum ve mağdurun onları affetmesi, barış ve kardeşliğin ilerleyen süreçlerde devam etmesi adına yapıcı bir yöntem olduğu ortaya çıkmaktadır. Hz. Yusuf'un kardeşlerini affetmesinden sonra “Allah da sizi affeder” ifadesi, kardeşlik hukukundaki helalleşmenin Allah'a karşı yapılan haksızlıklarda belirleyici rol oynadığını göstermektedir.

Yapılan tahliller çerçevesinde âyet şu şekilde tercüme edilebilir: “*Yûsuf şöyle dedi: “Bugün yaptıklarınızı yüzünüze vurarak kendimi temiz çıkarıp sizi rezil rüsva edecek değilim, Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.”* Âyet, şu şekilde de tercüme edilebilir: “*Yûsuf şöyle dedi: “İşte şimdi sizi affettim, Allah da sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.”* Son tercüme, kardeşlerin hatalı ol-

<sup>62</sup> Semîn el-Halebî, *‘Umdetü'l-buffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 1/277.

<sup>63</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/503.

<sup>64</sup> Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrâhîm & Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997), 3/62.

duklarını kabul etmeleri ve pişmanlık duyduklarını izhar etmeleri beklentisine/şartına göre yapılmıştır. Hz. Yusuf, “acaba kardeşlerim yaptıklarından dolayı pişmanlık olmuşlar mıdır?, pişman olduklarını görürsem onları affederim” yönünde bir beklentiye girmiş olabilir. Bu beklentinin gerçekleşmesi durumunda, “ben de sizi affettim gitti” yönünde bir mana ortaya çıkmaktadır. Çünkü hatasını kabul etmeyen insanı affetmek, o insanı yeni hatalar yapmaya sürükleyebilir. Hz. Yusuf böyle bir beklentiye girmemişse ve şartsız olarak onları affetmişse, birinci mealdeki anlam ortaya çıkmaktadır.

### 1.6. م-و-س/v-s-m

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-Hicr 15/75	م-و-س/v-s-m	مُتَوَسِّمِينَ	2/2
<p><b>Mütevessimûn:</b> Feraset sahipleri ve derin düşünenler demektir.</p> <p>حَقِيقَةُ الْمُتَوَسِّمِينَ: النَّظَارُ الْمُتَنَبِّئُونَ فِي نَظَرِهِمْ حَتَّى يَعْرِفُوا حَقِيقَةَ سِمَةِ الشَّيْءِ. تَوَسَّمتُ فِي فَلَانٍ كَذَا، أَيْ عَرَفْتُ وَسَمَهُ فِيهِ</p> <p><b>Mütevessiminin aslı:</b> Bir şeyin alametinin ne anlama geldiğini öğreninceye kadar araştırmalarında derinleşen keskin bakışlı kimseler demektir. “Falanca hakkında şu konuda tevessüm ettim” dediğinde, bu “bahsi geçen konuda onun özelliğini öğrendim” demektir.</p>			<p>1:مُتَوَسِّمِينَ</p> <p>نَسِيمٌ 1</p>

Zemahşerî *لِلْمُتَوَسِّمِينَ* لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ “İşte bunda **ibret alacak olanlar** için dersler vardır.”<sup>65</sup> âyetinde geçen *مُتَوَسِّمِينَ* kelimesinin asıl anlamına dikkat çekerek âyeti izah eder.<sup>66</sup> Zemahşerî, *mütevessim* kelimesinin aslı hakkında yukarıda bahsi geçen tanım, Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Me’âni’l-Kur’ân* isimli eserinden alıntı yaparak aktarır.<sup>67</sup> Bu tanım, Zeccâc’a atıf yapılmadan aktarılmıştır. Dolayısıyla bu tanım, Zemahşerî’nin daha önceki kelime tanımlarında olduğu gibi kendine has orijinal bir tanım değildir. Tefsir geleneğinde tanımlar, yorumlar ve görüşler hakkında kimi zaman aktarımın kimden yapıldığına işaret edilmediği için burada şaşılacak bir durum yoktur. Ancak Zemahşerî’nin 40’tan fazla yerde Zeccâc’ın görüşlerine atıf yaparken, özellikle burada atıf yapmaması dikkat çekmektedir.

<sup>65</sup> el-Hicr 15/75.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/586.

<sup>67</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 3/184.

Zeccâc'ın *mütevessim* tanımını tefsirinde ilk kullanan kişi, Semerkandî'dir (ö. 373/983). Semerkandî bu tanıma, Zeccâc ismine atıf yaparak nakleder.<sup>68</sup> Bu tanımın klasik Kur'ân kavramları sözlüklerinden *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* ve *'Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz* gibi eserlerde yer almaması önemli bir eksiklik. Son dönemde yazılan ve Kur'ân kelimelerinin mihver anlamlarına yer veren *el-Mu'cemu'l-İştikâkıyyu'l-Mu'eşşal li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserde de mezkûr tanıma yer verilmemesi, Kur'ân sözlüklerinin bazı noktalardaki yetersizliğini ortaya koymaktadır. Çünkü *mütevessim* kavramını *etrafını cami ağyarını mani* bir şekilde tanımlayan Zeccâc'tır. Zemahşerî, bu tanıma yer vererek tanımın önemine dikkat çekmişse de Kur'ân sözlük yazarları bu tanımın önemini kavrayıp farkına varamamışlardır.

*Mütevessim*in tefsirinde, Zemahşerî'nin Zeccâc'tan farkı, Zeccâc'ın *Mütevessimi*, *müteferri*s ve *mütefekkir* kelimeleriyle; Zemahşerî'nin ise *müteferri*s ve *müteemmil* kelimeleriyle açıklamasıdır. Zemahşerî'nin *mütevessim* kelimesinin aslına vurgu yaparken Zeccâc'ın ifadelerine ve tanımına bağlı kalması, âyetin yorumunda bu tanımla verilmek istenen mesajı yerinde bulduğunu ve bu sebeple tercih ettiğini göstermektedir.

74. âyette, “*Ardından yurtlarının altını üstüne getirdik, üzerlerine taşlaşmış çamur yağdırdık.*” buyrulmaktadır.<sup>69</sup> Bu âyette Hz. Lût kavminin yaşadığı Hicaz ve Şâm arasında bulunan bazı şehirlerin altının üstüne geçirildiği ve taşlaşmış çamurların yağdırıldığı bildirilmektedir. Burada iki önemli husus dikkat çekmektedir. Birincisi toprağın alt-üst ilişkisi, ikincisi de yağdırılan taşlardır. Devam eden âyetlerde bu kalıntıların yol güzergahında olduğu anlatılır. Buradan geçen insanların çoğu o kalıntıları görüyorlar. Ancak insanlar o kalıntıların ne anlama geldiğini bilmiyorlar. Çünkü helakin üzerinden uzun zaman geçmiş, kalıntılar artık sıradanlaşmış ve helak olmamış bölgeler gibi bir hal almıştır. Bir anlamda zaman, farkındalığı yok etmiştir.

Zemahşerî *وَإِنَّهَا لَإِسْبِيلٌ مُّقِيمٌ* âyetinde geçen *هَا* zamirinin şehirlere raci olduğunu bunun da “*فَانظُرْ إِلَى آثَارِ*” anlamına geldiğini ifade eder.<sup>70</sup> Burada zikredilen kalıntılarla, “*رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا*” *Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak: Toprağa ölümünün ardından nasıl can veriyor!*<sup>71</sup> âyetinde geçen “*آثار*” kelimesi aynı anlamda değildir. Helak ile ortaya çıkan kalıntılar, *Allah'ın rahmetinin eserleri/izleri* gibi doğal bir değişmeyi değil mucizevi bir değişmeyi ifade eder. Nasıl bir değişimin yaşandığını anlayabilmek için kalıntıları incelemek gerekir. Kalıntılar yoluyla bir netice

<sup>68</sup> Semerkandî, *Bahrü'l-ülüm*, 2/260.

<sup>69</sup> el-Hicr 15/74.

<sup>70</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/586.

<sup>71</sup> er-Rûm 30/50.

ve hükme varmak, günümüzde arkeoloji biliminin (علم الآثار) alanına girmektedir. Arkeolog, kalıntılar yoluyla hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırarak gerçeği ortaya çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda âyette geçen *mütevessimle* arkeoloğun yaptığı iş aynıdır. Ancak *tevessüm* kavramının, arkeoloji kavramından daha geniş bir anlam yapısına sahip olduğunu belirtmek gerekir. *Mütevessim* tanımında geçen “حَتَّىٰ يَعرِفُوا” / *Bir şeyin alametinin hakikatini öğreninceye kadar*” ibaresi, arkeolojide olduğu gibi *tevessümde* de bir sürecin ve çabanın varlığını zorunlu kılmaktadır.

إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ âyetinde geçen “لآيَاتٍ” kelimesi meallerde genel olarak “ders, ibret, işaret, alâmet ve delil” sözcükleriyle tercüme edilmiştir. Günümüz Türkçesiyle ifade edilecek olursa, *âyetler* arkeolojik kalıntılar anlamına gelir. Taberî’nin âyetler için, “alametler ve deliller” yorumu,<sup>72</sup> kalıntı anlamını güçlendirmektedir. Zemahşerî’nin *asâr* kelimesiyle işaret ettiği kalıntılarla, bu âyette geçen “لآيَاتٍ” ifadesi birlikte değerlendirildiğinde, burada geçen âyetlerin “arkeolojik kalıntı” ifadesiyle tercüme edilmesi uygun olur. Nitekim sonra gelen وَأَنهَا لِبَسْبِيلٍ مُّقِيمٍ “*Bakın, o harabeler bir yol üzerinde hâlâ duruyor.*” âyeti,<sup>73</sup> arkeolojik kalıntının yerini gösteriyor. Hz. Lût kavmi ile ilgili bölüm, إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ “*Şüphesiz bunda inananlar için bir ibret vardır.*” âyetiyle bitiyor. 75. âyette ibret alanlar *mütevessimler*; 77. âyet ise ibret alanlar *müminler* şeklinde iki grup zikrediliyor. Bu gruplardan birincisi uzman grup, ikincisi de iman eden gruptur. Dolayısıyla *mütevessimin* mümin olma şartı yoktur. Mümin olmayan birisinin gerçek anlamda ibret alması düşünülemeyeceğinden, “mütevessimler için âyetler vardır” cümlesinde geçen âyet, kalıntılardır. Çoğul yapısında “لآيَاتٍ” gelmesi, hem yerin altından üstüne çıkan ve yerin üzerinden altına geçen hem de yağın taşlardan oluşan malzemelere işarettir. Kıssanın başlı başına anlatılması müminler için bir ibret vesilesi olduğu gibi arkeologlar tarafından kalıntıların incelenmesiyle ortaya çıkan hakikatler de müminler için bir ibret vesilesidir.

Kalıntı malzemelerini yakından görüp inceleme yapmadan bir sonuca varmak mümkün olmayacağına göre *mütevessimlerin* istidlal yoluyla inceleme yapmadan ibret alması düşünülemez. Âyet bir yönüyle helake inanan-inanmayan Kureyş’e ve her dönemdeki insanlara gözlem çağrısı yapmaktadır. Uzmanlarınız gelsin bu kalıntıları incelesinler, çıkan sonucun Lût kavminin altının üstüne getirilerek ve üzerlerine taşlar yağdırılarak helak edildiği anlaşılacaktır. Çünkü halkın ikamet ettiği üst taraf, helak anında alt tarafa geçtiğine göre, zemin üzerinde olmayan kalıntılara ancak orayı kazmakla ulaşılabilir. Orada bulunan kalıntılar incelendikten sonra ortaya çıkan hakikatler, yaratıcının varlığını ve O’nun gazabının azgın toplumlar üzerine cari olduğu gerçeğini bir kez daha ispat etmiş olacaktır.

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*, 17/120.

<sup>73</sup> el-Hicr 15/76.

Zemahşerî'nin “حَقِيقَةُ الْمُتَوَسِّمِينَ / *mütevessimin asl*” ifadesiyle, daha önceki tanımlardan farklı olarak mezîd bablarda kullanılan bir kelimenin asıl anlamına dikkat çektiği görülür. Daha önce incelediğimiz kelimelerin hepsinde Zemahşerî *hakikat* ve *asl* ifadesini, sülâsi kelimelerin asıl anlamına dikkat çekmek için tercih etmişti. Burada ise türemiş bir kelimenin asıl anlamına dikkat çekmiştir. Bu örnekte de görüleceği üzere Zemahşerî hakikat kelimesini, bir kelimenin kök manasını vurgulamak için değil, kök manasına bağlı gelişen ancak anlamı herkes tarafından yaygın olarak bilinmeyen yerleşik kullanımlara dikkat çekmek istediğinde tercih eder.

Yapılan tahliller çerçevesinde *mütevessim* kelimesinin geçtiği âyet “*İşte bu belakete, gözleme dayalı sonuç çıkarmasını bilenler için kalıntılar vardır.*” ifadesiyle tercüme edilebilir.

### 1.7. و-ر-د /v-r-d

Sure	Kök	Kelime	Ke- lime Sa- yısı/Form
Meryem 19/86	و-ر-د /v-r-d	وَرَدًا	11/7
<p><b>ورود:</b> عِطَاشٍ لِأَنَّ مَنْ يَرِدُ الْمَاءَ لَا يَرِدُهُ إِلَّا لِعَطَشٍ</p> <p><b>Vurûd:</b> Susuz demektir. Çünkü suya giden kişi ancak susuzluktan dolayı gider.</p> <p><b>حَقِيقَةُ الْوَرْدِ:</b> الْمَسِيرِ إِلَى الْمَاءِ فَسُمِّيَ بِهِ الْوَارِدُونَ</p> <p><b>Virdin aslı:</b> Suya yürümektir. Bu manadan dolayı suya yürüyenler/gidenler için <i>el-vâridûn</i> adı verilmiştir.</p>			<p>2: وَرَدَ</p> <p>1: أُوْرِدَ</p> <p>2: وَرَدَ</p> <p>1: وَرْدَةٌ</p> <p>1: وَرِيدٌ</p> <p>3: وَارِدٌ</p> <p>1: مَوْرُودٌ</p>

Zemahşerî *وَرَدًا جَهَنَّمَ إِلَى جَهَنَّمَ* “*Günahkârları da suya götürülen sürü gibi cehennemde süreceği*”<sup>74</sup> âyetinde geçen *vird* kelimesini, *hakikatü'l-vird* (virdin aslı) ifadesiyle tanımlayarak âyeti açıklar.<sup>75</sup> Zemahşerî *virdin* asıl manasını *suya yürümek/gitmek* şeklinde tanımladıktan sonra, tanımdaki

<sup>74</sup> Meryem 19/86

<sup>75</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/43

anlamı desteklemek ve ortaya çıkarmak için Arap şiirlerinden istiṣhat getirir. Vird kelimesinin kullanımıyla ilgili istiṣhat beyti şu şekildedir:

رِدِي رِدِي وَرِدَ قَطَاةٍ صَمًّا... كُدْرِيَّةٌ أَعْجَبَهَا بَرْدُ الْمَا

Suya yürü (ey deve) suya yürü! Bağırtlak<sup>76</sup> kuşunun yürüyüşü gibi,

Soğuk suyu pek seven, dişi bağırtlak kuşu sessizliğinde.<sup>77</sup>

Zemahşerî'den önce âyette geçen *vird* için müfessirler “مشاة/ yürüyerek”, “سوسة/ susuz olarak” ve “افرادا/ tek başına” şeklinde manalar vermişlerdir.<sup>78</sup> *Vird*, Zemahşerî'den önce tefsirlerde isim olarak *suya yürüyenler/gidenler* manasında tanımlanmıştır. *Vird*, mastar yapısında çoğul bir isim anlamında kabul edildiğinden, *suya yürüyenler* manasına gelir. Bu yüzden de bu kelimenin çoğulu yoktur.<sup>79</sup> Tefsirlerde *vird*’in aslını, mastar manasında *suya yürümek* anlamında ele alarak açıklayan ilk kişi, Zemahşerî’dir. *Vird*’in “إتيان الماء/ suya gelmek” biçimindeki tanımı, ilk dönem sözlüklerinde yer alır.<sup>80</sup> Zemahşerî suya gidenlerle, suya gitme/yürüme eylemini tefrik eder. Suya gidenler/yürüyenler için *vâridûn*, suya gitme/yürüme eylemi için *vird* tanımı yapar. Zemahşerî *vurûdu* ise عِطَاش ile tanımlar.<sup>81</sup> Bu açıklamalarda da görüleceği üzere Zemahşerî âyetteki *vird*’i, doğrudan عِطَاش ile tanımlamaz.

Zemahşerî *v-r-d* kökünün mastarı olan *vird*’in aslını *suya gitmek/yürümek* şeklinde, gitme eylemini sebebiyle birlikte ele alarak açıklar. Suya gitme eylemi Zemahşerî sonrasında tefsirlerde “المسير إلى الماء, الإتيان إلى الماء, الذهاب إلى الماء, السير إلى الماء, إلى الماء” ibareleriyle ifade edilmiştir. Zemahşerî’nin *vird* tanımı إلى الماء, “suya yaya olarak yürümek” manasındadır. Suya gelmek ve gitmek manaları, yürümeyi de içine alan daha geniş kavramlardır. Zemahşerî bu tanımıyla *vird* için verilen مشاة/ yürüyerek anlamını da tanım kapsamına almıştır. Ancak Zemahşerî’nin bu tanımı, *Esâsü’l-belâğâ*’da yer almaz.

<sup>76</sup> Bağırtlak kuşu bozkırlarda, kurak alanlarda ve çöllerde yaşayan bir kuş türüdür. Tavukların genel davranış özelliklerini gösterirler ve suyu emerek içlerler. Bağırtlak kuşunun birçok türü vardır. Bu kuşun adı Kâşgarlı Mahmud tarafından bağırlak (بغرلاق) biçiminde kayda geçirilmiştir. Bk. Vikipedi “Bağırtlakgiller”, (Erişim: 28 Mayıs 2021).

<sup>77</sup> Beyitte geçen صَمًّا kelimesi, etrafta çıkan seslere aldırış etmeyen onları duymayan manasında “sağır” şeklinde serh edildiği gibi aynı zamanda şiddetli susuzluktan dolayı sağa sola bakamayan anlamında da açıklanmıştır. Bağırtlak kuşlarının susadıklarında çevredeki sesleri işitmedikleri bundan dolayı bu kuşların bu hallerini anlatmak için صَمًّا kelimesinin kullanıldığı ifade edilmiştir. Açıklama için bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Şerhu’l-Mufaddaliyyât li’l-Mufaddal ed-Dabbî*, thk. Charles Yakûb Lyall (Beyrut: Matba’atü’l-âbâ el-Yesû’iyyîn, 1349/1930), 828; Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde el-Mursî, *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭu’l-a’zam*, thk. Abülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1421/2000), 8/279.

<sup>78</sup> Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 7/150.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*, 18/255.

<sup>80</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luğâ*, 3/1256.

<sup>81</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/43.

Zemahşerî'nin suya yürüme manasını öne çıkarması, âyetteki *virâdın* insan yerine hayvan yürüyüşü olduğu yorumunu güçlendirmek içindir. İnsanlar suya yürüyerek de binek üzerinde gidebilirler. Ancak hayvanlar sadece yürüyerek suya gidebilirler. Suyun bulunduğu menba merkeze alındığında suya gelmek; susayan kişinin bulunduğu yer merkeze alındığında ise suya gitmek tabiri kullanılır. *V-r-d* kökü, “gelmek, ulaşmak ve varmak” gibi manaları ifade etse de dilde suya gelmek yerine genellikle *suya gitmek* tabiri yaygın olarak kullanıldığı için *virâdın* Türkçe'ye “gitmek ya da yürümek” ifadesiyle tercüme edilmesi daha isabetli olur. *Virâd*, geçişsiz mastar isim olduğu için, geçişli fiil olan “götürmek” ile tercüme edilmesi doğru olmaz. Zemahşerî'nin özellikle *virâdın* sebebinin susuzluk ile açıklaması, eylemin kendiliğinden gerçekleşmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. İnsan ya da hayvan çok susamışsa zaten kendisi suya gider. Bu sebeple âyette götürme/yürütme anlamına bağlı yapılan tercüme, doğru manayı tam olarak yansıtmaz. Türkçe'de hayvanı suya götürmek için *suw* kökünden türeyen *suwarmak* anlamı da insan fiiline bağlı geçişli bir kelime olduğu için *virâd* tanımına göre tercih edilmemelidir.

Zemahşerî susuzluğu, suya yürümenin sebebi olarak görmüş, kafirlerin cehenneme sevk edilmişlerini bu minvalde değerlendirmiştir. Zemahşerî'nin bu âyetin yorumunda *virâdın* asıl anlamına vurgu yaparak vermek istediği mesajı anlayabilmek için Hûd suresinde geçen *يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ* “*Firavun, kıyamet gününde kavminin önüne düşecek ve onları ateşe götürecektir. Gidilen o yer ne kötü!*”<sup>82</sup> âyetini birlikte değerlendirmek gerekir. Bu âyette *v-r-d* kökü, *أُورِدُ* ve *وَرْدٌ* olmak üzere üç kez tekrar etmektedir. *V-r-d* kökü Kur'ân'da toplam 11 yerde, cehennemle ilgili olarak yedi kez geçmektedir. İki yerde de cehennemden bağımsız halde suya gitme<sup>83</sup> ve sucu/suya giden anlamında kullanılmıştır.<sup>84</sup> Zemahşerî hem Meryem suresindeki âyetin hem de bu âyetin açıklamasında *virâdın* su ile ilişkisini dile getirmektedir. Zemahşerî bu âyette *أُورِدُ* fiiliyle Firavun'u su kervanının önünden yürüyün kişiye, ona tabi olanları ise su kervanına benzetir. Ayrıca âyetteki *virâd* ile, susuzluğun dindirilmesinin ve ciğerlerin soğutulmasının arzu edildiğini, cehennemin ise bunun zıddı olduğunu belirtir.<sup>85</sup> *Virâd* kelimesinde hararetin giderilmesi isteğinden dolayı *وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ* cümlesi “Varılmak istenen pınar ne kötü bir yerdir.” ifadesiyle tercüme edilebilir.

<sup>82</sup> Hûd 11/98.

<sup>83</sup> el-Kasas 28/23.

<sup>84</sup> Yûsuf 12/19.

<sup>85</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/426.



Zemahşerî *وَرَدًا إِلَى جَهَنَّمَ* وَتَسْوِقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرَدًا, âyetinde geçen *virâdın* özellikle hayvanların suya yürümesi/gitmesi manasını önceleyerek kafirlerin aşağılandığını ve küçümsendiğini ifade eder.<sup>86</sup> Hesap gününün tasvir edildiği bir önceki âyette *وَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ* وَفَدًا geçen *وَفَدًا* kelimesiyle *وَرَدًا* kelimesi, saygınlık ve aşağılanma anlamında birbirine zıt kavramlardır. *Vefdâ*, Allah'ın huzurunda saygın bir şekilde konuk edilmeyi, *virâdâ* ise rezil bir şekilde cehenneme gönderilmeyi ifade eder. Her iki kelimedede de bir tarafa/hedefe doğru yönelme anlamı vardır. Araf suresinde, cehennem için yaratılan insan ve cinlerin; kalpleri olup idrak etmedikleri, gözleri olup görmedikleri, kulakları olup duymadıkları için hayvandan daha aşağı bir seviyede olduğu anlatılır.<sup>87</sup> Bu anlama bağlı olarak derece açısından, hayvanlara benzetilen mücrimler/kafirler, *virâd* kelimesiyle ahirette hayvanlar gibi muamele görecekları hatırlatılmıştır.

Âyette *virâd* kelimesiyle mücrimlerin içinde buldukları psikolojik duruma da işaret edildiği söylenebilir. Suva giden Bağirtlak kuşunun çevresindeki sesleri duymaması gibi cehenneme gönderilecekleri kesinleşen suçluların da sessizliğe bürünmüş bir halde cehenneme sevk edilecekleri anlatılmaktadır. Mücrimler, cehennem nasıl bir yer olduğunu bilmediklerinden, başlangıçta heyecanla çölde serap görmüş gibi<sup>88</sup> su ihtiyaçlarını giderecekleri zehabına kapılmaları da muhtemeldir. *Virâdın* kendiliğinden yürüme/gitme manası da böyle bir zanna kapılmış olabileceklerini desteklemektedir. Araf suresinde cehennem ehlinin, cennet ehlinde su istemesi,<sup>89</sup> bu zanlarında yanıldıklarını göstermektedir.

Mezkûr bilgiler çerçevesinde mücrimlerin/günahkarların cehenneme sevk edilme halleri hakkında *virâd* kelimesiyle anlatılmak istenen muhtemel manalar, şu şekilde özetlenebilir:

- a. Rezil, bitkin ve perişan bir vaziyette olacaklar.
- b. Hayvanlar gibi muamele görecekları.
- c. Sessizliğe bürünecekler.
- d. Psikolojileri bozuk bir halde olacaklar.
- e. Çölde serap görmüş gibi suya kanmış olacaklar.
- f. Yalancı bir zanna kapılacaklar.

<sup>86</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/43.

<sup>87</sup> el-A' râf 7/179.

<sup>88</sup> en-Nûr 24/39.

<sup>89</sup> el-A' râf 7/50.

Yapılan tahliller çerçevesinde âyetin manası “*Günahkârları da suya yürüyen/giden sürü gibi cebenneme süreceğiz*” şeklindedir. Meallerin çoğunda *virâ* kelimesi, “susuz olarak” tercüme edilmiştir. Bu tercümede teşbih ortadan kalkmaktadır. Zemahşerî *virâ* açıklarken benzetme edatı olan “*كأنهم*/sanki onlar” ifadesini kullanır. Bu sebeple meallerde teşbih yönünü “susuz hayvanlar gibi ya da susuz sürü gibi” ifadeleriyle yansıtmak gerekir.

### 1.8. ف-و-ت / f-v-t

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-Mülk 67/3	ف-و-ت / f-v-t	تَفَاوُتٌ	5/3
<p><b>تَفَاوُتٌ: اِخْتِلَافٌ وَاِضْطِرَابٌ فِي الْحَقِيقَةِ</b></p> <p><b>Tefâvüt:</b> Yaratılıştaki çelişki ve düzensizlik demektir.</p> <p><b>حَقِيقَةُ التَّفَاوُتِ: عَدَمُ التَّنَاسُبِ ، كَأَنَّ بَعْضَ الشَّيْءِ يَفُوتُ بَعْضًا وَلَا يَلَانِمُهُ. وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ:</b></p> <p><b>خَلَقَ مُتَّفَاوُتٌ وَفِي تَقْوِيضِهِ مُتَنَاصِفٌ</b></p> <p><b>Tefâvütun</b> aslı: Âhenksizlik demektir. Âhenksizlik, sanki bazı şeylerin bazısına aykırı olması ve aralarında uyum olmamasıdır. Arapların, “uyumsuz insan” sözü bu kullanımdan gelir. Bu sözün zıddı “uyumlu insan” demektir.</p>			<p>3: فَاتٌ</p> <p>1: فَوْتٌ</p> <p>1: تَفَاوُتٌ</p>

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُتُورٍ

“Yedi göğü birbiriyile tam bir uygunluk içinde yaratan O’dur. Rabmânın yaratışında **hiçbir uyumsuzluk** görmezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?”<sup>90</sup> âyetinde geçe *tefâvüt*ün tahlilini yaparak âyeti açıklar.<sup>91</sup> Müellif *tezâhür* ve *tezâhbür*, *te’âbüd* ve *te’abbüd* kelimelerinde olduğu gibi *tefâvüt*ün de *tefevüt* biçiminde okunduğu bilgisine yer vererek iki farklı bâb çatısının da aynı anlama geldiğini belirtir.<sup>92</sup> Zemahşerî’nin *tefâvütü*, *ademü’t-tenâsüb* “عَدَمُ التَّنَاسُبِ” olarak tanımlaması, kendisinden önceki lügat kitaplarında ve tefsir eserlerinde yer almaz. *Keşşâf*taki bu tanım, Zemahşerî’yle birlikte tefsir literatürüne girmiştir.

<sup>90</sup> el-Mülk 67/3.

<sup>91</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/576.

<sup>92</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/576.

Zemahşerî'nin *tefâvütü* tahlil ederken seçtiği bazı kavramlar ön plana çıkmaktadır. Bunlar, *tenâsüb*, *mülâ'eme*, *tenâşüf*, *istivâ*, *istikâme*, *ihtilâf*, *ıdtırâb* ve *tenâküd*dur. *Tenâsüb*, *mülâ'eme* ve *tenâşüf* kelimeleri, varlık ve olaylardaki insicam, ahenk, uyum ve düzeni; *ihtilâf*, *ıdtırâb* ve *tenâküd* ise uyumsuzluk, ahenksizlik, çelişki ve düzensizliği gösterir. Zemahşerî, *istivâ* ve *istikâme* kavramlarıyla, yaratılıştaki âhenk ve uyum sonucunda ortaya çıkan eşitlik ve simetrik sisteme dikkat çeker.

Mezkûr âyette geçen *tefâvüt* Zemahşerî'den önce, *teferruk* “تفرق/dağılma”, *halel* “خلل/çatlak”, ‘ayb’ “عیب/kusur”, *ıdtırâb* “اضطراب/düzensizlik”, *tebâyün* “تباين/açıklık” i’ vicâc “اعوجاج/eğrilik” *ihtilâf* “اختلاف/çelişki” kelimeleriyle açıklanmıştır.<sup>93</sup> Zemahşerî *tefâvüt*ün mezkûr anlamlarını, “عَدَمُ التَّنَاسُبِ” tanımıyla birleştirmiştir. *Tenâsüb* Türkçede denge, ahenk, uyum ve orantıdır. Âyette “الرَّحْمَنُ خَلَقَ / *Allah'ın yaratış*” ifadesi, Allah'ın tekvin sıfatına işaret etmektedir. Kâinatta her şey göze hitap edecek tarzda kusursuz yaratılmıştır. *Tefâvüt*ün türediği fevt kökünde acelecilik, bir an önce olsun bitsin ve öne geçme gibi anlamlar vardır. Bu yönüyle *tefâvüt*, düşüncesizliğin ve aceleciliğin sonucunda ortaya çıkan kusur, dengesizlik ve âhenksizlik olarak görülebilir.

Âyette, “تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَنَاسُبٍ” ifadesinde olduğu gibi olumlu cümle ile uyumun görülmesinin esas alınması yerine, “مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ” ve “فُطُورٍ” ifadeleriyle uyumsuzluğun ve bozukluğun ön plana çıkarması, iki sebebe bağlanabilir. Birincisi, olumsuzluğun daha kolay fark edilir olması, ikincisi ise yaratılıştaki kusur nefyinin Allah'ın Bârî' isminin bir özelliği olduğunun anlaşılmasını sağlamaktır. Bârî', maddesi ve örneği olmadan yaratan anlamına geldiği gibi, aynı zamanda birçok açıdan farklı özellikler taşıyan kâinatın bütün parçalarını âhenksizlikten ve düzensizlikten uzak olarak yaratan anlamına da gelir. Zemahşerî Bakara suresinin tefsirinde Bârî', *tefâvüt* ilişkisini “الْبَارِئُ هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْخَلْقَ بَرِيئًا مِنَ التَّفَاوُتِ” *varlığı her türlü âhenksizlikten uzak olarak yaratandır*” tanımlamasıyla kurar.<sup>94</sup> Allah'ın yedi kat göğü ahenksizlikten uzak yaratması, O'un yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu (tenzih) göstermektedir. İnsandan iki kere dönüp âhekle yaratılan gökyüzündeki sanat eserine bakmasının istenmesi, kusur arama amacıyla olanlara teftiş ve kontrol izni manasında düşünülebilir.

<sup>93</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 9/356; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6/7; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.d. (Riyad: Dâru'Tayyibe, 1417/1997), 8/176.

<sup>94</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/140.

Âyette geçen *fuṭūr* فُطُور sanat eserindeki bozukluk, çatlak ve gözü tırmalayan bir kusurdur. *Fuṭūr*, günümüzün terminolojisiyle “mühendislik hatası” olarak tanımlanabilir. Neml suresinde geçen *صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَعَنَا كُلَّ شَيْءٍ* “her şeyi kusursuz yapan Allah’ın yapmasıdır bu”<sup>95</sup> âyeti de evrendeki kusursuz düzene ve ahenge işaret etmektedir. Zemahşerî âyetteki *itkânı* (mükemmel yapma) hem eşyanın yaratılışı hem de iyiliğe sevapla kötülüğü cezayla karşılık verme anlamında yorumlar. Tâhâ suresinde Yüce Allah, Hz. Musa’nın diliyle kendisini *رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى* “Rabbimiz, her varlığa asli hüviyetini veren sonra da yaratılış amacına göre hareket etmesini sağlayanıdır.” şekilde tanımlıyor.<sup>96</sup> Zemahşerî bu âyeti “her şeye, bağlı olduğu menfaate uygun şekil ve biçim veren” manasında yorumlar.<sup>97</sup> Bu âyetler çerçevesinde *münâsebet* (âhenk) ve *fuṭūr* (kusur) kavramları birlikte değerlendirildiğinde kusursuz yaratmanın amaçların ve bedellerinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Kusursuz yaratmanın birinci amacı, yaratana kolayca fark edip tanımaktır. Kusursuz olarak bir işi yapmak en zor olan şeylerdendir. Göklerin ve yerin yaratılışı insanın yaratılışından daha muazzam bir hadise olduğu için inşası en zor varlık alanlarından biridir.

Âyette geçen *هَلْ تَرَىٰ، فَارْجِعِ الْبَصَرَ، مَا تَرَىٰ* ifadelerin muhatabı, başta Peygamber Efendimiz, sahâbîler ve Mekke müşrikleri olmak üzere tüm insanlardır. Âyette gökyüzündeki sanat harikalarına ve bu harikaları gören gözlere yer verilmesi, sanatın kaynağına işaret etmektedir. Allah’ın yarattığı her şey bizzat güzeldir. Çünkü Allah’ın yarattığı her şeyde mutlaka bir estetik güzellik vardır. Estetik güzelliğin, bizzat sanat eserinin kendisinde olması ya da kendisinden kaynaklanması objektif sanat anlayışını yansıtır.<sup>98</sup> Âyette bu güzelliğin keşfi için göz kontrolünün yapılmasının talep edilmesi ve akabinde gözden olumlu onay alması, insanın kainattaki güzellikleri görebilen bir kabiliyette yaratıldığını da göstermektedir. Âyette, gökler alemi özelinde kainattaki dengenin insan gözünden tasdikinin insan söylemiyle değil de Allah nazarından ifadelendirilmesi, bütün görsellerin insan için özel olarak tezyin edilip tasarlandığına bir delildir. Bu durum, insanın bakış zaviyesinden kainattaki her şeyin simetrik ölçülere göre yaratıldığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

*Tefâvüt*ün nefyinin hem Allah hem de insan tarafından tasdik edilmesi, insanın aklıyla yaratıcıyı bulabilecek kabiliyette yaratıldığı ve inkarın hiçbir surette geçerli mazeretinin olmayacağını gösterir. Evrendeki kusursuz uyum, insicam ve estetik bütünlük, insanın varoluş gayesini hatırlamasında ve sürekli canlı tutulmasında önemli bir faktördür. Yüce Allah insanın yaşamını sürdürmesi

<sup>95</sup> en-Neml 27/88.

<sup>96</sup> Tâhâ 20/50.

<sup>97</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/67.

<sup>98</sup> İsmail Güllük, *İslam ve Sinema: Sinemanın Fıkah Dili* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 30.

için nasıl güzel bir ortam hazırladıysa aynı şekilde onlardan da güzel davranışlarda bulunmalarını beklemektedir. İki güzellik bütünleştiğinde, insan saâdet-i dâreyi hak edecektir.

*Tefâvüt* kavramı birçok mealde “uyumsuzluk, nizamsızlık, düzensizlik, uygunsuzluk, çelişki ve uygunsuzluk, aksaklık, uyuşmazlık, aykırılık, çelişme” ifadeleriyle tercüme edilmiştir. *Tefâvüt*, Zemahşerî’nin tahlilleri çerçevesinde “ahensizlik, dengesizlik ve orantısızlık” ifadeleriyle tercüme edilebilir. Tahliller çerçevesinde âyet ayrıca “*Yedi göğü birbiriyle uyumlu (simetrik) biçimde yaratan O’dur. Rahmânın yaratışında hiçbir ahensizlik (simetrik olmayan hiçbir şey) göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir kusur görebiliyor musun?*” şeklinde tercüme edilebilir. *Tefâvüt* kelimesinin geçtiği cümle “*Rahmânın yaratışında ve kurduğu sistemde, bütün içerisindeki parçalarda abengi bozacak gözden kaçırılmış en ufak bir detay göremezsin*” manasında da tefsiri tercüme yapılabilir.

### Sonuç

Zemahşerî *Keşşâf*’ta Kur’ân kelimelerini tanımlarken bazı kelimelerin tanımında *hakikat* ve *asıl* vurgusu yapmaktadır. Bu vurgu bazen âyette kastedilen manayı ortaya çıkarmak bazen mananın özünü vermek bazen de tercih edilen manayı ön plana çıkarmak için yapılmıştır. Zemahşerî’nin kelimelerin izahında kullandığı *hakikat* ile *asıl* tanımlaması, aynı anlama gelmektedir. *Asıl* vurgusu yaptığı tanımlamalarda duruma göre kelimenin lügavî, kök ve mihver anlamına da dikkat çekmektedir.

Zemahşerî, Kur’ân kelimelerini açıklarken genel-geçer sabitleşmiş tanımlar yapmak yerine, âyette kastedilen manayı ortaya çıkarmada fayda sağlayacak tanımlamalar yapar. O, kavram tahlillerinde tefsir geleneğinde ve lügatlerde yer alan yaygın tanımlamaların dışına çıkarak verilmek istenen mesaja odaklanır. Lügat tahlillerinin bir kısmı özgün bir kısmı da daha önceki dilciler ve müfessirler tarafından yapılan izahlar olduğu gözlemlenmiştir.

Zemahşerî kelime tanımlamaları yaptıktan sonra âyetin manasını ortaya çıkarmak için soru-cevap yöntemiyle kendi sorduğu soruya kendisi cevap verdiği gibi hiçbir açıklama yapmaksızın bıraktığı da olur. Diğer bir anlatımla, âyetin yorumu, kelime tanımlamalarının içerisine yerleştirilmiştir. Bu yönüyle kelime tahlillerini iyi anlamak, âyetteki mananın ve mesajın ortaya çıkarılmasında önemli rol oynar.

Zemahşerî’nin dil izahatlarında lügat ve tefsir kaynaklarının yanında önemli ölçüde garîbü’l-Kur’ân ve garîbü’l-hadîs edebiyatından faydalandığı tespit edilmiştir. Zemahşerî’nin dil tahlillerindeki derinliği bu alandaki müktesebatına dayanır. *Keşşâf*’taki bazı tanımlar, 516 yılında müellif tarafından telif edilen *el-Fâik fî garîbi’l-hadîs* isimli eseriyle benzerlik gösterir. Zemahşerî bazı Kur’ân

kelimelerini hem *el-Fâik*'te hem de *Keşşâf*'ta tanımlar. *el-Fâik*'ten 10 yıl sonra yazılmaya başlanan *Keşşâf*'ta bazı kelimelerin tahlillerinde daha özgün yaklaşımlar sergilenmiştir.

Zemahşerî, kelime tahlillerinde zaman zaman şiirlerden istişhâd getirmektedir. Bu istişhâtların amacı, sadece kelimenin cahiliye döneminde bilinir olduğunu ve nasıl kullanıldığını ortaya koymak değil, aynı zamanda şiirdeki mana ile âyetteki mana arasında bağlantı kurarak âyeti yorumlamaktır. Bu yönüyle Zemahşerî'nin dil, edebiyat ve şiirdeki etkinliği, kelime tahlillerinde açıkça ortaya çıkmaktadır.

Araştırmada incelenen sekiz kelimenin Zemahşerî tarafından *asıl* vurgusuyla ön plana çıkarılan anlamları şu şekildedir: Şallâ, *kalçaların hareket ettirilmesi*; nefis, *göz değmesi*; müzebzeb, *iki taraftan da kovulan, uzaklaştırılan/ defedilen ve böylece bir tarafta karar kılamayan*; ibsâl, *engel olmak*; tesrîb, *işkembenin üzerindeki yağ tabakasını ayırmak*; mütevessim, *bir şeyin alametinin ne anlama geldiğini öğreninceye kadar araştırmalarında derinleşen keskin bakışlı kimse*; vird, *suya yürüme*; tefâvüt, *âhenksizlik*.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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

### Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.d. Riyad: Dâru'tayyibe, 1417/1997.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsıruddin Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemu'l-iştikâkıyyu'l-mu'eşşal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed. *Şerhu'l-Mufaddalıyyât li'l-Mufaddal ed-Dabbî*. thk. Charles Yakûb Lyall. Beyrut: Matba'atü'l-âbâ' el-Yesû'ıyyîn, 1349/1930.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî & İbrâhîm Sâmerâî. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.
- Güllük, İsmail. *İslam ve Sinema: Sinemanın Fıkıh Dili*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Hafâcî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî: 'İnâyetü'l-Kâdî ve keifâyetü'r-Râdî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999/1419.
- İbn Düreyd, Ebubekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-ilm lil-melâyîn, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saâdat Mecdüddîn el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. Beyrut: Mektebetü'l-'ilmiyye, 1399/1979.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1383/1964.



- Kürâunneml, Ebü'l-Hasen Alî el-Hünâî. *el-Münecced fi'l-luğa*. thk. Ahmed Muhtar Ömer & Dâhî Abdulkakî. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1409/1988.
- Ma' mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1381/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fününi 'ulûmihî*. İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 1429/2008.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmî'âtu Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988.
- Okşar, Yusuf. "Muhammed B. Eşref Es-Semerkindî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevni Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 423-444.
- Okşar, Yusuf. "Şemsüddin Muhammed B. Eşref Es-Semerkindî'de Nefis Ve Marifetullah". *Turkish Studies* 13/9 (2018), 175-194.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin. *Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrâhîm & Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Mahmut Matracî. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *ed-Dürri'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.

Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Sıcak, Ahmet Sait & Çalışkan, Necmettin. “Müfessirin Özellikleri Bağlamında “İnsân-ı Kâmil” Anlayışı ve “Büyük Adam Sosyolojisi” Teorileri”. *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu Tam Metin Kitabı*. PDF: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018, 2/80-93.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli'l- Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Vikipedi, “Bağırtlakgiller”. Erişim: 28 Mayıs 2021. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ba%C4%9F%C4%B1rtlakgiller>

Yıldırım, Abdullah. “Vaz' İlmi”. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Zemahşerî, Ebu'l-Îsâ Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmiḍi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1407/1987.

Zemahşerî, Ebu'l-Îsâ Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer. *el-Fâik fî ğarîbi'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim & Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1391/1971.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)**

**Tefsir Geleneğinin Gökle Yerin İtaati ve Tesbihi Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme**  
*An Assesment on the Interpretation of the Tafsir Tradition about Obedience and Glorification  
of the Sky and the Earth*

**Nazife Vildan GÜLOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı  
Doctor lecturer, Kastamonu University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,  
Department of Qur'an Reading and Recitation Science  
Kastamonu, Turkey

[nguloglu@kastamonu.edu.tr](mailto:nguloglu@kastamonu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-7126-7691>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/09/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 14/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Güloğlu, Nazife Vildan. “Tefsir Geleneğinin Gökle Yerin İtaati ve Tesbihi  
Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*  
5/2 (Ekim/October 2021), 941-964.  
[https://doi.org/ 10.31121/tader.998841](https://doi.org/10.31121/tader.998841)

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Fussilet sûresinin 11. âyetinde bahsedildiğine göre gök ve yere itaat emredilmiş, onlar da bu emri yerine getirdiklerini beyan etmişlerdir. İsrâ sûresinin 44. âyetinde ise yedi gök, yer ve buralarda bulunan herkesin yüce Allah'ı tesbih ettiği ifade edilmektedir. Âyetlerde işaret edilen ve akıllı oldukları anlaşılan bazı varlıkların, itaat ve tesbihlerini anlamakta bir problem yoktur. Ancak insan gibi mükellef olmayan varlıklar için söz konusu olan bu itaat ve tesbihi nasıl anlamak gerekir? Zira emanetin göklere, yere ve dağlara teklif edildiğinden bahseden Ahzâb sûresindeki 72. âyete göre zikri geçen varlıklar, emaneti yüklenmekten çekinmişler, onun sorumluluğundan korkmuşlar ve nihayetinde onu, insan yüklenmiştir. Buna rağmen ilgili âyetler, niçin gök ile yerin itaatinden ve de tesbihinden bahsetmektedir? Bu makalenin amacı, bu varlıkların itaatini ve tesbihini ifade eden âyetlerin tefsir geleneğinde nasıl yorumlandığını tespit etmektir. Literatürde gök ile yerin itaat ve tesbihini birlikte değerlendiren özel bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bu çalışma, farklı te'vil yöntemleri kullanan bazı müfessirlerin bu sahadaki yorumlarını karşılaştırmalı olarak değerlendirmeyi hedeflemektedir. Çalışmanın bu yönüyle literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır. Çalışmada, Fussilet sûresinin 11. âyeti ile İsrâ sûresinin 44. âyeti merkeze alınmıştır. Çalışma sırasında öncelikle ilgili âyetlerin yorumlarıyla ilgili bazı klasik tefsirler taranmıştır. Müfessirlerin söz konusu âyetler hakkındaki izahları gruplandırılmak suretiyle karşılaştırmalı olarak sunulmuştur. Buna göre âlimler, gök ve yerin itaatini ve tesbihi hakkında mecaz ve hakikat olmak üzere iki tür anlayış sergilemişlerdir. Her iki âyetin, bağlam itibarıyla birbirlerine yakın birer pozisyonda olmaları da dikkat çekicidir. İkisi de müşriklerin yüce Allah'a karşı itaatsizliklerini ve iftiralarnı ifade eden tavır ve sözleri bağlamında, bütün varlıkların koşulsuz olarak yüce Allah'a itaat hâlinde olduğunu ve daima O'nu tesbih ettiklerini bildirme sadedinde gelmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Te'vil, İtaat, Tesbih, Gök, Yer.

## Abstract

As it is mentioned in the 11th verse of Surah Fuṣṣilat, the sky and the earth were ordered obedience, and they declared that they had carried out this order. It is stated that seven heavens, the earth and everyone there glorify the glorious Allah in the 44th verse of Surah al-Isrâ'. There is no problem in understanding the obedience and glorification of some creatures who are pointed out in the verses of the Qur'ân and are understood to be wise. Yet, how the obedience and glorification of the creatures who are not obliged like human beings should be understood? Likewise, according to the 72nd verse of Surah al-Ahzâb, which mentions that the trust had been offered to the heavens, the earth and the mountains, the aforesaid creatures abstained from undertaking the trust, they were afraid of the responsibility, and eventually it was undertaken by the human beings. Nevertheless, why the related verses mention the obedience and glorification of the heaven and the earth? The aim of this article is to identify how the verses that state the obedience and glorification of these creatures are interpreted in the tafsîr tradition. It is seen that there is not a special study that evaluates the obedience and glorification of the heaven and the earth together in literature. This study aims at comparatively assessing the interpretations of some mufasssirs (exegetes) in this field who use different tafsîr methods. It is expected that the study will contribute to the literature from this perspective. The study was conducted by taking the 11th verse of Surah Fuṣṣilat and 44th verse of Surah al-Isrâ' in the center. First of all, some classical tafsîrs about the interpretations of related verses were scanned during the study. The explanations of mufasssirs about the related verses were classified and comparatively presented. According to this classification, the scholars displayed two kinds of understanding about the obedience and tasbîh of the heaven and the earth as metaphor and reality. It is also striking that both verses are in positions that are close to each other as of context. Both verses state that all creatures obey definitively to the glorious Allah and always glorify Allah in the context of the attitudes and words of polytheists that state their disobedience against Allah and their slanders.

**Keywords:** Exegesis, Interpretation, Obedience, Glorification, Sky, Earth.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'de kâinat (eşya), Allah'ın güzel isimlerine ve zatına delâlet eden işaretler ve O'nun bir hikmet ve gayeyle yarattığı eserler olarak takdim edilmektedir. Hatta evrende her şey kendisinde var edilmiş kanunlar doğrultusunda harekette bulunduğu için, yani emr-i ilâhîye direkt

olarak itibâ etmesi sebebiyle tüm kâinat müslümandır. Diğer bir ifadeyle her şey, Allah'ın muradına teslimiyet göstermiştir. Bu nedenle Kur'ân'ın, bütün kâinata müslüman gözüyle baktığı, anlaşılacaktır.<sup>1</sup> Nitekim bir âyet-i kerîmede, göğün ve yerkürenin itaatinden bahsedilmektedir.<sup>2</sup> Başka bir âyette ise yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkesin yüce Allah'ı tesbih ettiği beyan edilmektedir.<sup>3</sup> Âyetlerde işaret edilen bazı varlıkların (مَنْ), itaat ve tesbihlerini anlamakta problem yoktur. Ancak söz konusu olan itaat ve tesbihi, insan gibi mükellef olmayan varlıklar için nasıl anlamak gerekir? Zira emanetin göklere, yere ve dağlara teklif edildiğinden bahseden âyete göre zikri geçen varlıklar, emaneti yüklenmekten çekinmişler, (sorumluluğundan) korkmuşlar ve nihayetinde onu, insan yüklenmiştir.<sup>4</sup>

Bu makalenin amacı; kâinatın itaatini ve tesbihini; özellikle de gökler, yer ve ikisi arasında bulunan ve mükellef olmadıkları anlaşılan varlıkların itaatini ve tesbihini ifade eden âyetlerin tefsir geleneğinde nasıl yorumlandığını tespit etmektir. Literatüre bakıldığında tesbih, secde gibi kavramların Kur'ân'da kullanımı ile ilgili semantik çalışmalar yapıldığı,<sup>5</sup> “bütün varlıkların, özellikle de akıl sahibi olmayan varlıkların tesbihinin müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı”<sup>6</sup> ve “nesnelere tesbihi bağlamında kâinatın şuuru”<sup>7</sup> gibi konuların ele alındığı görülmektedir. Bu çalışma ise farklı te'vil yöntemleri kullanan bazı müfessirlerin, gökle yerin itaati ve tesbihi bağlamında te'vildeki önceliklerini ve yorum farklılıklarını karşılaştırmalı olarak değerlendirmeyi hedeflemektedir. Çalışmanın kapsam ve metod yönüyle diğer çalışmalardan ayrıldığı görülmektedir ve literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Çalışma, “gök ve yerin itaatinden bahseden” Fussilet sûresinin 11. âyeti ile “yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkesin yüce Allah'ı tesbih ettiğini ifade eden” İsrâ sûresinin 44. âyeti merkeze alınarak yürütülecektir. Öncelikle ilgili âyetlerin nasıl yorumlandığına dair farklı kategorilerde sayılabilecek bazı tefsir klasikleri taranacaktır. Bunların başında rivayetlere ağırlık vermeleriyle öne çıkan Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr, dilbilimsel izahları bakımından önem arz eden Ferrâ (ö. 207/822), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Zeccâc (ö. 311/923), kelâmî konularla birlikte çok çeşitli hususlara

---

<sup>1</sup> Bk. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yay. 1999), 81-153.

<sup>2</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Şubat 2020), Fussilet 41/11.

<sup>3</sup> el-İsrâ 17/44.

<sup>4</sup> Bk. el-Ahzâb 33/72.

<sup>5</sup> Mesela bk. Songül Şimşek, *Kur'an'da Tesbih Kavramının Semantik Analizi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 1-80; Numan Çakır, *Kur'an-ı Kerim'de Secde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 1-153.

<sup>6</sup> Celil Kiraz, “Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah'ı Tesbih Etmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 309-342.

<sup>7</sup> Hayati Aydın, “Kur'ân'da Tesbih Bağlamında Kâinattaki Şuur”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2009), 1-20.

değindikleri görülen Mâtürîdî (ö. 333/944), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî gibi müfessirlerin eserleri yer almaktadır. Yine işârî yorumları ile âyetlere farklı bir bakış açısı sağlayan *Fütûhât-ı Mekkeyye*, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* ve *Râhu'l-beyân* gibi eserler de incelenecektir. Müfessirlerin söz konusu âyetler hakkındaki izahları gruplandırılarak karşılaştırmalı bir şekilde sunulacak, değerlendirme ise sonuç bölümünde yapılacaktır.

## 1. Eşyanın İtaat Etmesi

İtaat kelimesi, “boyun eğmek, itaat etmek” anlamında olan tva‘/طوع kökünden gelmektedir. Tav‘/طوع kelimesinin zıddı, kerh/كْرَه kelimesidir. Bu kelimenin, “ikrah yoluyla (yapmaya) zorlandığı şeylerde, kişiye dışarıdan erişen zahmeti, meşakkatı” ifade ettiği söylenmektedir. Aynı kökten kürh/كْرَه ise “kişinin kendi özünden gelen bir hoşlanmama, tikslenme” anlamındadır. Bu iki kelimenin aynı manada olduğu da belirtilmiştir. Bu durumda tav‘, “dışardan yapılan bir zorlamayla olmayan ve içten gelen bir itaati” ifade etmektedir. Taat ise tav‘ kelimesine benzemekle birlikte daha çok “emre uyma, itaat etme” anlamında kullanılmaktadır. Bu kökten tâi‘/طَاع , “itaat eden kimse” anlamında ism-i fâildir.<sup>8</sup>

Gök ve yerin itaatini en açık şekliyle ifade eden âyet, Mekkî bir sûre olan Fussilet sûresinde bulunmaktadır. Âyetin bulunduğu bağlamda, Kur’ân’dan yüz çevirip onu dinlemeyerek “Bizi çağırдыңın şeye karşı kalplerimiz kapalı, kulaklarımızda da bir ağırlık var. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır.” diyen müşriklerden bahsedilmekte<sup>9</sup> ve âdetta onlara, “Siz itaat etmiyorsunuz ama gök ve yer bile Allah’a itaat hâlinededir.” denilerek şöyle buyrulmaktadır:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ  
“Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik’ dediler.”<sup>10</sup>

İbn Abbas’ın (ö. 68/687-88) bu âyetin izahı sadedinde şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Yüce Allah göklere ‘Güneşimi, ayımı ve yıldızlarımı doğur!’ buyurdu. Yere ise ‘Nehirlerini yarıp çıkar, meyvelerini bitir!’ dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik!’ dediler.” İbn Abbas’tan gelen başka bir rivayete göre ise âyetteki “ائْتِيَا” ifadesi, “Verin!” anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Yani bu beyan, “Sizde

<sup>8</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), “tva”, 3/65; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıbâh: Tâcü'l-luğa ve sıbâhu'l-Arabiyye*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007), “tva”, 651; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, ts.), “tva”, “krh”, 529-530, 707.

<sup>9</sup> Fussilet 41/4-5.

<sup>10</sup> Fussilet 41/11.

<sup>11</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 24/98-99.

bulunan menfaat ve gıdaları isteyerek veya istemeksizin verin!” demektir.<sup>12</sup> Rivayetlerde gelen bu izahlarla birlikte müfessirler, âyetteki “أَنْبِيَا” emrinin, “yaratmak ve musahhar kılmak” anlamına geldiği veya “hakiki manada bir emir” olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>13</sup>

### **1.1. Hakikat Görüşü**

Yukarıda da işaret edildiği üzere, bir grup müfessir âyetteki emrin “sözün hakikati üzere bir emir” olduğu görüşündedirler. Mesela Mukâtil’e (ö. 150/767) göre bu âyette, göğe ve yeryüzüne “İtaatkâr olarak gelin de bana ibadet edin ve beni bilin!” denilmektedir. Allah, o ikisini yarattığı zaman onlara, şehvet ve lezzetlerin yanında sevap verilmek ve ikâb edilmek üzere itaati teklif etmiş; onlar ise korkudan bu teklifi kabul etmemişler, bunun üzerine Allah “Sevap veya ikâb endişesi olmaksızın Rabbinizi bilip zikretmeye gelin!” buyurmuştur. Onlar da “İtaat ederek geldik!” demişlerdir.<sup>14</sup>

İbn Kuteybe, dilde kavil/söylemek kelimesinin genel manada, cansız varlıklar için mecazi anlamda kullanıldığını belirtmektedir.<sup>15</sup> Bununla birlikte o, bazı âyetlerde ve hadislerde geçen bir kısım ifadelerin ilgili âyetteki beyanı, sadece “yaratmak” olarak yorumlamak gibi te’villeri tartışılır hâle getirdiğini ihsas ettirmektedir. Ona göre cehennem,<sup>16</sup> göğün ve yerin konuşmalarında hayret verici bir durum yoktur. Zira âyetlerde yüce Allah’ın derileri, elleri, ayakları konuştuğu ve dağları, kuşları tesbih etmeleri için musahhar kıldığı<sup>17</sup> anlatılmaktadır.<sup>18</sup> İbn Atiyye’nin (ö. 541/1147) de bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır. O, bu görüşte olanların, “gök ve yerin hakikaten konuştuklarını ve yüce Allah’ın onlarda konuşmalarını sağlayacak bir hayat ve idrak var ettiğini söylediklerini” beyan etmekte ve bu görüşü, onların konuşmasını mecaz olarak kabul eden görüşe göre daha güzel bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu anlayışı engelleyen bir durum söz konusu değildir. Hatta bu izah, ibret almayı daha çok sağlayan ve kudret-i ilâhîyi daha fazla izhar eden bir yapıyı haizdir.<sup>19</sup>

*et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*’de beyan edildiğine göre âyette onlar ma’dûm iken “قَالَتَا” şeklinde müennes olarak anılmışlardır. Allah onları canlı ve akıllı hâle getirince de “طَائِعِينَ” diye müzekker

<sup>12</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Dâru’l-Mizân, 1425-1427/2005-2007), 13/114.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 13/114.

<sup>14</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-‘Arabî, 1423/2002), 3/737; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 13/114.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Mektebetü Dâru’t-Türâs, 1393/1973), 110.

<sup>16</sup> Kâf 50/30.

<sup>17</sup> el-İsrâ 17/44; Sebe’ 34/10; Sâd 38/19.

<sup>18</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 113.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001), 5/7.



şekliyle beyan edilip akıllı varlıklar gibi cevap verdikleri ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Bursevî'ye göre bu izah, yüce Allah'ın yok olan gök ve yere, "İsteseniz de istemeseniz de gelin!" hitabını duyurduktan sonra "İsteyerek geldik!" cevabını vermeleri için kâmil bir kudretle onları konuşturduğuna işaret etmektedir.<sup>21</sup>

Râzî, âyette geçen muhaverenin hakikaten gerçekleştiği görüşünde olanların, bunun akla aykırı olmadığını savunduklarını belirtmekte ve bu konuda bazı deliller ileri sürdüklerini ifade etmektedir. Mesela âyetlere göre yüce Allah, dağlara Dâvûd'la (a.s) beraber tesbih etmelerini emretmektedir.<sup>22</sup> Yine âyetlerde Allah'ın dağa tecelli etmesi<sup>23</sup> ve O'nun elleri ve ayakları konuşturacağını bildirmesi<sup>24</sup> söz konusudur. Râzî'nin ilgili kimselerden naklettiğine göre bu görüşü destekleyen daha başka hususlar da vardır: Öncelikle bir mâni bulunmadıkça âyetlerin lafzını zahirine hamletmek gerekir. Ayrıca âyette geçen "isteyenler" ifadesi, akıllı ve bilen varlıklar için kullanılan bir çoğuldur. Allah'ın emaneti göklere, yere ve dağlara arz etmesinden bahseden âyet<sup>25</sup> de bu varlıkların, kendilerine mükellefiyet yöneltmesine uygun bir vaziyette Allah'ı bildiklerini göstermektedir. Bu delilleri yeterli bulmadığı anlaşılan Râzî, "ma'dûma hitabın caiz olmadığı" gerekçesiyle bu beyanla ilgili olarak hakikat anlayışını reddetmektedir.<sup>26</sup> Buna karşılık bazı âlimler, Allah'ın ma'dûma hitabının söz konusu olabileceği görüşündedirler. Mesela İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Allah'a nispet edilen kelâm ve kavlı/söz ifadelerinin farkından bahsederken bu konuya değinmiş; kavli, ma'dûmun işiteceği söz olarak değerlendirmiştir.<sup>27</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273), gök ve yerin hakikaten konuştuğu görüşünü, çoğunluğun görüşü olarak vermektedir. Onun naklettiğine göre müfessirlerin büyük bir kısmı, "Allah yerde ve gökte konuşma kabiliyeti yarattı. Onlar da Allah'ın iradesine uygun bir şekilde konuştular." demişlerdir. Hatta Ebû Nasr es-Seksekî, "Yerden Kâbe'nin bulunduğu yer, gökten de onun karşısındaki yer

<sup>20</sup> *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'nin Necmeddîn-i Dâye'ye (ö. 654/1256) aidiyetinde şüphe olmadığı belirtilmiştir. Bk. Mehmet Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasarruflî Tefsiri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 256; Buna rağmen onun, 2009 yılında yapılan baskısında Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nispet edildiği görülmektedir. Bk. Necmeddîn el-Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 1/1. Çalışmada bu neşir esas alınmakla birlikte zikri geçen ihtilaf dolayısıyla buradan sonra müellif belirtilmeyecektir. Bk. *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 5/254.

<sup>21</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Râbu'l-beyân* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1330/1911), 8/236.

<sup>22</sup> Sebe' 34/10.

<sup>23</sup> el-A'râf 7/143.

<sup>24</sup> Nûr 24/24.

<sup>25</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>26</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1401/1981), 27/109-110.

<sup>27</sup> Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikîyye ve'l-mülkîyye*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/43.

konuştu. Yüce Allah da haremini oraya koydu.” demiştir.<sup>28</sup> Tefsirde rivayeti esas almasıyla bilinen İbn Kesîr’in de ilgili âyette geçen muhavereyi hakikat olarak değerlendirenlere katıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, “bu sözleri yeryüzünden Kâ’be’nin bulunduğu yerin, gökyüzünden de bu yere tekabül eden mahallin söylediği” şeklinde bir görüş olduğunu, en doğrusunu Allah bilir, diyerek aktarmaktadır. Ayrıca Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728), “Allah’ın buyruğuna karşı gelselerdi, elbette Allah onlara acısını duyacakları bir azap ile azap ederdi.” dediğini nakletmektedir.<sup>29</sup>

Burada ilgili âyetin özellikle “طَائِعِينَ” şeklinde bitmesinin, müfessirlerin ilgisini çektiğini söylemek gerekir. Zira Arapça’da akıllı ve müzekker çoğullar için kullanılan bu ifade, zikri geçen âyette “gök ve yer” hakkında kullanılmıştır. Hâlbuki bu iki isim, Arapça’da müennes kabul edilen kelimeler arasındadır. “طَائِعِينَ” kelimesi, dilci bir müfessir olan Ferrâ’ya göre “gökler ve onların içindekiler (مَنْ)” anlamında bu şekilde beyan edilmiştir. O bu kullanımın, o ikisinin konuşmaları sebebiyle “adamlar” gibi kabul edilmelerinden de kaynaklanmış olabileceğini ifade etmektedir.<sup>30</sup> Taberî’ye göre ise bu kullanım, “أَتَيْنَا” kelimesindeki nûn ve elifin, gök ve yerin isimlerinden kinaye olması dolayısıyladır. Bazı dilciler ise kelimenin, “gökler, yer ve ikisi arasında bulunan kimseler” anlamında olduğu için böyle kullanıldığı görüşündedirler.<sup>31</sup> Zeccâc da bu durumun, onların akıllı ve temyiz edebilen varlıklar mesabesinde tutulmalarından kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>32</sup> Âyetteki “gök ve yerin”, “birçok gök ve birçok yer” anlamında olması dolayısıyla ve onların içlerinde olanları da ifade etmek üzere bu şekilde kullanıldığı da söylenmiştir.<sup>33</sup> Dikkat edilirse izahlar, iki noktada toplanmaktadır: Gök ve yerin, özellikle konuşmaları dolayısıyla akıllı varlıklar kategorisinde değerlendirilmesi ve onların içerisinde bulunanların da bu hükme dâhil edilmesi. Ayrıca tefsirlerde göze çarpan bir şey de “gök ve yerin içindekileri” ifade için Arapça’da akıllı varlıklar için kullanılan (مَنْ) kelimesini beyan etmeleridir ki bu muhtemelen diğer âyetlerdeki bu tarz kullanımlar sebebiyledir.<sup>34</sup> Mesela

<sup>28</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-abkâmi’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 18/397.

<sup>29</sup> İmâdüddîn Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mektebetü Evlâdi’ş-Şeyh li’t-Türâs, 1421/2000), 12/222.

<sup>30</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an*, nşr. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1433/2002), 2/311.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/98-99.

<sup>32</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an ve i’râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988), 4/381.

<sup>33</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 18/398.

<sup>34</sup> Mesela bk. Âl-i İmrân 3/83; er-Ra’d 13/15.

Meryem sûresinde “Göklerde ve yerde olan herkes (مَنْ) istisnasız, kul olarak Rahmân'a gelecektir.”<sup>35</sup> buyrulmak suretiyle göklerde ve yerde olan her şeyin hakikatinin Allah'ın mülkü ve kulu olduğu belirtilmektedir.

### 1.1. Mecaz Görüşü

Bu görüşe göre ilgili âyette mecazi bir anlatım vardır. Âyetteki “أَنْتَبِيَا” emri, “Allah, onları kendilerinde bulunan menfaat ve gıdaları ihraç etmeleri için yarattı yani bu tabiatta kıldı.” anlamına gelmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla bu emir, “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözüümüz sadece ‘Ol’ dememizdir. O da hemen oluverir.”<sup>37</sup> buyruğunda olduğu gibi Allah'ın onlara “Olun!” demesi gibidir. Bu durumda yüce Allah bu emri, onları yaratmadan önce söylemiştir.<sup>38</sup>

İbn Kuteybe, birçok âyette geçen ve Allah'a nispet edilen söz ve konuşmaları mecaz olarak değerlendiren kimselerin yukarıdaki âyet hakkında “Allah da demedi, gök ve yer de demediler, yok olan bir şeye nasıl hitap edilir? Burada söz konusu edilen; onları yaratması, onların da oluvmesidir.” dediklerini ifade etmektedir.<sup>39</sup> Onun, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ında eleştirel bir manada naklettiği anlaşılan bu tevcihi, Zemahşerî'nin ise tercih ettiği görülmektedir. İlgili âyetin tefsirinde Zemahşerî, “göğe ve yere gelmelerinin emredilip onların da bu emre uymalarını”, “Allah'ın onları yaratmayı murat etmesi, onların da buna karşı gelmeyip O'nun irade ettiği gibi vücuda gelmeleri” olarak değerlendirmektedir. Bu durumda gök ve yer, itaat edilen bir âmirin emri karşısında itaatkâr birer memur pozisyonundadırlar. Zemahşerî'ye göre bu, temsil diye de isimlendirilen bir mecaz türüdür. O, bu olayın bir hayal olmasının da caiz olduğunu belirtmektedir. “Bu durumda Allah Teâlâ göğe ve yere ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin!’ demiş, onlar da ‘İtaat ederek geldik, istemeyerek değil!’ diye cevap vermişlerdir ki bundan gaye, Allah'ın kudretinin varlıklardaki eserini tasvir etmektir; yoksa hitap ve cevabın gerçekleştiğini ifade etmek değildir.” demektedir.<sup>40</sup>

Râzî'nin ise konuya farklı bir açıdan baktığı görülmektedir. O, âyetteki “gelin” ifadesi “varlık âlemine gelme” manasında ise, onun zahiri üzere alınmaması gerektiğini düşünmektedir. Zira zikri geçen varlıklar, kendilerine emir verildiği zaman, mevcut olmuş olsalardı bu emir, “Ey mevcut, var ol!” demek olurdu ki bu söz konusu olamaz. Buna göre bu emir, kendilerine yöneltildiği

---

<sup>35</sup> Meryem, 19/93.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 13/114.

<sup>37</sup> en-Nahl 16/40.

<sup>38</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/172; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/397.

<sup>39</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 106.

<sup>40</sup> Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 965.

esnada onlar yoktular. Onlar var olmayınca da hitabı anlayamaz ve bilemezler. Bu sebeple onlara emir vermek uygun olmaz. Bu delil sebebiyle de âyette geçen ifade, zahiri üzere anlaşılmalıdır.<sup>41</sup> İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) ise *Râhu'l-beyân*'ında ilgili âyetteki anlatımı temsili olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre ilgili beyanlarda, ortada ne emreden ne emredilen olmadığı hâlde, Allah'ın iradesinin gök, yer ve içinde bulunanların var olmaları yönünde fiilen taalluk ettiğini ve bunun onlara nasıl tesir ettiğini gösteren temsili bir anlatım söz konusudur.<sup>42</sup>

Görüldüğü üzere Fussilet sûresindeki anlatım, müfessirler tarafından hakikat veya mecaz olmak üzere iki farklı mecrada değerlendirilmişse de nihayetinde gök ve yerin itaatlerini ve kayıtsız şartsız emre amade durumlarını ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî de cin ve insanların yaratılmasında olduğu gibi bütün âlemin Allah'a kulluk üzere yaratıldığını ilgili âyete atıfta bulunarak dile getirmektedir. Ona göre “*Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler.*” beyanında ise teklif (arz) söz konusudur. İbnü'l-Arabî, “(Bu beyanda) emir söz konusu olsaydı onlar, itaat edip emaneti yüklenirlerdi; onların cibilliyetinde isyan yoktur ve bu onlar için tasavvur dahi edilemez.” demektedir.<sup>43</sup>

Fussilet sûresinin 11. âyetinde söz konusu edilen bu muhavere, A'râf sûresinin 172. âyetinde bahsedilen Bezm-i Elest'i hatırlatmaktadır. A'râf sûresinde anlatıldığına göre yüce Allah, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkartmış, onları kendilerine şahit tutmuş ve onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” buyurmuştur. (Onlar da), “Evet, (buna) şahit olduk!” diye cevap vermişlerdir.<sup>44</sup> Fussilet sûresinde ise Allah'ın gök ile yere gelmelerini emretmesi, buna karşılık da onların ‘İsteyerek geldik!’ şeklindeki cevapları zikredilmektedir. Bu muhaverenin gök ile yerin yaratılmasından önce veya sonra gerçekleştiğiyle ilgili yorumlar bir tarafa bırakılırsa bu durum, Bezm-i Elest'teki sözleşme gibi değerlendirilebilir. Kur'ân'da gök ve yer, itaat halinde olmaları yanında bir de tesbihleri bakımından zikre değer bulunmuşlardır. Buradan sonra varlıkların tesbihi bağlamında özellikle gök ve yerin tesbihi konusu ele alınacaktır.

## **2. Eşyanın Tesbihi**

Tesbih, sbh/سبح kökünden tefîl babında bir mastardır. Sözlükte bu kelime, “suda ya da havada süratle gitmek, yüzmek” manalarına gelmektedir. Bu kök anlamından yola çıkarak İsfahânî'nin tesbihi, “Allah'ı ibadete süratle gitme” olarak izah ettiği görülmektedir. O, bu kelimenin

---

<sup>41</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/109-110.

<sup>42</sup> Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 8/236.

<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 1/185.

<sup>44</sup> el-A'râf 7/172.

“hayır iş yapma” ve dahi “şerri uzaklaştırma” ile ilgili kullanıldığını da belirtmektedir. Buna göre tesbih, “söz, fiil veya niyet şeklinde olabilen bütün ibadetleri” kapsadığı gibi “Allah’ın zâtına layık olmayan ve kötü olan ne varsa, hepsinden tenzih edilmesi, uzak kılınması” anlamına da gelmektedir.<sup>45</sup> Cürcânî (ö. 816/1413) ise tesbihi, “Allah’ı, imkân ve hudûs gibi eksikliklerden tenzih etmektedir.” diye tarif etmektedir.<sup>46</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de çok çeşitli varlıkların Allah’ı tesbih ettiğinden bahsedilmektedir.<sup>47</sup> İsrâ sûresinin 44. âyetinde ise gök-yer ve içindekilerin tesbihi söz konusu edilmektedir. İlgili âyette meâlen “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder. O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O, halîmdir, bağışlayıcıdır.*” buyrulmaktadır. Âyetin bulunduğu bağlama göre bu ifadelerde, müşriklerin Allah’a ortaklar koşmak ve kızları O’na nispet etmek gibi şeyler söylemelerinden dolayı, yüce Allah’ı tenzih sadedinde her şeyin O’nu tesbih ettiğinin beyan edildiği anlaşılmaktadır.<sup>48</sup> Zikri geçen âyette dikkat çeken en çarpıcı ifade ise “*Siz, onların tesbihini anlamazsınız!*” beyanıdır. Zira bu ifade, bahsedilen tesbihin herkes tarafından anlaşılabilen bir tesbih olduğunu vurgulamaktadır. İşte bu ifadeyi de dikkate aldıkları anlaşılabilir müfessirler, ilgili âyette her şeye izafe edilen tesbihi nasıl anlamak gerektiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları, âyetteki beyanın hakiki manada varlıkların tesbihini ifade ettiğini, bir kısmı da varlıkların Allah’ın birliğine delâlet etmeleri yoluyla Allah’ı tesbih etmiş olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>49</sup>

## 2.1. Hakikat Görüşü

Bu görüş, ilgili âyetlerdeki anlatımı hakiki manada değerlendirerek, varlıkların gerçekten kendilerine mahsus lisanları ile yüce Allah’ı tesbih ettikleri düşüncesine dayanmaktadır. Burada da genel itibariyle müfessirlerin iki kola ayrıldıkları görülmektedir. Onlardan bir kısmı, istisnasız her şeyin yüce Allah’ı tesbih ettiğini söylerken diğer bir kısmı ise sadece ruh/can taşıyan varlıkların O’nu tesbih ettiğini ifade etmektedir.

Vâhidî (ö. 468/1076) ise bu yorumla ilgili olarak şöyle demektedir: Bu durumda “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder.*”<sup>50</sup> beyanındaki tesbih, hakiki manadadır. Buna göre de

<sup>45</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/208-209; Cevherî, *Sihâb*, 469; İbn Fâris, *Mekâyisi'l-luga*, 3/125-126; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, ts.), 392-393.

<sup>46</sup> es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dârü'n-Nefâes, 1424/2003), 120-121.

<sup>47</sup> Mesela bk. er-Ra'd 13/13; el-İsrâ 17/44; en-Nûr 24/41; el-Haşr 59/24.

<sup>48</sup> Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/91-92; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/15.

<sup>49</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/282-283; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/245.

<sup>50</sup> Bk. el-İsrâ 17/44.

ifade, “Yedi gök ve yerler hakikaten Allah’ı tesbih ediyor, onların içerisinde bulunan melekler, cinler ve insanlar da tesbih ediyor.” anlamındadır. Burada beyan, tahsis ifade ediyor; zira şeytanlar ve puta tapanlar, hakiki manada Allah’ı tesbih etmezler. İlgili âyetteki “*O’nu öngü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.*”<sup>51</sup> ifadesi ise “hayvanlar ve bitkiler gibi diri olan, kendisinde ruh bulunan şeyler” veya “kapı gıcirtısına varıncaya kadar bütün mahlûkat” şeklinde iki türlü anlaşılmıştır.<sup>52</sup>

### **2.1.1. Her Şeyin Tesbihi**

Bu izaha göre, mutlak manada her şey yüce Allah’ı tesbih etmektedir. Taberî, Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) Hz. Peygamber’in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Size Hz. Nûh’un oğluna söylemeyi emrettiği bir sözü bildireyim mi? Nûh oğluna ey oğulcuğum sana “Sübhânallahi ve bi hamdihî” demeni emrederim, bil ki bu kelime, yaratılmışların duası ve tesbihidir; mahlûkat onunla rızıklanır. Zira Yüce Allah *‘Hiçbir şey yok ki O’nu tesbihde bulunmasın!’* buyurmuştur.”<sup>53</sup> Yine Taberî, İkrime’den (ö. 13/634) ilgili âyetin tefsiri olarak “Hiç kimse bineğini veya elbisesini ayıplamasın, çünkü her şey Allah’ı tesbih eder.” ve “Ağaç tesbih eder, direk tesbih eder.” ifadelerini nakletmektedir. Bu açıklamaları zikreden Taberî’nin âyette geçen “*Tesbihlerini anlamazsınız!*” beyanını ise “Sizin diliniz gibi bir dille tesbih etmeyen tesbihini anlamazsınız!” şeklinde izah ettiği görülmektedir.<sup>54</sup> Buna göre Taberî’nin mahlûkatın tesbihini, “farklı bir lisan ile tesbih” olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Sülemî (ö. 412/1021) sûfi görüşlerini derlediği *Hakâiku’t-tefsîr*’inde bu âyetin izahı sadedinde Ebû Osmân el-Mağribî’nin (ö. 373/983) şöyle dediğini nakletmektedir: “Varlıkların hepsi, farklı dillerle Allah’ı tesbih ederler. Fakat gönül kulağı açılmış rabbânî âlimler hariç, hiç kimse onların tesbihini işitemez ve anlayamaz.”<sup>55</sup>

Begavî (ö. 516/1122) ise Mücâhid’in (ö. 103/721) “Canlı olsun, ölü olsun ve hatta cansız (cemâd) olsun her şey Allah’ı tesbih eder. Onların tesbihi, ‘Sübhânallâhi ve bi hamdihî’dir.” dediğini nakletmektedir. Burada Begavî, dildilerin “akıllı varlıklar dışında gökler, yer, cemâdât ve hayvanların yapılarındaki hoşluk ve görünümelerindeki harikalık ile kendilerini yaratana delâlet etmek suretiyle tesbih ettiklerini, bu delâletin onların tesbihi hükmünde olduğunu” belirttiklerini ifade etmektedir.

<sup>51</sup> Bk. el-İsrâ 17/44.

<sup>52</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 13/344-345.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/92; İbn Kesîr de bu hadisi nakletmekle birlikte isnadında zaaf olduğunu ifade etmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/19.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/92-93.

<sup>55</sup> Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/390.



Bu görüşe karşılık Begavî'nin her şeyin Allah'ı tesbih ettiğine dair görüşün seleften nakledildiğini hatırlattığı ve “Bilesin ki Allah'ın cemâdât hakkında öyle bilgisi vardır ki başkası ona vakıf olamaz. İlmini, O'na havale etmek gerekir.” dediği görülmektedir.<sup>56</sup> Bu ifadelerinden hareketle Begavî'nin “delâlet tesbihi” şeklindeki görüşe pek sıcak bakmadığı söylenebilir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de âyetteki beyanı, mutlak manaya alanların bulunduğunu ve onlara göre “elbise, yemek ve kapı gıcirtısına varıncaya kadar her şeyin tesbih etmesinin söz konusu olduğunu” ifade etmektedir. Onun da beyan ettiğine göre bu görüşte olanlardan birisi de İbrâhîm en-Nehaî'dir (ö. 96/714).<sup>57</sup>

İlgili âyetin tefsiri ile ilgili olarak “her şeyin kendine yakışan bir nutuk ile tesbih ettiğini” beyan eden İbnü'l-Arabî ise “Eğer bu tesbihten kastedilen, hâl lisanı ile tesbih olsaydı âyetteki ‘*Siz onların tesbihini anlamazsınız!*’ ifadesinin bir anlamı olmazdı.” buyurmaktadır.<sup>58</sup> Yine onun, âyetteki “شَيْءٌ” kelimesinin nekre olmasından yola çıkarak “hayy/diri, akıllı ve tesbihini bilen varlıkların tesbih ettiğini” ve dolayısıyla “cemâdâtın da keşif ehline göre hayy olduğunu” beyan ettiği görülmektedir.<sup>59</sup> *Fütühât*'ında ruhların üç mertebede yaratıldığından bahseden İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in “Müezzine sesinin ulaştığı yaş kuru ne varsa şahitlik eder.”<sup>60</sup> ve Uhud dağı hakkında “Bu bizi seven, bizim de kendisini sevdiğimiz dağdır.”<sup>61</sup> gibi beyanlarda bulunmasının her şeyde hayat olduğuna ve onların Rablerini bildiğine delil teşkil ettiğini ifade etmektedir. İlgili yerde, “*İkisi de (gök ve yer), İsteyerek geldik dediler.*”<sup>62</sup> beyanını da hatırlatarak “Bu konuda herhangi bir rivayet olmasa da biz bunu keşif yoluyla bilmekteyiz.” ifadesini kullanmaktadır.<sup>63</sup>

*et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'de ilgili beyan, “Kâinatın zerrelere ve mahlukatın cüzleri Allah Teâlâ'yı (müşriklerin) söylediklerinden ve her türlü eksiklikten tenzih ederler. Ruhu olanlar Allah'ı lisanları ve lügatleriyle tesbih eder. Bu, akıl sahiplerinin anlayacağı türdendir. Cemâdât ise melekûtî bir lisan ile tesbih eder. Bilesin ki Allah, “*Her şeyin melekûtü kendi elinde olan Allah'ın şanı ne kadar yücedir!*”<sup>64</sup> buyruğunun gereğince varlıkların her zerresine bir melekût ihsan etmiştir. Melekût, varlıkların iç

<sup>56</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. M. Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1988), 5/96.

<sup>57</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesâr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. M. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 5/39; Ayrıca bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/246; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/96.

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, 1/96; 2/33.

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, 1/225, 374.

<sup>60</sup> Rivayetin kaynağı için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Salât”, 31.

<sup>61</sup> Rivayetin kaynağı için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Cihâd”, 74, “Enbiyâ”, 11, “Megâzî”, 27; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muwatta'*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2/889.

<sup>62</sup> Fussilet 41/11.

<sup>63</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, 5/55.

<sup>64</sup> Yâsîn 36/83.



yüzüdür ki o da ahirettir. Ahiret, canlıdır, cansız değildir. Zira yüce Allah “*Ahiret yurduna gelince, işte asıl bayat odur.*”<sup>65</sup> buyurmuştur. Bu delil ile varlıkların her bir zerresinin yaratıcısını tesbih edip öven melekûtî bir dili olduğu sabit olmuştur. İşte Peygamber’in (s.a.s) elindeki taşlar, bu lisanla konuşmuştur. Kıyamet gününde yeryüzü de bu lisanla konuşacaktır.<sup>66</sup> Kıyamet günü insanların cüzleri ve organları da bu dille şahitlikte bulunacak ve “*Her şeyi konuşuran Allah bizî de konuştu.*”<sup>67</sup> diyeceklerdir. Gökler ve yer, “*İtaat ederek geldik!*”<sup>68</sup> dediklerinde bu lisanla konuşmuşlardır.<sup>69</sup>

İbn Kesîr’e göre de ilgili âyetteki tesbihin, “insanların diline benzemeyen bir şekilde bütün hayvan, bitki ve cansızlar için söz konusu olması” en meşhur izahtır. Onun tefsirinde bu yoruma kaynaklık eden rivayetleri, bazı değerlendirmelerle aktardığı görülmektedir. Mesela o, İbn Mes’ûd’un (ö. 32/652-53) “Yendiği sırada yemeğin tesbihini duyardık.” şeklindeki sözünü, bu görüşe delil olarak zikretmektedir.<sup>70</sup> Yine İbrâhîm en-Nehaî’nin “Yemek, tesbih eder.” dediğini nakletmekte ve bu yoruma Hac sûresinin 18. âyetinin şahitlik ettiğini belirtmektedir.<sup>71</sup> O, Ebû Zer el-Gıfârî’den (ö. 32/653) nakledilen bir rivayete göre ise Peygamber’in (s.a.s.) avucuna aldığı çakıl taşlarının, arı vızıltısına benzer bir tarzda tesbihlerinin duyulduğunu belirtmekte<sup>72</sup> ve hatta bu tür bir hadisenin Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman’ın (ö. 35/656) ellerinde de gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>73</sup>

Bursevî’nin de bu âyet-i kerîme ile ilgili hakikat anlayışını benimsediği ve hatta her şeyin kayıtsız tesbih ettiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, bu âyetin tefsirinde “Cemâdın konuşması teslim edilirse, onun tesbihinin de teslim edilmesi gerekir.” diyerek cansız varlıkların konuştuğuna dair bazı rivayetleri nakletmektedir. Bunlardan biri olarak aktardığı Peygamber (s.a.s.) ile hurma kütüğü arasında cereyan eden pek meşhur hadiseyi<sup>74</sup> zikrettikten sonra o, *Mesnevî*’de

<sup>65</sup> el-Ankebût 29/64.

<sup>66</sup> Bk. ez-Zilzâl 99/4.

<sup>67</sup> Fussilet 41/21.

<sup>68</sup> Fussilet 41/11.

<sup>69</sup> *et-Te’vîlâtü’n-Necmîyye*, 4/87; Bursevî, *Râbu’l-beyân*, 5/166.

<sup>70</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 9/16; Rivayet için bk. Buhârî, *el-Câmi’u’s-sabîh*, “Menâkıb”, 25; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1/460; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), “Menâkıb”, 6.

<sup>71</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 9/19; “*Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde ediyor; birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur...*” bk. el-Hac 22/18.

<sup>72</sup> Kaynağı için bk. Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-ensat*, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Muhsîni (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1415/1995), 4/245.

<sup>73</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 9/16.

<sup>74</sup> Câbir b. Abdullâh’ın rivayet ettiğine göre ensardan bir kadın Resûlullah’a (s.a.s.) “Ey Allah’ın elçisi! Benim marangoz bir oğlum var, sana üzerine oturacağın bir şey yaptırayım mı?” diye sordu. Allah’ın resulü, “İstersen yaptır!” buyurdu. Bunun üzerine kadın bir minber yaptırdı. Cuma günü olunca Peygamber (s.a.s.) yapılan minberin üzerine oturdu. Bu sırada Hz. Peygamber’in daha önce yanında hutbe okuduğu hurma kütüğü kendini çatlatacak derecede ses çıkarmaya başladı. Hz. Peygamber, hemen minberden indi ve onu tutup kucakladı. Kütük hâlâ susturulmaya

“Tanrı sıralarından nasibi olmayan bir kimse, cemâdın inlemesini nasıl tasdik eder?” denildiğini ifade etmektedir. Yine cemâdâtın tesbihinin mümteni‘ bir şey olmadığını, kâinatta bunun cari olduğunu, ancak harikulade şeyleri inkâr eden kimselerin bunu da inkâr ettiklerini bildirmektedir.<sup>75</sup>

### 2.1.2. Ruh Olanların Tesbihi

Bu konudaki ikinci görüş, “Ruhu olan varlıklar, Allah’ı tesbih eder.” şeklindedir. Bu anlayış, “Hayy/diri olan varlıklar Allah’ı tesbih eder.” diye de ifade edilmiştir. Taberî, Hasan-ı Basrî ve Yezid er-Rakkâşî’nin birlikte buldukları bir yemekte, kendilerine bir sini sunulduğunu, Yezid er-Rakkâşî’nin “Ey Ebû Saîd! Bu sini tesbih ediyor!” dediğini, Ebû Saîd’in ise “Evet, acı acı (مُرَّة) veya asaletli (مُرَّة) bir şekilde tesbih ediyordu.” diye mukabele ettiğini rivayet etmektedir.<sup>76</sup> Yine bu âyetteki “her şey” ifadesini, Dahhâk (ö. 105/723) ve Hasan-ı Basrî’nin “kendisinde ruh olan her şey” şeklinde açıkladıklarını, Katâde’nin (ö. 117/735) ise “Kendisinde ruh olan her şey tesbih eder, ağaç olsun veya başka bir şey olsun kendisinde ruh olan her şey.” dediğini aktarmaktadır.<sup>77</sup>

İbnü’l-Cevzî, bu anlayışa göre âyette geçen “her şey” ifadesinin, “her ruh sahibi, bitki veya ağaç olsun büyüyen/canlılık gösteren her şey” anlamına geldiğini belirtmektedir. O, bu izaha delil mahiyetinde İkrime’nin “Ağaç tesbih eder ancak direk tesbih etmez.” dediğini, Hasan-ı Basrî’nin ise “yemek sinisi” hakkında “(Önceden) tesbih ediyordu.” buyurduğunu nakletmektedir.<sup>78</sup> Tefsirinde İbnü’l-Cevzî’nin, âyetin izahıyla ilgili üçüncü bir görüş olarak “Hâli değişmeyen her şey Allah’ı tesbih eder, tabiatı değişen bir şeyin ise tesbihi kesilir.” şeklinde bir anlayıştan bahsettiği de görülmektedir. O, bu izaha delil olarak ise Mikdâm b. Ma’dîkerb’in “Sözgelimi toprak kurumadıkça tesbih eder, kuruyunca tesbihi terk eder. Yaprak ağaçta durdukça tesbih eder, dökülünce tesbihi bırakır; elbise yeni ve temiz olduğu sürece tesbih eder, kirlenince tesbihi terk eder.” dediğini nakletmektedir.<sup>79</sup> İbnü’l-Cevzî’nin üçüncü görüş olarak naklettiği bu izahın, nihayetinde “ruhu olan varlıkların, Allah’ı tesbih ettiği” şeklindeki görüşe yakın olduğu söylenebilir. Belki de bundan dolayı Begavî, böyle bir ayırımı gitmeden ilgili yerde aynı rivayeti nakletmektedir.<sup>80</sup>

çalışılan çocuk gibi hafif hafif inliyordu. Nihayet susunca (Allah’ın resulü) “O, daha önce dinlediği zikirler için ağladı.” buyurdular. bk. Buhârî, “Büyü”, 32; Ayrıca bk. Buhârî, “Cum’a”, 26; Menâkıb”, 25; Tirmîzî, “Cum’a”, 10; “Menâkıb”, 6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İkâmetü’s-salât”, 199.

<sup>75</sup> Bursevî, *Rûbu’l-beyân*, 5/163-164.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/92.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/92-93.

<sup>78</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5/39; Burada zikredilen İkrime’nin sözünü, Begavî aynı şekilde nakletmiştir. Bk. Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 5/96; Taberî ve İbn Kesîr ise “Ağaç tesbih eder, direk tesbih eder.” şeklinde rivayet etmişlerdir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/92; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 9/19.

<sup>79</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5/39.

<sup>80</sup> Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 5/96.

Tabii burada bahsedilen ruh nedir? Bu durum tam net olmamakla birlikte, bazı izahlarda da ifade edildiği üzere muhtemelen “eşyanın yapısı bozulmamış hâli”, ilgili rivayetlerde “canlı” veya “ruh sahibi” olarak ifade edilmek istenmiştir. Begavî'nin Mikdâm b. Ma'dîkerb'den naklettiği “Toprak kurumadıkça, yaban şalgamı yerinden koparılmadıkça, su aktığı sürece, vahşi hayvanlar ve kuşlar ses çıkardıkları müddetçe tesbih eder aksi takdirde tesbihi keserler.”<sup>81</sup> şeklindeki beyanı da bu hususa dikkat çekmektedir. Bu sözde açıkça “toprak, yaban şalgamı, su ve hayvan” gibi canlılık açısından çeşitli kategorilerde gösterilebilecek varlıkların, kendilerine göre canlılıklarını gösterme özellikleri (ıslaklık, yeşillik, hareket ve ses gibi) devam ettiği sürece tesbih ettikleri vurgulanmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin üçüncü görüş olarak naklettiği izahı, hayvan bitki gibi varlıklarla cemâdâtın arasını ayırmak maksadıyla serdetmiş olması da mümkündür. Bu durumda o, bazı müfessirler tarafından “hayvan ve bitkinin ruh sahibi olarak, cemâdâtın ise bu yapının altında” görüldüğünü anlatmak istemiş olabilir. Nitekim o, “Konuşmayan canlıların çıkardıkları sesler ile ya da kendilerini yaratana delâletleri ile tesbih etmeleri mümkündür. Cemâdâtın tesbihi ise üç şekilde yorumlanmıştır: Ya sadece Allah tarafından malum olan tesbihleri vardır ya onların Allah'a karşı itaatleri tesbihleridir ya da kendilerini var edene delâletleri onların tesbihidir.”<sup>82</sup> açıklamasıyla bu yöndeki ayırma dikkat çekmiştir.

İbn Kesîr bu ikinci izahı, “Ruhu olduğu müddetçe hayvan, bitki gibi varlıklar, Allah'ı tesbih eder.” şeklinde ifade etmektedir.<sup>83</sup> O, bu görüşle ilgili olarak Taberî'nin naklettiği izahları aktardıktan sonra “sofranın tesbihi” ile ilgili Hasan-ı Basrî'nin ifadeleri hakkında şunları söylemektedir: “Sini, ahşap bir sofradır. Sanki Hasan-ı Basrî, ‘O yeşil ve diri olduğu zaman tesbih ediyordu, kesilip kuru bir odun olunca tesbihi kesildi.’ demek istemiştir. Ona göre bu izaha, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği şu rivayet de uygun düşmektedir: Hz. Peygamber iki kabre uğradı ve bunların sahiplerinin azap gördüklerini ama bunun büyük bir şeyden kaynaklanmadığını, haber verdi. Biri, idrardan sakınmıyordu. İkincisi, kovculuk yapıyordu. Sonra Hz. Peygamber yaş bir hurma dalı aldı, onu ikiye ayırdı ve her birini bir kabre dikti. Bunun ardından şöyle buyurdu: ‘Umulur ki bu iki dal kurumadıkları müddetçe onların azabı hafifletilir.’<sup>84</sup> İbn Kesîr'in beyanına göre bazı âlimler, Hz. Peygamber'in ilgili rivayette “kurumadıkça”, buyurmasından yola çıkarak “Çünkü o iki dal yeşil oldukları sürece tesbih ederler, kurdukları zaman ise tesbihleri kesilir.” demişlerdir.<sup>85</sup> Burada

---

<sup>81</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/96.

<sup>82</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/40.

<sup>83</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/19.

<sup>84</sup> Rivayet için bk. Buhârî, “Vudû”, 57, 59; “Cenâiz”, 81, 88; “Edeb”, 46, 49; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi' u's-sabîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Tahâret”, 291; Tirmizî, “Tahâret”, 53.

<sup>85</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/20.

görüldüğü üzere İbn Kesîr, hayvan ve bitki gibi canlılık emaresi gösteren varlıkların tesbihini, “ruhu olan varlıkların tesbihi” olarak anlamış, bu türde olmayan yani cemâdât konumunda olan varlıkların ise bu görüşe göre tesbih etmediklerini belirtmek istemiştir. Ancak kendisi, önceden de ifade edildiği üzere, ilgili âyetteki tesbihin “bütün hayvan, bitki ve cansızlar için söz konusu olması” izahını en meşhur görüş olarak değerlendirmiştir ki buradan hareketle onun, o izahı daha çok benimsediği söylenebilir.<sup>86</sup>

## 2.2. Mecaz Görüşü

Müfessirlerden bazıları, çeşitli varlıkların tesbihinden bahseden İsrâ sûresinin 44. âyetini mecazi olarak yorumlamışlar ve burada zikredilen tesbihten muradın, hâl ve delâlet tesbihi olduğunu ifade etmişlerdir.

Zeccâc’ın beyan ettiğine göre “Bu görüşte olanlar, “*Hiçbir şey yoktur ki Allah’ı tesbih etmesin.*”<sup>87</sup> ifadesini, “Hiçbir şey yoktur ki onda kendisini Allah’ın yarattığına dair delil olmasın ve o şey, yaratının hikmet sahibi olup kusurlardan beri bulunduğunu göstermesin.” diye izah etmektedirler.<sup>88</sup> Mâtürîdî de bu görüşü şu şekilde ifade etmektedir: Yüce Allah, gökleri, yeri ve ilgili âyette bahsettiği diğer şeyleri yaratmasıyla onları kendi vahdaniyet ve ulûhiyetine işaret kılmış, kendisinin ortağı ve benzeri olmadığına dair de onları tanık yapmıştır. Bu durumda ruh sahibi olsun olmasın her şey, yüce Allah’ın yarattığı bir varlık olarak O’nun birliğine delâlet etmek suretiyle O’nu tesbih etmiş sayılmaktadır. İlgili âyet böyle anlaşıldığı takdirde onda geçen “*Tesbihlerini anlamazsınız!*” beyanı, kâfirlere yönelik olmaktadır ki âyetin sibâkı da burada bahsedilen kimselerin kâfirler olmasını gerektirmektedir. Zira müslümanlar, varlıkların bu türdeki tesbihlerini anlamaktadırlar.<sup>89</sup> Mâverdî de bu tesbih türünü şu şekilde ifade etmektedir: “(Yüce Allah’ın) sanatının incelikleri ve kudretinin eşsizliği bir şeyde izhar olur da halk benzerini yapmaktan aciz kalır. İşte bu şey zorunlu olarak, onu göreni Allah’ı tesbih ve takdis etmeye sevk eder.”<sup>90</sup>

Zemahşerî de ilgili âyette murat edilen tesbihin hâl lisanıyla olan bir tesbih olduğunu ifade etmektedir. Ona göre âyette zikredilen varlıklar; kendilerini var edene, O’nun kudret ve hikmetine delâlet etmek suretiyle hâl lisanı ile tesbih etmektedirler ve O’nu ortak ve daha başka kendisine layık olmayan şeylerden tenzih etmektedirler. “Bu tesbih, anlaşılabilir bir tesbihtir. Hâlbuki âyette ‘*Siz onların tesbihlerini anlamazsınız!*’ buyruluyor.” şeklinde bir çıkışa “buradaki hitabın müşrikler için olduğunu”

---

<sup>86</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’ân*, 9/16.

<sup>87</sup> Bk. el-İsrâ 17/44.

<sup>88</sup> Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, 3/242.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 8/282-283.

<sup>90</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/246.

söyleyerek cevap veren Zemahşerî, “Zira onlar, ‘göklerin ve yerin yaratıcısının kim olduğu’ sorusuna, ‘Allah!’ diye cevap verseler de O’na ortaklar koşuyorlar, bu durumda bakmamış ve ikrar etmemiş gibi oluyorlar. Çünkü doğru bakış ve gerçek ikrarın neticesi, onların farklı bir durumda olmalarını gerektirirdi. Şimdiki hâliyle onlar, tesbihi anlamamış ve (varlıkların) yaratana delâletini kavramamışlardır.” izahını yapmaktadır. “(İlgili âyette) göklerde ve yerde bulunan melekler, insanlar ve cinler gibi hakikaten Allah’ı tesbih edenler de gökler ve yere atfedilerek kullanılmış, bu nasıl yorumlanır?” şeklinde bir soruya ise “Mecazi tesbih, bu âyette zikredilenlerin hepsi için geçerlidir. Zira bu şekilde anlaşılmadığı takdirde aynı anda bir beyan, hem hakikat hem de mecaz manasına alınmış olur.” diye yanıt vermektedir.<sup>91</sup>

Râzî’nin de bu konuda Zemahşerî gibi düşündüğü görülmektedir. O, mükellef canlıların Allah’ı “sözlü” veya “hâlleriyle delâlet etmek suretiyle” iki yolla tesbih ettiklerini, hayvanlar gibi mükellef olmayan ve cemâdât gibi diri bulunmayan varlıkların ise ancak “delâlet yoluyla” Allah’ı tesbih etmelerinin söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre lisan ile tesbih; ancak fehmetmek, bilmek ve konuşmakla mümkündür. Bu özelliklerin ise cansızlar için düşünülmesi söz konusu değildir. Cansızların da bilen ve konuşan varlıklar olabileceklerini söylemek, Allah’ın âlim ve kâdir olmasından yola çıkarak O’nun hayy olduğunu bilme kapısını kapatır. Hâlbuki Allah’ın hayy olduğunu bilmemek küfürdür.<sup>92</sup> Râzî’ye göre özellikle İsrâ sûresinin 44. âyetinde geçen tesbihin delâlet mahiyetinde olduğunu gösteren bir kanıt da âyetin “O, *halîmdir, gafûrdur.*” şeklinde bitmesidir. Bu tesbihin anlaşılması, büyük bir suç olduğu için âyet böyle bitmiştir. Anlaşılması suç olan tesbih ise ancak delâlet yönüyle bir tesbih olabilir.<sup>93</sup> Bu âyet-i kerimede “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder.*” ifadesinde, tesbihin göklere ve yere izafe edildiği gibi oralarda bulunan mükelleflere de izafe edilmesi konusuna da değinen Râzî, öncelikle bunun açık olduğunu beyan etmektedir. Bununla birlikte cansızlar için kullanılan tesbihin ancak delâlet yönünde bir tesbih olabileceğinden hareketle, aynı cümlenin hem hakiki hem mecazi manaya alınmasının fıkıh usulüne göre batıl olması dolayısıyla bu âyette bahsedilen tesbihlerin tamamının mecazi anlama alınarak “delâlet yönünde bir tesbih” olarak yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir<sup>94</sup> ki bu izahın da Zemahşerî’nin izahları doğrultusunda yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>95</sup>

Râzî, ilgili âyetteki tesbihin “anlaşılmayan bir tesbih” olması gerekçesiyle “delâlet mahiyetinde bir tesbih olmadığını” söylemeyi de doğru görmemektedir. Onun bu iddia karşısında

---

<sup>91</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 599.

<sup>92</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 20/219.

<sup>93</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 20/221.

<sup>94</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 20/221.

<sup>95</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 599.

verdiği şu cevap da orijinaldir: Mesela bir elma, çok sayıda cüzlerden meydana gelmiştir. Bu cüzlerin her biri, Allah'ın var olduğuna, tek başına tam bir delildir. Onlardan her bir parçanın tat, renk, koku ve mekân tutma gibi kendilerine mahsus sıfatları bulunmaktadır. O cüzlere bu sıfatların verilmesi, ancak kâdir ve hakîm olanın tahsisiyle olmuştur. Bu anlaşıldığında, o elmanın parçalarının her birinin Allah'ın var olduğuna kâmil bir delil ve hatta tek bir cüzde bulunan o niteliklerin de yine Allah'ın vücuduna kâmil birer delil olduğu açığa çıkar. Bununla beraber ne o cüzlerin sayısı ne de onlarda bulunan vasıfların hepsi bilinmemektedir. İşte bu sebeple yüce Allah, ‘*Siz onların tesbihlerini anlamazsınız!*’ buyurmuştur. Bundan başka kâfirlerin, tanrının varlığını dilleriyle ikrar etmelerine karşılık deliller hakkında düşünmemeleri veya O'nun kemâl-i kudretini bilmemeleri de kendilerine bu hitabın yapılmasının sebepleri arasında sayılabilir.<sup>96</sup> Râzî, cemâdâtın ve hayvanların Allah'ı bizzat lisanları ile tesbih ettiklerini söyleyenlerin, “Cemâdât tesbih eder.” dedikleri halde “Hayvanlar kesilince tesbih etmez.” ve “Bir ağacın dalı kesildiği zaman tesbih etmez.” gibi sözlerini tutarsız bulmaktadır. Ona göre cansızların cansız olması, onların tesbihlerine engel olmuyorsa, dalın kırılması da onun tesbihine engel olmamalıdır. Aksi takdirde bu görüş zayıf demektir.<sup>97</sup> Benzeri izahları Nûr sûresinin 41. âyetinde de beyan eden Râzî, bu âyetteki “*Diş dişi kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini görmez misin?*”<sup>98</sup> ifadesinde yüce Allah'ın “kuşların uçuşunu kendisini tesbih etme olarak kabul ettiğini”, bunun da ilgili âyetlerdeki tesbihten muradın, sözlü tesbih değil de delâlet yönüyle bir tesbih olduğunu tekit ettiğini, belirtmektedir.<sup>99</sup>

Semerkandî (ö. 373/983) ise ilgili âyetteki tesbihin bu şekilde mecaz anlamına alınmasını seleften gelen izahlara uygun olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir.<sup>100</sup> Bursevî de bu yorumu, tek göz ve tek kulak sahibi zahir âlimlerinin görüşü olarak değerlendirmektedir.<sup>101</sup> Hâlbuki bizzat kendisi, Fussilet sûresinde bahsedilen “gök ve yere itaatın emredilmesi, onların da buna icabet etmeleri hadisesini”<sup>102</sup> temsîlî bir anlatım olarak değerlendirmişti.<sup>103</sup> Ancak onun ilgili yerde, “irâde-i sübhânînin gök ve yerin var olması yönünde fiilen taalluk etmesinin temsîlî bir anlatımı” şeklindeki izahı, muhtemelen o olayın ancak mecaz diliyle ifade edilebileceğini düşünmesiyle ilgilidir. Bu âyette ise tesbihin hakiki manaya alınması görüşünde olduğu ve hatta bu görüşe kapı açmayanları tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Bursevî'nin ilgili âyetin tefsirini Kâşânî'nin (ö. 736/1335)

<sup>96</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20/220.

<sup>97</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20/221.

<sup>98</sup> en-Nûr 24/41.

<sup>99</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/10.

<sup>100</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Muavvîd vd. (Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 2/270.

<sup>101</sup> Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 5/163.

<sup>102</sup> Fussilet 41/11.

<sup>103</sup> Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 8/236.



yorumları ile bitirdiği görülmektedir ki bu da ilginçtir. Zira Kâşânî de tasavvufî bir üslupla da olsa ilgili âyetteki tesbih ifadelerini “delâlet tesbihi” olarak şu şekilde izah etmektedir: “Her bir şeyin, başka birinde bulunmayan kendine mahsus bir özelliği vardır. O, kendinde bulunmayanı arzular ve ister. Kendinde olanı ise korur ve sever. Sanki o, kendine has özelliği izhar etmekle yüce Allah’ı ortaklardan tenzih eder ve hâl diliyle şöyle der: ‘O’nun beni bir kılması gibi ben de O’nun bir olduğunu ilan ediyorum.’... Eşyanın melekûtu hakkında az düşünmekten ve onlara kulak vermemekten dolayı “*Siç onların tesbihini anlamazsınız?*” Onların tesbihini ancak kalbi olan veya şahit olduğu halde kulak veren kimseler anlayabilir.”<sup>104</sup>

### **Sonuç**

Kur’ân-ı Kerîm’in en önemli özelliklerinden biri, gönderildiği peygamberin dolayısıyla toplumun dili üzere olmasıdır. Bu bakımdan Kur’ân’ın Arapça’daki kullanıma uygun olarak hakikat ve mecazı kullandığı görülür. Bu noktadan hareketle Fussilet sûresinin 11. âyeti ile İsrâ sûresinin 44. âyeti hakkında müfessirlerin beyan ettikleri görüşler de bu çerçevede, yani hakikat ve mecaz olmak üzere temelde iki anlayış şeklinde zuhur etmiştir. Aslında müfessirlerin bu izahları yapmalarında, Kur’ân’da mecazın varlığını kabul edip etmemelerinin de büyük etkisi vardır. Ancak bu saik, makalenin sınırları dolayısıyla burada gündeme getirilmemiştir. Konunun bu yönüyle ele alınması, ayrı bir araştırma olabilecek niteliktedir.

Bütün varlıkların kendilerini var eden bir yaratıcıya işaret etmeleri söz konusudur. Delâlet tesbihi de denilen bu yapı, akl-ı selîm olan herkes tarafından kabul edilen bir husustur. İsrâ sûresinin 44. âyetindeki tesbihin, rivayetler doğrultusunda hakikat olarak değerlendirilmesi de bu görüşe katılmaya mâni değildir. Nitekim İbn Kesîr, zikri geçen âyeti rivayetleri de naklederek hakiki anlamına yönelik olarak tefsir ettiği hâlde bu izahına “Her şeyde O’nun birliğine delâlet eden bir işaret vardır.” şiirini zikrederek başlamaktadır.<sup>105</sup>

Gerek Fussilet sûresinin 11. âyetinin gerekse İsrâ sûresinin 44. âyetinin buldukları bağlam açısından birbirlerine çok yakın birer pozisyon sergiledikleri görülmektedir. Zira her iki âyet de müşriklerin yüce Allah’a karşı itaatsizliklerinin ve iftiralılarının anlatıldığı bağlamlarda, zerreden Süreyya’ya bütün varlıkların Allah’a itaat hâlinde olduklarını ve devam üzere O’nu tesbih ettiklerini

---

<sup>104</sup> Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî, *Tefsîru İbni’l-‘Arabî* (b.y.: y.y., 1231/1816), 1/379; Bu eser, bazı yazmalarında *Te`vilâtü’l-Kur`ân* adıyla Abdürrezzâk b. Muhammed el-Kâşânî’ye nispet edilmiştir. Mesela bk. Abdürrezzâk b. Muhammed el-Kâşânî, *Te`vilâtü’l-Kur`ân* (Riyad: Kral Soud Üniversitesi, Yazmalar, 2437), 305a; Baskılarında ise yanlışlıkla İbnü’l-Arabî’ye nispet edildiği anlaşılmaktadır. Zira Bursevî de bu eserden yaptığı alıntılarını Kâşânî’ye nispet ederek nakletmektedir. Mesela bk. Bursevî, *Râhu’l-beyân*, 5/166-167; Bu sebeple bu makalede eserden yapılan alıntılar, metin içinde Kâşânî’ye nispet edilirken dipnotta kullanılan baskı esas alınmıştır.

<sup>105</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur`ân*, 9/15.



bildirmektedir. Bir bakıma Fussilet sûresinin 11. âyetinde dile getirilen muhavere, A'râf sûresinin 172. âyetinde bahsedilen Bezm-i Elest'i hatırlatmaktadır. Bu doğrultuda İsrâ sûresinin 44. âyetinde dile getirilen gök-yer ve içindekilerin yüce Allah'ı tesbih etmeleri hadisesi de bu sözleşmenin devamı ve tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu durumda ise ilgili âyetlerde gök ve yerin sözünde durması gibi insanların da Elest Bezmi'nde verdikleri sözü tutmaya davet edildikleri söylenebilir.

Özellikle Râzi'nin cansız varlıkların tesbihi ile ilgili rivayetleri, birbirleriyle çeliştikleri gerekçesiyle tutarsız bulması, dolayısıyla da bu sahadaki hakikat görüşünün zayıf olduğunu ifade etmesi çok da haklı görünmemektedir. Zira rivayetlerde bahsedilen varlıkların farklı boyutlarda veya farklı tesbih etme pozisyonlarında olmaları mümkündür ve ilgili âyette işaret edildiği üzere bunların tesbihlerinin herkes tarafından anlaşılabilmesi söz konusudur. Bir varlığın bulunduğu hâlin değişmesi ile tesbihinin sona ermesi, bulunduğu boyuttaki tesbihinin bitmesi olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte bir kimse, bir varlığın değişen boyutundaki tesbihini algılayamıyorken başka bir kimse bu tesbih türüne de muttali olabilir. Nitekim bu hususa, “varlıkların farklı dillerle Allah'ı tesbih ettikleri ve fakat bunun, ancak gönül kulağı açılmış rabbânî âlimler tarafından işitilip anlaşılacağı” şeklindeki izahlar da dikkat çekmektedir. Bir kimsenin herhangi bir olaya şahit olmaması veya bir duyguyu tecrübe etmemesi, o şeyin inkâr edilmesini gerekli kılmaz. Başka bir açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in elinde taşların tesbih etmesi, onun yanında yemeğin tesbihinin işitilmesi ve hurma kütüğünün Hz. Peygamber'e iştiağından inlemesi gibi hadiseler mucize olarak da değerlendirilebilir. Bu minval üzere Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın ellerinde taşların tesbih etmesi ve bazı zatların eşyanın tesbihine muttali olması gibi olaylar da birer keramet örneği olarak görülebilir. Ancak mucize ve kerametlerin yüce Allah'ın izni ile gerçekleşen hadiseler olduğunu bilmek ve onlarda da insanlara telkin edilmek istenen nice hakikatlerin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Kaldı ki müfessirler, bu rivayetleri mucize veya keramet olarak değil varlıkların tesbihinin gerçekten vuku bulunduğunu gösteren birer şahit olarak zikretmişlerdir.

“Her şeyin melekûtu kendi elinde olan Allah'ın şanı ne kadar yücedir?”<sup>106</sup> buyruğunda ifade edildiği üzere varlıkların her zerresinin bir melekûtu vardır ve bu yapı doğrudan yüce Allah'a bağlıdır. Konuyla ilgili rivayetler de her varlığın bazı deşifre yöntemleri ile algılanabilecek kendine mahsus bir hayat, şuur ve lisana sahip olduğuna delâlet etmektedir. Bu doğrultuda varlıkların ortaya koydukları bazı durumların, maddi veya manevi çalışmalar neticesinde keşfedilmesi uzak değildir. Netice itibarıyla, Begavî'nin de dediği gibi cemâdât hakkındaki ilmi Allah'a havale etmek gerekir.

---

<sup>106</sup> Yâsîn 36/83.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

**Yazar(lar) / Author(s):** Nazife Vildan GÜLOĞLU

**Finansman / Funding:**

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

**Kaynakça**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî. *el-Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Aydın, Hayati. “Kur’ân’da Tesbih Bağlamında Kâinattaki Şuur”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2009), 1-20.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me’âlimü’t-tenzîl*. thk. M. Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-sabîh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1413/1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûbu’l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: el-Matbaatü’l-Osmâniyye, 1330/1911.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıbâh: Tâcü’l-luga ve sıbâbu’l-‘Arabiyye*. nşr. Halîl Me’mûn Şeyhâ. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1427/2007.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta’rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşlı. Beyrut: Dâru’n-Nefâes, 1424/2003.
- Çakır, Numan. *Kur’an-ı Kerim’de Secde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur’an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me’âni’l-Kur’ân*. nşr. İbrâhîm Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1433/2002.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu’l-‘Ayn müretteben alâ hurûfi’l-mu’cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî, 4 Cilt. Beyrut: Dâr’ül-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî. *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fî ma’rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-mülkiyye*. nşr. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî. *Tefsîru İbni'l-'Arabî*. b.y.: y.y., 1231/1816.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. M. Zühayr eş-Şâviş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2. Basım. 1393/1973.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1413/1992.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, ts.

Kâşânî, Abdürrezzâk b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Riyad: Kral Soud Üniversitesi, Mahdûtât/Yazmalar, 2437, 1a-305a.

Kıraz, Celil. "Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah'ı Tesbih Etmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 309-342.

*Kur'an Yolu*. Erişim 10 Şubat 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavvîd vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin. *Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

Şimşek, Songül. *Kur'an'da Tesbih Kavramının Semantik Analizi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sabiğh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Muhsînî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *et-Tefsîru'l-basît*. nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)**

**Mā Malakat Aymān in the Context of Returning to the Ontological Understanding  
of Chastity**

*İnsanın Ontolojik İffet Anlayışına Dönüşü Bağlamında Mā Meleket Eymān*

**Dr. Sevim GELGEÇ**

s\_gelgec@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3761-7816>

**Makale Bilgisi – Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Date Received:** 07/07/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 19/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Gelgeç, Sevim. “Mā Malakat Aymān in the Context of Returning to the Ontological Understanding of Chastity”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 965-1011.

<https://doi.org/10.31121/tader.964100>

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Abstract

The Qur'ân is an address/book that the forms of its age are formed in it. The mind-structor language (in the sense of educating minds) of the Qur'ân reflects the phenomena of the society in which the revelation was descended and then attributes a divine value to this situation. With the series of these values it has uploaded, it gradually achieves the relevant subject to its goal. In order to realize the ideal society aimed by the divine word(kalâm), this moral corruption that marginalized people had to be eliminated in the Meccan Arab society, where many distorted relationships were counted as "marriage" and concubines were forced into prostitution. However, it was not possible to eliminate all these distortions at once. Therefore, the Qur'ân followed a gradual path for the establishment of the society which is aimed. The phrase "mâ malakat aymân (what you have under your hands)", which is our subject, has generally been handled with a fragmentary approach in the historical process without considering the process of "nuzûl" (descent of verses) and the "tadrîj" (graduality) required by that process. In particular, problems arose about how to understand the verses in the relevant Makki Sûrahs, and as a result, it was discussed whether or not to have intercourse with concubines without marriage. In this article, first of all, the situation of slaves and concubines in the pre-Islamic period will be mentioned, and then the perception of chastity, adultery and nikâh (marriage) will be examined. Afterward, how the expression of "mâ malakat aymân" in the Meccan verses should be understood, what kind of changes happen in the meaning of Madinan verses which are in the same topic with the gradual method will be discussed. Also, it will dwell on the moral construction which has been achieved by revelation thanks to this method. With this point, the article differs from similar studies and discusses the topic from a different perspective. Additionally, what the comprehension of the expression "mâ malakat aymân" might be today is among the issues that will be discussed. Finally, the final idea of the Qur'ân on the subject will be tried to be revealed within the framework of its integrity.

**Keywords:** Tafsîr, Fıtrat, Chastity, Mâ malakat aymân, Nikâh, Marriage.

## Öz

Kur'ân, kendi çağının formlarının kendisinde teşekkül ettiği bir hitap / kitaptır. Kur'ân'ın inşa edici dili, vahyin nâzil olduğu toplumsal vasattaki olguları yansıtmakta ve akabinde bu duruma bir ilahî değer yüklemektedir. Yüklediği bu değerler silsilesiyle de ilgili konuyu aşamalı olarak hedefine ulaştırmaktadır. İlahî kelâm tarafından hedeflenen ideal toplumun gerçekleştirilebilmesi için birçok çarpık ilişkinin "nikâh"tan sayıldığı, cariyelerin fuhşa zorlandığı Mekke Arap toplumunda, insanı ötekileştiren bu ahlâkî yozlaşmanın ortadan kaldırılması gerekiyordu. Fakat bütün bu çarpıklıkların bir çırpıda ortadan kaldırılması mümkün değildi. Bundan ötürü Kur'ân, hedeflemiş olduğu toplumun tesisi için tedrici bir yol izlemiştir. Konumuz olan "mâ meleket eyman (ellerinizin altında sahip olduklarınızı)" ifadesi, tarihsel süreçte genellikle nuzûl seyri ve o seyrin gerektirdiği tedrici dikkate alınmaksızın parçacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Özellikle Mekki surelerdeki konuyla ilgili ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda müşküller ortaya çıkmış, bunun sonucunda da cariyelerle nikâhsız birliktelik gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği tartışılmıştır. Bu makalede, öncelikle cahiliye dönemindeki kölelerin ve cariyelerin durumuna değinilecek, ardından mezkûr dönemin iffet, zina ve nikâh algısı irdelenecektir. Daha sonra "mâ meleket eyman" ifadesinin yer aldığı Mekki ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği, tedrici bir yöntemle aynı konudaki Medenî ayetlerin anlamında nasıl bir değişiklik meydana geldiği ve bu yöntem sayesinde ilahî vahyin gerçekleştirdiği ahlâkî inşa üzerinde durulacaktır. Bu yönüyle çalışma, benzer çalışmalardan ayrılmakta ve konuyu farklı bir bakış açısıyla ele almaktadır. Ayrıca, günümüzde "mâ meleket eyman" ifadesinin kapsamının neler olabileceği değinilecek hususlar arasındadır. Son olarak Kur'an'ın konu hakkındaki nihai fikri, bütünselliği çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Fıtrat, İffet, Mâ meleket eyman, Nikah, Evlilik.

## Introduction

The thought that there is no power worthy of being worshiped other than Allah, sees man as the most precious creature after his creator, accepts living in taqwa as the only means of superiority among people, and thus restored the lost honor and dignity to man.<sup>1</sup> In this direction,

<sup>1</sup> Seyyid Abdullatif, *Kur'ân'ın Zihni İnşası* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 32.



the Qur'ān states that all human beings are born free, that femininity and masculinity are only clothes<sup>2</sup>, that both were created from a single essence<sup>3</sup>, and superiority will only be achieved through taqwā (a person always feels himself in the presence of Allah and does his actions with this awareness)<sup>4</sup> and declared that absolute obedience can only be to Allah. Allah has declared that marriage which provides tranquility between spouses<sup>5</sup>, is the only way suitable thing for the fitrah (nature) of men and women. As a matter of fact, the teachings of all prophets are to activate, educate and turn the fitrī/innate feelings of people who deviate from their original fitra (the features in their creation) to their pure state. What they offer to people is what human nature desires.<sup>6</sup> Undoubtedly, chastity, which is one of the human values, has a core in the creation of man. Humanity also depends on accepting his/her nature and not acting against it. So, feelings that tend to virtue and morality are present in human nature.<sup>7</sup>

In order to realize the ideal society aimed by the Qur'ān, this moral corruption that marginalized people had to be eliminated in the Meccan Arab society, where many distorted relationships were counted as "marriage" and concubines were forced into prostitution. However, it was not possible to eliminate all these distortions at once. Therefore, the Qur'ān followed a gradual path (تَدْرِيجِيًّا)<sup>8</sup> for the establishment of the society it targeted. First of all, it tried to save people and society from their old mistakes, and then it built its own principles and tenets.<sup>9</sup> In an environment where slaves and concubines were bought and sold as al-māl al-mutaqawwim<sup>10</sup> and concubines were seen as sexual commodities, the divine word, which wanted to engrave the basic moral principles of Islam in the minds of people in terms of male-female relations and human rights, followed a gradual way in terms of returning to ontological chastity. For example, in Sūrah al-Isrā, which was revealed in Mecca, "do not approach adultery"<sup>11</sup> was commanded, and in the ongoing process, what kind of relationship would be adultery was explained one by one. Because, many types of relationships that are considered as marriage in the environment of nuzūl (in the society where the verses are revealed) but do not have a marriage contract (offer, acceptance, mahr) found their answer as adultery in the sight of Allah. Thus, the prohibition of adultery,

<sup>2</sup> See. al-A' rāf 7/26.

<sup>3</sup> See. al-A' rāf 7/89.

<sup>4</sup> See. al-Hujurāt 49/13.

<sup>5</sup> See. al-Rūm 30/21.

<sup>6</sup> Ayetullah Murtaza Mutahharī, *Fitrat*, trans. Cafer Kırım (İstanbul: Önsöz Pub., 2014), 23.

<sup>7</sup> Mutahharī, *Fitrat*, 34, 64.

<sup>8</sup> تَدْرِيجِيًّا (Gradualism): Bring a person closer to a thing in a gradual manner. See. Yaşar Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi* (İstanbul: Marifet Pub., 1996), 624.

<sup>9</sup> Hüseyin Çelik, *Kur'an Abkammın Değişmesi* (Ankara: Otto Pub., 2017), 49.

<sup>10</sup> Property that is capable of legal ownership and legal delivery.

<sup>11</sup> al-Isrā 17/32.

whose content became clear, became the basic law in the Madanī verses (the verses revealed in Madinah).

The moral values, culture and worldview of a society are hidden in its language. Because there is a close relationship between language and the culture of the society. Language is both a determining factor in the formation of thought and culture and the carrier of culture.<sup>12</sup> For this reason, the power of the word is not only due to its linguistic weight. More important than that is the suitability of the word to the general understanding of society, and its position there. It is possible to say that " 'urf " (custom) is used instead of the term culture in order to draw attention to this aspect of language in the Islamic tradition. Likewise, the language of religion corresponds to the custom. In other words, the meanings of religious terms were determined by the customs of the environment in which they were born.<sup>13</sup> The Qur'ān has also presented a new world view to people by taking into account the language, imagination, habits, and cultural codes of the first addressee. environment.<sup>14</sup> Because the Qur'ān was not revealed to an emptiness which is independent of time and place, but a certain historical, social and cultural environment. As a matter of fact, the Qur'ān's emphasis on Arabism<sup>15</sup> is basically related to this issue.<sup>16</sup> While the revelation is not only reflected the facts like a mirror but also transformed these facts and brought about a social change.<sup>17</sup> In other words, the Qur'ān is an address/book that the forms of its age are formed in it.<sup>18</sup> The basic condition for reaching the universal message of the Qur'ān is to be aware of its close relation with the history and geography where the revelation was descended, while being aware of the temporal and cultural distance between us.<sup>19</sup> Therefore, first of all, each verse should be understood on its own basis -by going beyond literal reading- and it should be determined what it tells, tells over what, and how it tells. Also, as Fazl al-Rahman accurately recorded, while doing "istinbāt" (the power of decision making of Islamic law based on existing Qur'anic or Sunnah arguments.) from the verses, all verses related to the subject and even the place where the relevant subject corresponds to the unity of the Qur'ān should be seen, and it should be ensured that the legal statements created by taking into account such verses and situations are connected

<sup>12</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim (1.2.3.Ciltler)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Pub., 2009), 1/51.

<sup>13</sup> İsmetullah Sami, 'Kur'an'ın Yorumlanmasında Bağlamın Rolüne Metodik Bir Yaklaşım', *İlahiyat Akademi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2019), 15.

<sup>14</sup> Abū Jāfar Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi al-Bayān 'an Ta'wīlī Ayyi al-Qur'an*, ed. Islām Maṣṣūr Abd al-Ḥamīd (Cairo: Dār al-Hadīth, 2010), 2/375; Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ansārī Al-Qurṭubī, *al-Jāmi li Ahkām al-Qur'an*, ed. Muhammad Ibrāhīm al-Hafnāwī - Maḥmūd Ḥamīd al-Uthmān (Cairo: Dār al-Hadith, 1994), 9/55; Also See. Necmettin Gökür, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 84.

<sup>15</sup> al-Shu'arā' 26/95.

<sup>16</sup> Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 186.

<sup>17</sup> Nasr Hāmid Ebū Zeyd, *İlahi Hıtabın Tabiatı*, trans. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 96.

<sup>18</sup> Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olgıyla Diyalektik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 275.

<sup>19</sup> Ömer Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", (s.l.: *Bilgi Vakfı Pub.*, 1994), 181-186.

with morality. In other words, the verses dealing with the judgements should be read together with the verses about morality, which is one of the most fundamental issues of the Qur'ān after tawhid, and it should be understood that the aim is not only legal declaration but building morality.<sup>20</sup> Likewise constructive language (in the sense of educating minds) of the Qur'ān reflects the phenomena of the society in which the revelation was **revealed** and then attributes a divine value to this situation.<sup>21</sup> With the series of these values it has uploaded, it gradually achieves the relevant subject to its goal. For example, while the ideas about basic beliefs and moral norms, and the upper identity construction of the Muslim individual and society are entirely value-based; statements about social order and law are largely situational.<sup>22</sup> The way and method to prevent the descriptive verses from being perceived as rule-maker are to know the extra-textual context as well as the intra-textual context. Likewise, context prevents stateful practices from being independent of situations and making them theoretical principles.<sup>23</sup>

Although it is widely believed that the final point is put in the matters of judgment, based on the 3rd verse of the Sūrah al-Māida, which is interpreted as the completion/perfection of religion, when the process of the verses related to issues such as slavery-concubine, which is a verified situation in society, is followed; it is seen that the last words about chastity have been said, minds have been directed to chastity and the institution of slavery has been wanted to completely abolished. When we look at the whole of the revelation, the reason why it did not put an end at once, although it is clear that it aims to remove this institution that marginalizes human beings; it can be expressed as the fact that slavery is a deeply rooted sociological phenomenon, and the social ground is not ready for it. Therefore, it can be said that the Qur'ān demands the continuation of the target of revelation from its addressees with the aim of returning to the essence of "fitra" (nature of human). As a matter of fact, in the basic worldview that the Qur'ān wants to establish; There aren't categories as free, slave, or concubine for humans. In our argument here, it can be objected as that the Prophet abolished the prohibition of not marrying with spouses of the adopted children by actually applying himself, and although this behavior was approved by revelation, why slavery was not abolished. Applying the prohibition of not marrying with the spouse of the adopted child and abolition at once of the rooted/essential institution of slavery in society are not the same thing. Although it is considered shameful and absurd to marry the spouse of the adopted child in the social environment, the abolition of this 'urf by revelation in a short

<sup>20</sup> Hatice K. Arpağuş, *Fazlur rahman'a Göre Allah ve İnsan* (İstanbul: Ensar Pub., 2008), 115.

<sup>21</sup> Öztürk, *Kadın*, 148.

<sup>22</sup> Öztürk, *Kadın*, 190.

<sup>23</sup> Celal Kırcı, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler)* (Ankara: Ay Pub., 2019), 153-154.

time may not cause deep wounds in the sociology of society. On the other side, slavery and concubinage are the issue that need to be eliminated gradually in the world of the Qur'ān -because of the fact that it is a long-standing and established institution. Because, as a result of the abolition of this institution, the problem of a large number of slaves/captives and concubines that need to be protected and provided for in the society will arise. Therefore, the abolition of the prohibition of not marrying the spouse of the adopted child and the abolition of the institution of slavery cannot be compared with each other in terms of tadrij.

On the other hand, the Qur'ān, while conveying its own worldview, conceptualized the terms of the language by using the words, compositions, and idioms used by the society, while doing, followed a unique method. For example, although the expressions of divine revelation are in the form of khabar (new), actually it is possible to say that all verses aim at construction<sup>24</sup>. It is also can say that not only verses related to rulings but also verses in the form of khabar is subject to the tadrij. Construction of minds occurs not with information (khabar), but with consciousness. In this case it is quite natural for the Qur'ān to follow a gradual path in the activity of building its addressees' minds. Because the changing the mentality in a flash is impossible. It is known that moreover, the things that were forbidden, both in the "akhbār" (news) and in the "ahkām" (Islamic rulings/judgement), were not encouraged at any stage of the gradual process and were always narrowed.<sup>25</sup> Because without creating a sufficient basis for social change, enacting a new law can only be successful to a limited extent in realizing social change.<sup>26</sup>

In this study, the expression "mā malakat ayman" will be emphasized as an example of how the gradual mentality building is carried out, and the relevant verses will be examined. In the historical process, the expression "mā ma malakat aymānukum/hum/hunna (what you/they have under your hands)" has generally been handled with a fragmentary approach, regardless of the process of nuzūl and the graduality brought by that process. Thus, the issue of intercourse with concubines came to the fore, and problems arose especially in terms of how to understand the relevant verses in the Makkī Sūrah. In the article, first of all, the situation of slaves and concubines in the period of ignorance will be mentioned, and then the perception of chastity, adultery and marriage will be examined. In this regard, the aim of the study is to determine the process of revelation of the verses, to determine the scope of the expression "mā malakat ayman", how it

---

<sup>24</sup> For an example See. Abū Jāfar Muḥammad Ibn Jarīr al-Tābarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīli Āyi al-Qur'ān*, ed. Islām Manṣūr Abd al-Ḥamīd (Cairo: Dār al-Hadīth, 2010), 8/115.

<sup>25</sup> Yaşar Düzenli, 'Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi', *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 22 (2010), 131–134.

<sup>26</sup> Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri II* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 170.

finds a response in its own environment, and how the Qur'aṅ builds on the subject in the process.

As far as we can reach, there is no direct study on a similar title that is parallel to the main subject of the article. However, Ali Rıza Demircan's book titled "Kur'an ve Sünnet Işığında Cariyeler ve Sömürülen Cinsellikleri (Concubines and their Exploited Sexuality in the Light of the Qur'aṅ and Sunnah)" is one of the works that are independently put forward and worth mentioning. Despite this, Demircan deals with the subject from the Fiqh (Islamic jurisprudence) point of view and it is on a very different ground from our study which does not confine the issue to the "ahkām" (rulings). Emrah Dindi's work "Kur'an'da İslam Öncesi Kültür (Pre-Islamic Culture in the Qur'aṅ)" should also be mentioned here, although it is not an independent study on the subject. Because his work is an important work that sheds light on the historical background of the subject that we are examining in this article and the dialectical relationship of the "naṣs" with the event.

On the axis above, in our article, the aforementioned subject will be examined from the perspective of tafsir -in the context of the divine intention-. Then, the final idea of the Qur'aṅ on the subject will be tried to be demonstrate within the framework of its integrity.

### 1. Conceptual Framework

**Malakat Aymān:** (malaka-yamliku-malkan or milkan or Mulkan): Owning something (being "mālik"), sovereign of that thing or someone, the power and health of owning something. The verb to "marry" is also expressed with this word: التزويج الاملاك/al-tazwīj al-implāk.<sup>27</sup> The word "aymān = right hand", which is also used in oathing", is the use of the hand through metaphor. This is due to the fact that people use their right hand while making promises or oathing etc. This word also describes people who are blessed with happiness and blessings. It due to people usually expresses goodness and abundance with the right hand, while they express evil and bad luck with the left hand.

Likewise, the expression مولى اليمين/mawlā al-aymān means the slave of the person with whom he has made a manumission agreement. Among Arabs, the phrase ملك يميني/milk yamīnī "is a more effective and eloquent expression than "في يدي", which means 'in my hand'.<sup>28</sup> This shows that the expression "mā malakat aymān" was used as an idiom by the Arabs who were the

<sup>27</sup> al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhidī, *Kitāb Al'Ayn*, ed. Maḥdī al-Makhzūmī - Ibrāhīm al-Sāmīrā'ī (Tahran, no date), 2/1728; Raghīb al-Iṣfahānī, *Al-Mufradāt Fī Gharīb al-Qur'ān*, ed. Safwān 'Adnān al-Dāwudī (Damascus: Dār al-Qalam, 2009), 775.

<sup>28</sup> al-Iṣfahānī, *Al-Mufradāt*, 893–894.

first addressee of the Qur'añ. In the Qur'añ, in the sense of "under your hand / your own"; The expression 'malakat aymān' is used 13 times.<sup>29</sup>

**Chastity:** It is the occurrence of a situation in the soul that prevents lust from winning. A person who withdraws himself from non-halal things is called chaste.<sup>30</sup> In the Qur'añ, the words that mean chastity appear in 4 places in the root of عفف/afafa<sup>31</sup>, in 14 places in the root of حصن/haşana<sup>32</sup>, and in 7 places in the root of فرج/faraja.<sup>33</sup>

## 2. Historical Background

### 2.1. Slavery/Concubinage

Although the exact date of the beginning of slavery is not known, it is estimated that this institution was formed during the transition period from tribal life to immigrant and settled life. Slavery was the most important and free source of manpower, which people established to herd their animals, cultivate their own lands, and help their wives in household duties when humanity started agricultural activities. Especially the few wealthy class people who owned large lands needed slaves to tillage their lands. This situation caused slavery to become more widespread and economically a major trade product. While male slaves were generally used for heavy work, female slaves were used for purposes such as sexual satisfaction and having children.<sup>34</sup> Throughout the history of humanity -it is to be said for the slavery arising from the war- the winners found a solution in their own way instead of killing the people they captured, and established an institution called slavery. In this case, slavery is an institution created by merciful people to save the lives of the captives.<sup>35</sup> As for the period of ignorance, the general purpose of the wars between the tribes was to take revenge; and sometimes to take captives and booty. The captive was considered the property of the person who took it. Also, the custom of killing captives was common. While some of the female captives were left as servants, some of them could be sold as concubines.<sup>36</sup> Slaves, which were considered indispensable for the economy and social order of Mecca, were also

<sup>29</sup> Muhammad Fuād ' Abd al-Bāqī, *Muġam Al-Muġabaras Li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (Cairo: Dār al-Ĥadīth, no date). For the verses See. al-Mu'minūn 23/6; al-Ma'ārij 70/30; al-Rūm 30/28; al-Nahl 16/71; al-Ahzāb 33/50-52; al-Nisā' 4/3, 24, 25, 36.

<sup>30</sup> al-Farāhidī, *Kitāb Al-Ayn*, 2/1238; al-Işfahānī, *Al-Muġradāt*, 573.

<sup>31</sup> Abd al-Bāqī, *Muġam Al-Muġabaras*. For the verses See. al-Baqara 2/273; al-Nisā' 4/6; al-Nūr 24/33, 60.

<sup>32</sup> Abd al-Bāqī, *Muġam Al-Muġabaras*. For the verses See. al-Anbiyā' 21/91; al-Nisā' 4/24 (2); al-Nisā' 4/25 (4); al-Nūr 24/4, 23, 33; al-Tahrīm 66/12; al-M'āida 5/5 (3).

<sup>33</sup> Abd al-Bāqī, *Muġam Al-Muġabaras*. For the verses See. al-Anbiyā' 21/91; al-Mu'minūn 23/5; al-Ma'ārij 70/29; al-Ahzāb 33/35; al-Nūr 24/30, 31; al-Tahrīm 66/12.

<sup>34</sup> Hasan Tahsin Fendoġlu, *İslām ve Osmanlı Hukūkunda Kölelik ve Cariyelik* (İstanbul: Beyan Pub., 1996), 25.

<sup>35</sup> Fendoġlu, *Kölelik ve Cariyelik*, 26.

<sup>36</sup> Abū 'Alī al-Hasan b. Rashīq al-Azdī Al-Qayrawānī, *Al-Umda Fī Maġasin al-Shīr Wa Adābihī Wa Nakdihī*, ed. Muġy al-Dīn Abd al-Ĥamīd (Egypt: Maktaba al-Tijāriyya, 1955), 2/215.



seen as a source of wealth for merchants and businessmen and were used in wars.<sup>37</sup> Especially non-Arab women captured along the border by Arabs were considered concubines. Female captives were taken from surrounding tribes were held for purposes of ransom or humiliation.<sup>38</sup> Sometimes they would force these female captives to commit adultery in exchange for money and they would take away the money earned from adultery for themselves.<sup>39</sup> Likewise, those born to a slave mother were also considered slaves. The Arabs wouldn't emancipate the slaves easily.<sup>40</sup> The mukātaba contract (agreement of freedom), which is also mentioned in the Qur'ān, was also present in jahiliyya. In the pre-Islamic period, the one who bought the slave would put a rope around his neck and take him away. Captives of war would have their forelocks shaved up until their ransom be paid. It was customary to buy slaves and give them as gifts. Slaves were could be inherited. Punishments for the crimes they committed were half of those applied to the free.<sup>41</sup> Slavery, which the religion of Islam found ready, was widely practiced all over the world. The main source of slavery was wars. Of course, by slavery, we mean both male and female.

## **2.2. The Perception of Chastity in the Society of Pre-Islamic Period**

In pre-Islamic period, Arabs considered it essential to protect individual and tribal honor, especially the honor of women.<sup>42</sup> At the time the Qur'ān was revealed, there was also a perception of chastity and honor for women, although there were illegitimate and distorted relations in Mecca. For example, in this period, conversations or meetings between an unfamiliar man and a woman were perceived as a threat to their honor and both were defamed.<sup>43</sup> Exposure of one's "mahrams", such as his wife, daughter, and mother, to verbal or actual abuses and taunts by strangers, was considered a matter of infringing his honor and dignity. Men generally understood chastity and honor as the chastity and honor of their close female relatives, and they were jealous of their mahrams from others.<sup>44</sup> The Qur'ān, which speaks through the memory of the society it was revealed to, says, "*There are spouses with big eyes who look only at them. They are hidden like eggs that*

---

<sup>37</sup> Jawād Alī, *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-Islam* (Dār al-Sāqī, 1993), 4/118–119.

<sup>38</sup> Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī Ibn Māja, *Sunanu Ibn Māja*, ed. Muḥammad Fuād Abd al-Bāqī (Dār al- Iḥyā al-Kutub al-'Arabī, no date). Vesaya 10 (3691)

<sup>39</sup> Abū Abd al-Allāh Aḥmad b. Hilāl b. Asad Ahmad b. Ḥanbal al-Shaybānī, *Musnad Al-Imām Aḥmad b. Hanbal*, ed. Shu'ayb al-Arnawūṭ - 'Ādil Murshid (Muassasah al-Risāla, 2001), 362; Sulaymān b. al-Ash'ath b. Ishāq b. Bashīr b. Shaddād b. 'Amr al-Azdī al-Sijistānī Abū Dāwud, *Sunanu Abī Dāwud*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn Abd al-Ḥamīd (Beirut: al-Maktaba al-Aṣriyya, no date). "Talaq" 29,30, 49, 50 (2264, 2265, 2310, 2311), "Buyū", 39 (3425).

<sup>40</sup> Muhammed Hamidullah - M. Akif Aydın, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 2002), 26/237-238.

<sup>41</sup> Ali Osman Ateş, *Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler* (İstanbul, s.n., 1994), 2/335.

<sup>42</sup> Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleleri I* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 47.

<sup>43</sup> Harun Ögmüş, *Cabiliye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Pub, 2013), 194.

<sup>44</sup> Ögmüş, *Cabiliye Döneminde Araplar*, 192.



have never seen the light of day.”<sup>45</sup> “There are houris in tents, their eyes devoted to their husbands.”<sup>46</sup> etc. By making such descriptions in the Qur’ān, definitions were made in accordance with their pleasure, appreciation, and understanding. Likewise, a man's lewd behavior towards another's woman was condemned and considered a reason to be hul' (expelled) from his tribe. The following narration is narrated about the pre-Islamic period: One day, while they were on the ship, Umara b. Walid Mahzūmī coveted ‘Amr b. ‘As's wife, and for this reason, Amr threw Umara into the sea. Even though Umara swam ashore and survived, He was expelled (hul’)<sup>47</sup> from his own tribe because he had an immoral act such as coveting another's wife. This indicates that in the pre-Islamic period, looking maliciously to a woman was considered a sin and not be chaste, and was considered a means of accusation and condemnation. The fact that Ibn Ḥabīb mentions the names of men who cover their faces with turbans or even veils in Mecca because fear of women who could look their beauty; reveals the existence of strict thought and practices that the stares of both sides were considered unrelated during the period of ignorance.<sup>48</sup>

We see that there is praise for chastity in the poems of jahiliyya. Poets such as A’ṣā and Bahile al-Muntashir b. Wahb praise the existence of women who do not open their veils and men who do not stain their honor and guard their eyes because of their chastity.<sup>49</sup> In the mentioned period, the chastity of a woman was her most beautiful ornament. A chaste woman who protects herself was a sample (mathal al-āla) in the eyes of men<sup>50</sup> In male-female relations, they regarded being chaste as a conduce to pride, being an adulterer as a disgrace, and they considered that men who didn't go to prostitution homes were virtuous.<sup>51</sup> In the society of ignorance, it was thought that women were one of the weak points in the life of men and should be well protected. A pre-Islamic Bedouin poet was said, “But as for (my daughter) Umayma.. I am not afraid of his absence, nor am I afraid of long dark nights.. My only fear is; if I die before her, her existence be as just a piece of meat that someone will come and pick up at a butcher's counter”<sup>52</sup>

In addition to all these, there was a double standard in the understanding of chastity in the jahiliyya. The chastity-like women described above were for themselves, and they could abuse

<sup>45</sup> al-Sāffāt 37/48-49.

<sup>46</sup> al-Rahmān 55/72.

<sup>47</sup> Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Ishāq b. Yasār Ibn Ishāq, *Sīratu Ibn Ishāq*, ed. Muhammad Hamid al-Allāh (Konya: al-Waqfu li al-Hidmat al-Hayriyya, 1981), 148.

<sup>48</sup> Abū Jafar Muḥammad Ibn Ḥabīb, *Kitāb Al-Muḥabbar* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, no date), 231–232; Abū Muḥammad ‘Abd al-Allāh b. Muslim Ibn Qutayba, *Uyūn Al-Akḥbār* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1986), 3/84.

<sup>49</sup> Mufaddal ed-Dabbī, *Mufaddaliyyāt* (Beyrut: Daru’l-Erkam, 1998), 98.

<sup>50</sup> Muḥammad Aḥmad al-Hufī, *Al-Mar’atu Fī al-Shīr al-Jābiliyyī* (Cairo: Dāru Nahda, 1980), 353.

<sup>51</sup> Muḥammad Aḥmad al-Hufī, *Al-Ḥayāt al-‘Arabiyya Min al-Shīr al-Jābiliyyī* (Egypt: Maktabatu Nahda, 1962), 368.

<sup>52</sup> Fazlur Rahman, *Makaleler II*, 147.

to the women of others during raids and plunder.<sup>53</sup> On the other hand, there are many examples showing the existence of situations contrary to chastity in city life. In this period, the mention of raping a woman in the bazaar and the market, and the custom in some tribes that the childless husband gave his wife the right to be with another man in order to have a child<sup>54</sup>, reveals the existence of practices contrary to chastity. Again, the fact that concubines are forced into prostitution in the cities for money, and the concubines, who are known as "nikaḥ al-bigha" in Mecca, who want to go to them and commit adultery in exchange for money<sup>55</sup>, are examples of this. In period of ignorance, adultery with free and chaste people was considered shameful, but adultery with concubines was not.<sup>56</sup> Similarly, the reports that the owners of the concubines forced and beat the concubines to become pregnant by someone else in order to get ransom in return for the child to be born from the concubine<sup>57</sup>, and that the owners earned a good commercial profit by selling or employing them<sup>58</sup>, indicate the existence of acts contrary to chastity in that period.

In short, it is clear that in the Arab society of the ignorance period, concubines had a bad reputation for prostitution and were all alone and defenseless compared to free women.<sup>59</sup> Moreover, the relations between the two sexes without a contract and without "hitba" were considered adultery, and the woman in such a situation was called "zaniya", "baghi"<sup>60</sup>, "fājira", "āhira", "muāhira" and "musāfaha".<sup>61</sup>

All the contradictory examples above show that both those who consider chastity and those who act against chastity cannot be extended to the entire Arab community, on the contrary, both existed in the aforementioned period.

### **2.3. Perception of Adultery and Types of Marriage in the Pre-Islamic Period**

In the jahiliyya, adultery was considered disgraceful, and a free man was condemned if he committed adultery. Nevertheless, there was no punishment for it.<sup>62</sup> On the other hand, there

<sup>53</sup> al-Mufaḍḍal b. Muḥammad Yālā b. Sālīm al-Ḍabbī, *Al-Mufaḍḍaliyyat* (Beirut: Dār al-Arkām, 1998), 323.

<sup>54</sup> Maḥmūd Salam Zanāti, *Al-Nuẓūm al-Ijtīmā'iyya Wa al-Qānūniyya Fī Bilād al-Nabrayn Wa 'inda al-'Arab Qabla al-Islām*, 1986, 156.

<sup>55</sup> Ibn Ḥabīb, *Al-Muḥabbar*, 340.

<sup>56</sup> Jawād Alī, *Al-Mufaḍḍal Fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-Islām* (Maktabatu Jarir, 2006), 5/107.

<sup>57</sup> Abū Jāfar Muḥammad Ibn Jarīr al-Taḥarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīli Ayyi al-Qur'an* (Cairo: Dār al-Iḥyā al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009), 19/319.

<sup>58</sup> Alī, *Al-Mufaḍḍal*, 2006, 5/107.

<sup>59</sup> Öztürk, *Kadın*, 103.

<sup>60</sup> It is used in the meaning of adultery in the pre-Islamic period. Abū al-Qāsim Abd al-Raḥmān b. Abd al-Allāh b. Aḥmad b. Abu al-Ḥasan al-Suhaylī, *Al-Rawḍ al-Unuf Fī Sharḥ al-Sīra al-Nabawiyya Li Ibn Hishām* (Dār al-Fikr, no date), 226.

<sup>61</sup> See for more information about the concept of adultery in the pre-Islamic period. al-Suhaylī, *Al-Rawḍ al-Unuf Fī Sharḥ al-Sīra al-Nabawiyya Li Ibn Hishām*, 226; Zanāti, *Al-Nuẓūm al-Ijtīmā'iyya*, 169.

<sup>62</sup> Mehmet Azimli, *Cabılıyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 122.

were many types of marriage in this society where the Qur'ān was revealed. One of them was Muṭā. It is accepted that this marriage is one of the ancient Arab customs. In this type of marriage, which was carried out on a temporary basis with a predetermined time, there was no such thing as establishing a home and having children. It was mostly done by men who were temporarily in a foreign country. When this appointed time expired, the marriage would end.<sup>63</sup> There was no right of inheritance in muṭā marriage.<sup>64</sup>

Adultery committed openly in the pre-Islamic period was considered shameful, but there was no harm in doing it secretly by some people. For this reason, free women had intercourse by making secret friends. Such relationships were called "nikāh al-hidn". Hidn is a woman who cannot openly commit adultery because she is free, living a secret friendship with a man.<sup>65</sup> The Qur'ān refers to women who have this type of relationship as "muttahizāt al-ahdan".<sup>66</sup> Therefore, adultery committed openly by some people<sup>67</sup> in the aforementioned society was considered haram, but the secret one was considered halal.<sup>68</sup>

Again in the same society mentioned above, the mawla (the person who is free and owner of slaves or concubines could have intercourse with them without a contract and could have as a mistress. Concubines were accepted as the property and obedient of their mawla. Another type of marriage is one in which a group of fewer than ten men gathers and all of them have intercourse with her. In this type of marriage, if the woman became pregnant and gave birth to her child, she would attribute her child to one of them, and he would accept it.<sup>69</sup> Another type of marriage is the type in which many men come together with women who was called owner of "alam" (flag). These adulterous women would hang a red flag in front of their doors and people who wanted to have intercourse with them would go to their houses.<sup>70</sup>

Another type of marriage that was considered as marriage in the ignorance period, but was a kind of adultery is Nikāh-al-istibdaā. In this type of intercourse, a married man sends his wife -during a period when she cleansed of menstruation and could having a relationship with

<sup>63</sup> Abu al-Māālī Maḥmūd Shukrī b. Abd al-Allāh al-Ālūsī, *Bulūghul Arab Fī Marīfati Aḥwāl Al-'Arab* (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, no date), 2/5.

<sup>64</sup> Şubhi Al-Maḥmaşānī, *Al-Anḍā al-Tashrīḥiyya Fī al-Duwal al-'Arabiyya Maḍībā Wa Ḥaḍiruhā* (Beirut: Dār al-İlm li al-Malayin, 1981), 64.

<sup>65</sup> Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 125.

<sup>66</sup> al-M'āida 5/5.

<sup>67</sup> "By some" is to express that there is not a consensus among the whole society.

<sup>68</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hisar Pub., 2011), 6/1331.

<sup>69</sup> Abū 'Abd al-Allāh Muḥammad b. İsmā'il b. İbrāhīm Ibn a-Mughīra b. al-Ju'fī al-Bukhārī, *Şahīḥ Al-Bukhārī*, ed. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Hasan Nassār (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 1971) "Nikah" 37; Günaltay, *Araçlar ve Dinleri*, 125; Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 159.

<sup>70</sup> al-Bukhārī, *Şahīḥ*, "Nikah" 37; Alī, *Al-Mufaşşal*, 1993, 5/422; Günaltay, *Araçlar ve Dinleri*, 125.

her- to the chief of a tribe or a noble person who famous for generosity, courage, etc. The purpose behind all of this is to have a child from a noble breed.<sup>71</sup>

Zawāj al-badal and zawāj al-sighar, on the other hand, refers to a man's exchanging his own sister for another man's sister, without paying too much mahr, or his wedded wife for another man's wife, as without mahr.<sup>72</sup> One of the types of marriage that is claimed to exist in this period is the brotherhood contract marriage. This marriage is a type of marriage that all the brothers have a common wife, but the headship is the right of the elder brother. When one of the brothers wanted to have intercourse with the woman, he would put his wand in front of the tent so that the others would know that someone was inside. The brothers who saw the wand in front of the tent would not enter. It also stated that, when the night becomes, it was the right of the elder brother to be with the woman.<sup>73</sup> One of the most famous types of marriage among the Arabs of the ignorance period is zawāj al-sabiy.<sup>74</sup> Also, in some tribes in the south of the Arabian peninsula, there is a tradition of presenting their wives as a treat, in addition to offering food and drink to their guests and friends. This type intercourse was called "ziyafat al-jinsiyya".<sup>75</sup> In addition, there is a kind of marriage which is the eldest son throws his clothes on his stepmother and inherits the marriage when the father died. It is mentioning in our sources with the names of those who did this.<sup>76</sup> Nikāh al-sadaq, on the other hand, was a marriage made with witnesses and mahr (dowry), depending on the consent of the partners (offer and acceptance), with the "hitba" accepted as legitimate by the Qur'ān. This was the most well-known and common type of marriage among Arabs.<sup>77</sup>

A narration which transmitted from Ibn Ishak (d. 151/768), who is accepted as first sirah author in the subject of the concept of adultery, has so much importance. According to narration, one of the features of the people who will work in the construction of Kāba and replace the al-Ḥajar al-Aswad (The Black Stone) is that they have not committed the act of baghi and be clean. Al-Suhaylī (d.581/1185), who is shāriḥ (commentator) of *al-Sīra al-Nabawīyya*, explains "baghi" as adultery. It can be stated with all of this information which belongs to period before risalah

<sup>71</sup> al-Bukhārī, *Saḥīḥ*, "Nikah" 37; Alī, *Al-Mufaṣṣal*, 1993, 5/421.

<sup>72</sup> Alī, *Al-Mufaṣṣal*, 2006, 5/420; Günaltay, *Araplar ve Dinleri*, 125.

<sup>73</sup> Alī, *Al-Mufaṣṣal*, 2006, 5/423; Günaltay, *Araplar ve Dinleri*, 127; Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 166.

<sup>74</sup> Alī, *Al-Mufaṣṣal*, 2006, 5/427; Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 167.

<sup>75</sup> Zanāti, *Al-Nuzūm al-Ijtimā'iyya*, 24–25.

<sup>76</sup> Ibn Ḥabīb, *Al-Muḥabbar*, 325–326.

<sup>77</sup> Ibn Ḥabīb, *Al-Muḥabbar*, 310; Zanāti, *Al-Nuzūm al-Ijtimā'iyya*, 112; Also see. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 169.

(prophethood) that the adultery is known in Mecca and the verse 32 of Surah al-Isrā<sup>78</sup> in the Qur'ān raises the this issue through this recollection.

While conveying all this historical information; we think that it would not be right to extend some sporadic elements and practices to the entire Hijaz region and present them as a common judgment without seeing the lifestyle, conceptions and cultural codes of the jahiliyyah system as a whole.<sup>79</sup> Because sometimes it can be seen that an existing practice in a tribe is limited to a few practices and does not become widespread. For example, burying girls when they are alive is one of these cases.<sup>80</sup> Therefore, we cannot say that the above types of marriage are very common in that society. However, we can say that even these applications were sporadic, the Qur'ān did not refrain from intervening in matters that do not comply with human nature, do not comply with chastity, and cause the corruption of society by destroying the generation.

### 3. "Mā malakat aymān" in the Qur'ān

We have mentioned that many types of relationships that do not have a marriage contract in the nuzūl environment are considered marriage as al-Māturīdī (d. 333/944) recorded, although it was known that adultery was haram in the jahiliyya society, it was permissible to commit prostitution in exchange for money, especially mut`a.<sup>81</sup>

For this reason, Allah emphasized adultery in the 68th verse of Sūrah al-Furqān and 32nd verse of Sūrah al-Isrā, long before the verses related to our subject "mā malakat aymān". He kept up "nikāh al-sadaq" (namely marriage with mahr and ijāb-qabūl)<sup>82</sup> as the necessity, which is widespread and accepted in the society and abolished other types of marriage. In the ongoing process, the minds were constantly directed to this legitimate marriage. He stated in the 68th verse of the Sūrah al-Furqān, that good servants would not commit adultery while listing their qualifications. He also states in verse 32 of the Sūrah al-Isrā, that adultery should not be approached and that it is an ugly act and a bad way. Allah, who recommends avoiding the eyes from haram and behaving chaste in other verses by the same subject, as in the 31st verse of Sūrah al-Nūr, narrowed the limit gradually by mentioning secondary laws. Based on the expression "do not approach adultery" in the 32nd verse of al-Isrā, Imam al-Māturīdī talked about it is might be a necessity that states and attitudes that may lead to adultery also should be avoided.<sup>83</sup> According to Mufassir

78 وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

79 Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyet Değiştirilmesi* (İstanbul: Denge Pub., 2005), 158.

80 Yolcu, *Zihniyet*, 156–157.

81 Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Maḥmūd al-Māturīdī, *Ta'wilāt al- Aḥl al-Sunna*, ed. Majdī Bāsallūm (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2005), 7/452.

82 Jawād Alī, *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-Islām* (Dār al-Sāqī, 2001), 10/202.

83 al-Māturīdī, *Ta'wilāt*, 2005, 7/39.

Shawkāni (d. 1250/1834), in the previous verse, Allah forbade the killing of children in order to protect the generation and forbade the ways that lead to adultery and fornication, which turns a living person into a dead person, in order not to mix the generation because if something is haram, the roads leading to it are also haram (unlawful).<sup>84</sup>

With the verses of "mā malakat aymān", which is our subject, Allah continues to train the minds - to behave in accordance with the fitra. In the 71st verse of the Sūrah al-Nahl, which is one of the Meccan Sūrahs where the first emphasis is placed, "*Allah has favored some of you over others in terms of sustenance. Those who are favored do not give their sustenance to those under their hands so that they are always equal in sustenance. Are they now denying the bounty of Allah?*" is commanded.<sup>85</sup> The expression "mā malakat aymān: those whom your right hands possess" in this verse has been interpreted as "slaves" in general by mufasssirs (commentators) such as Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767) ve al-Ṭabarī (d. 310/923).<sup>86</sup> It has also been saying about the aforementioned expression that these people may be captives taken as a result of the war, as well as those who are dependent on others for their livelihood and therefore are under the responsibility of others.<sup>87</sup> It is understood that the aforementioned verse is a response to its historical environment. When the mushriks (polytheists) did not make the people who were under their hands as partners in their sustenance, they could ascribe partners to Allah in his property and reign.<sup>88</sup> It is obvious that the main emphasis of this verse is tawhid. In addition, it is recommended that those who have superior opportunities in sustenance share this sustenance with those under their hands and become equal. It can be said that even in the first emphasis, with the phrase " mā malakat aymān" -even if the main subject is tawhid-, the separation of people into slaves and free and the establishment of domination over those who are slaves are criticized. In fact, it is emphasized in the verses 11-13th of Sūrah al-Balad, which was revealed before, that it is possible to overcome the steep slope by saving a neck.

### **3.1. al-Mu'minūn (74) and Sūrah al-Ma'ārij (79)**

First of all, it should be noted that the Qur'ān carries the traces of pre-Islamic culture in marriage issues, as in other issues.<sup>89</sup> In the essence of all religions, abstinence from adultery and

---

<sup>84</sup> Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. Abd al-Allāh al-Shawkānī, *Fatḥ Al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Kalimi al-Ṭayyib-Dāru Ibn Kathīr, 1414), 3/265.

<sup>85</sup> All translation of verses have taken from Presidency of Religious Affairs of Turkey.

<sup>86</sup> Abū al-Ḥasan b. Bashīr al-Azdī al-Balkhī Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīru Muqātil b. Sulaymān*, ed. Aḥmad Farīd (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2003), 3/229; al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 8/222–223.

<sup>87</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (The Book Foundation, 2003), 556–557.

<sup>88</sup> Abū Jāfar Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīli Ayyi al-Qur'an*, ed. Islām Maṣṣūr Abd al-Ḥamīd (Cairo: Dār al-Hadīth, 2010), 9/222–223.

<sup>89</sup> Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 140.



respect for marriage take place as a value. In the period of ignorance, free intercourse was possible with concubines, as well as, marriages were also made. It was among the practices of the jahiliyyah that made money from the concubine, force her to give birth, took pride in forcing the concubines to be with the guests, and forced the concubines into prostitution, citing the reason for the lack of livelihood. Concubines also resorted to adultery in order to be a source of income for their mawlas. Some people even bought concubines just to earn money from prostitution. They did not consider it a shame to have intercourse with concubines or prostitutes.<sup>90</sup> After the first emphasis on adultery mentioned above, it can be said that the divine word took a step towards keeping the chastity, that is, the legitimate relationship, by staying away from mut`a and similar distorted relationships in the verses of 5-7th of Sūrah al-Mu'minūn and 29-30th of al-Ma'ārij. Since both of them are Makki and their expressions are similar, it would be appropriate to evaluate the verses in al-Mu'minūn and al-Ma'ārij sūras together. While the qualities of believers are listed in the first verses of Sūrah al-Mu'minūn which was revealed towards the end of the Meccan period; the phrase "mā malakat aymān", which is related to our subject, is included in the 6th verse. *"And they are those who guard their chastity, except for their wives or whose are under their hands (concubines). In that case, surely they are not condemned. Whoever wants to go beyond that, they are the transgressors."*<sup>91</sup>

The Sūrah al-Ma'ārij was also revealed towards the end of the Meccan period. In the 30th verse of the Sūrah, the expression 'mā malakat aymān' is used again *"Those who protect their chastity, except for their wives and concubines; for they are not condemned; And those who want to (go) beyond this are the transgressors"*<sup>92</sup>

In the classical and contemporary tafsirs (exegeses) we have examined, the phrase "mā malakat aymān" in these two sūras has been mostly understood as "slave women (concubines)" owned by believing men, apart from their wives. By the majority of mufassirs, the word "furuḡ" was given the meaning of "sexual intercourse" and it was concluded that it is legitimate for believer men to have intercourse with their wives and concubines.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 152.

<sup>91</sup> al-Mu'minūn 5-7

<sup>92</sup> al-Ma'ārij 29-31

<sup>93</sup> Abū al-Ḥasan b. Bashīr al-Azdī al-Balkhī Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīru Muqātil b. Sulaymān*, ed. Aḥmad Farīd (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 2003), 2/392; Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 2003, 3/399; al-Tābarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 8/261; Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Tābarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīli Ayi al-Qur'an*, ed. Islām Manṣūr Abd al-Ḥamīd (Cairo: Dār al-Hadīth, 2010), 7/105; Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Masūd b. Muḥammad al-Farrā al-Shafī al-Baghawī, *Ma'ālim Al-Tanzīl Fī Tafsīr al-Qur'an*, ed. Al-Mahdī Abd al-Razzāq (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420), 3/359; Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Umar b. al-Ḥasan al-Ḥusayn al-Taymī al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420), 23/261–262; Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi'*, 1994, 9/105–106; Abū Saīd Nāṣir al-Dīn Abd-Allāh b. Umar b. Muḥammad al-Bayḍāwī, *Anvār Al-Tanzīl Wa Asrār al-Ta'wīl*, ed.



Farj mentioned in the verse: It is the cleft between two things like a wall slit. Between the two legs is also called "farj". With this word were made an allusion to the genitals. Rāghib al-Isfahānī records that this word has become a name for "farj" because of it is used a lot in the sense of "a place of decency".

A man who does not keep his secret is called "rajulun furujun", and a man whose places of decency continue to be seen is called "rajulun farijun".<sup>94</sup> The essence of chastity is to prevent the heart from thinking about lustful desires, to keep it away from ideas that may lead to extremism and aggression, in short, to protect all organs from bad behavior.<sup>95</sup> In this case, it can be said that the word "furuḥ" does not mean only sexual intercourse, but also refers to indecent acts, any behavior and situation that overshadows chastity.

al-Farrā' (d. 207/822), the philological mufassir of first-period, related the expression "mā malakat aymān" in the 6th verse of Sūrah al-Mu'minūn with concubines and stated that there is no need for a temporary marriage (mut'a) for concubines and stated that one can be with them as much as desired.<sup>96</sup>

Imam al-Shāfi'ī (d. 204/820) -in the work where Imam al-Shāfi'ī's views on tafsir are compiled-, al-Ṭabarī and Khāzin (d. 741/1341) in their tafsir; They state that the verses 6-7 of al-Mu'minūn and 29-30 of al-Ma'ārij address only men.<sup>97</sup> For example, according to al-Ṭabarī, one of the conditions for believers to attain salvation is to protect their chastity from what Allah has forbidden. A believer should stay away from adultery, homosexuality and similar things. However, it is permissible to have a relationship with their wives or concubines whom Allah has made halal for them. A person is not condemned for having relations with them. Whoever wants to have relations with other than their concubines and wives; they are the ones who have exceeded the limits set by Allah and have not achieved salvation.<sup>98</sup>

---

al-Marāshalī, Muḥammad 'Abd al-Raḥmān (Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418), 4/82; Abū al-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar al-Qurashī al-Baṣrī Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Sami b. Muhammad Salama (Dār Tayyiba, 1999), 5/462; al-Shawkānī, *Fath Al-Qadīr*, 1414, 3/561.

<sup>94</sup> al-Isfahānī, *Al-Mufradāt*, 628.

<sup>95</sup> Rāghib al-Isfahānī, *ez-Zerī'a ilā Mekārimi'-Ṣerī'a*, trans. Muharrem Tan (İstanbul: İz Pub., 2009), 237.

<sup>96</sup> Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād b. Abd al-Allāh b. Manẓūr al-Daylamī al-Farrā', *Mā'ni Al-Qur'an*, ed. Aḥmad Yusūf al-Najāṭī (Egypt: Dār al-Miṣriyya, no date), 2/231.

<sup>97</sup> Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Idrīs b. al-'Abbās b. 'Uthmān b. Shāfi' b. Abd al-Muṭṭalib b. Abd al-Manāf al-Maṭlabī al-Qurashī al-Shāfi'ī, *Tafsīr Al-Imam al-Shāfi'ī*, ed. al-Farran, Aḥmad b. Muṣṭafā, (Saudi Arabia: Dār al-Tadmuriyya, 2006), 3/1098; al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 8/261; 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Umar al-Shaykhī Abū al-Ḥasan al-Khāzin, *Lubāb Al-Ta'wīl Fi Mā'ni al-Tanzīl*, ed. Muḥammad 'Alī Shahīn (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1415), 3/268.

<sup>98</sup> al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 8/261.

According to Imam al-Māturīdī, the fact that there will be no condemnation by Allah for wives and concubines is due to the acceptance of some non-marriage relations in the Mecca of the period. With these verses, Allah states that the condemnation will not be directed towards these two points (wives and concubines), but rather to those other than these two. Mut`a and similar forms of relationship do not fall within the scope of these two situations. Therefore, after saying, "*They protect their chastity from those other than their wives and mā malakat aymān*", Allah again pointed to the prohibition of mut`a marriage by saying, "*They are not condemned because of these two.*"<sup>99</sup> Again, the author of Aḥkām al- Qur'ān, al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), argues that mut`a marriage was abolished with this verse.<sup>100</sup>

Mufasssır al-Baġhawī (d. 516/1122) understands the expression "mā malakat aymān" as "concubines". According to him, the word 'farj' is use for both men and women. but the continuation of the verse shows that this expression here only addresses men. Because it is not possible for a female mawla to have intercourse with a slave. A male believer can have intercourse with his wife and slave, except during menstruation and puerperium. This is his right and cannot be condemned for it.<sup>101</sup> al-Baġhawī did not explain his reasoning as to why this part of the verse was reserved for men only. al-Bayḏāwī (d. 685/1286) also explains the same verse as "believer men protect themselves from those other than their wives and captives."<sup>102</sup>

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) conveys three views on this subject. The first is that the man should protect himself except for his wife and concubines. The second and third views are different from the first and are as follows; in the verse, it is said "*They are condemned for their relations with other than their wives,*" that is, they are condemned for all kinds of sexual relations other than those halal for them. However they cannot be blamed for these halal ones. According to this view, the mutaallaq of the "Ala" harf-i jarr is the word "hâfızūn", which means "They continue only with their wives." In this case, since there is no legitimate spouse, mut'a intercourse is also forbidden.<sup>103</sup> As can be seen, according to the second and third views conveyed by al-Rāzī, the expression "those under their hands" is limited to legally owned spouses. According to this view, the expression "mā malakat aymān" does not mean only slave-concubine, but also means all legitimate spouses. The preposition "aw" also means "bayāniyya [which is i.e (id est)]".

---

<sup>99</sup> al-Māturīdī, *Ta'wilāt*, 2005, 7/452.

<sup>100</sup> Abū Bakr Ahmad al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām Al-Qur'an*, ed. Muhammad Sadiq al-Kamhawi (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1405), 5/92.

<sup>101</sup> al-Baġhawī, *Mā'ālim Al-Tanzīl*, 3/359.

<sup>102</sup> al-Bayḏāwī, *Amwār Al-Tanzīl*, 4/82.

<sup>103</sup> al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 1420, 23/261–261.

Elmalılı Hamdi Yazır (d. 1942) mentioned in his commentary that men should protect their chastity only from women other than their wives or those under their property, and stated that verses 6 and 7 of al-Mu'minūn constitute evidence that mut`a marriage is ḥarām (unlawful).<sup>104</sup>

Due to the word farj, Mawdūdī (d. 1973) excludes two types of women from those whom men would protect their private place. They are also wives and concubines who are legally the owner of the person. Thus, a person can have sexual intercourse with his concubines, which he has not by marriage, but by ownership. If marriage with concubines was a condition, it would not need to be mentioned separately since the concubine would be among the wives.<sup>105</sup>

Muhammad Asad (d. 1992) is one of those who accept the preposition “aw” in the 6th verse of al-Mu'minūn as "bayāniyya". He translates the verse as follows: *“They do not seek satisfaction in anyone except their spouses -i.e those whom they have legitimate possessions (by marriage)- Because they are not reproached (for their relationship with their wives).”* He explains why he translated it like this: Literally, the expression "or those whose right hand possesses" (aw mā malakat aymānuhum) most commentators have remarked unequivocally to refer to female slaves and that the suffix “aw” (or) is used to indicate one of the legitimate options. This traditional interpretation, in our opinion, does not seem correct and acceptable as long as it presupposes the legitimacy of extramarital sexual relations with female slaves. Because such a prediction or presupposition contradicts the Qur'ān itself. Moreover, this is not the only objection that can be made against the aforementioned interpretation. Because the Qur'ān refers to both male and female believers with the term "believers"; The term 'ezvāc' also refers to both male and female spouses. For this reason, there is no reason why the expression "mā malakat aymānuhum" should be interpreted to mean "their female slaves". On the other hand, since male and female slaves are not meant together by this expression, it is obvious that the expression does not refer to slaves in any way, but to "they legitimately possessed by marriage" as in 4:24. However, the phrase in question differs significantly from the one in 4:24, and refers to both male and female believers who "legitimately" have one another through marriage.<sup>106</sup>

In our opinion, these interpretations, which accept the preposition “aw” as "bayāniyya" and confine the expression "aw mā malakat aymān" to spouses only, seem reasonable and logical, but are the result of a literal and apologetical reading. It is possible to reach this conclusion when the verses in question are read only on the axis of wording and grammar. However, it should not

---

<sup>104</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/48.

<sup>105</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdūdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trans. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Pub., n.d.), 3/402.

<sup>106</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 713.

be forgotten that the Qur'ān takes into account the imagination, customs and traditions of the first addressing circle and speaks in a certain historical environment. Moreover, the grammatical rules in the verses were determined long after their revelation. In our opinion, first of all, it is necessary to know what a verse tells on its own ground, on what basis and how. Above, we have mentioned the different types of marriage, of which some of the people of the pre-Islamic period do not regard as adultery except for obvious one, and defines these as marriage. Therefore, if the perceptions and understandings about the environment of the verses are known, it will be seen that people who do not want to be condemned are advised to preserve their chastity against everyone except their spouses and those whom they possess. Because in some regions in the society of ignorance, leering someone else's wife or daughter was a cause of condemnation.

In al-Mu'minūn and al-Ma'ārij sūras, which are Meccan Sūrahs, the Qur'ān accepts instead of abolishing the fact of the established institution of slavery and concubines all at once,<sup>107</sup> and states that "*only being together with spouses and concubines is not condemned*". At the same time, he tried to narrow the issue as much as possible by narrowing relations such as mut'a. The explanations of the Qur'ān regarding the situation in the environment of its revelation should not be understood as value-laden expressions. Because when value is loaded, it is inevitable to encounter problems that are difficult to explain. Therefore, the relevant statements should be read in the social context around the first address environment.<sup>108</sup>

If we go back to the preposition "Aw", Ibn Hisham (d. 761/1360) in Mughnī al-Labīb and al-Zarkashī (d. 794/1392) in al-Burhān, mentioned that the preposition "aw" in the Qur'ān comes in two forms, as "talab" and "khabar" form. And they divided the ones that come in the khabar form into six. These are: 1. Shakk (hesitancy), 2. Ibhām (concealment), 3. Tanwi' (variability), 4. Tafsīl (transition from general to detailed), 5. Idrāb ( "-bel" , in the sense of "even"), 6. Waw ( in the sense of "and"). As for the talab form, it has two types: 1. Ibaha (releasing the reader free to choose one or both of the two things), 2. Takhyīr (preferring only one of the two things). Zarkashī says that all the prepositions "aw" in the Qur'ān mean "takhyīr", based on a narration he quoted from al-Bayhaqī.<sup>109</sup> As far as we understand, Ali Rıza Demircan also argues that all the prepositions of "aw" mean "takhyīr", and that it is not possible to have a wife and a concubine at the same time under a man's marriage, and that the man has to marry either of

---

<sup>107</sup> Muḥammad ʿIzzat Darwaza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth* (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1383), 5/306.

<sup>108</sup> Öztürk, *Kadın*, 149.

<sup>109</sup> Abd al-Allāh Ibn Hishām, *Mughnī Al-Labīb 'an Kutub al-A'arib*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn Abd al-Hamīd (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turathī, no date), 1/63–68; Abū Abd al-Allah Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādir b. Abd al-Allāh al-Turkī al-Miṣrī al-Minhājī al-Shāfi' al-Zarkashī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya, 2011), 4/133–136.

them.<sup>110</sup> However, al-Ṭabarī objects to those who say that the word “aw” in the Qur’ān means only tahyir in the commentary of verse 33 of Sūrah al-Mā’ida, and mentions that the word “aw” has many meanings in the Arabic language.<sup>111</sup>

In our opinion, a masculine language is used in the verses of Surah al-Mu’minūn and al-Ma’ārij, due to the male-dominated society in which the revelation was born, but it is addressed to both men and women. It is known that the first verses of Sūrah al-Mu’minūn refer to the qualities of believers, and these qualities include women as well as men. Therefore, the following verses should address both. In addition, it is understood that the expression "mā malakat aymān" was used as an idiom in the society of that day. In addition, the word "furuḡ" in the upper verse does not mean sexual intercourse in the absolute sense. It also means chastity, modesty, decency, honor.<sup>112</sup> Therefore, the aforementioned verses, which were revealed in Mecca and can correspond to slaves and concubines in its historical background, can be children, siblings, uncles, aunts, maids, etc., who live in a person's house and are under his responsibility, today. All of them can be included in the scope of the phrase "mā malakat aymānuhum" with the evokes of the aforementioned verses. Of course, giving this meaning in terms of linguistic and literally due to the preposition “illa” can not be possible. However, it should not be forgotten that Qur’ān was the khitāb (address) not a book in the environment where it was descended and Arabs of that period understood the verses with their innate linguistic skill did not encounter any problems. It is well known by the people who are experts in the field that the linguistic rules of Arabic emerged after the revelation of the Qur’ān. Accordingly, the community of believers should protect their chastity as a matter of moral attitude. This protection must first start in the mind and then turn into physical protection. Because it is known that every matter that can be described as unchastity first manifests itself in the mind and then is put into action. So minds should always be guarded.

As far as we can follow the process of revelation, it was emphasized in the verses<sup>113</sup> that were revealed up to al-Mu’minūn and al-Ma’ārij Sūrahs that adultery should not be approached by preserving chastity. It can be said that in the verses in al-Mu’minūn and al-Ma’ārij Sūrahs, it is ordered to preserve chastity against everyone (including the mut`a woman) except for legitimate wives and concubines, and it can be said that filling of the concept was continued. Since it was accepted as a man's right for a man to have as many concubines as he wanted in the period of

<sup>110</sup> Ali Rıza Demircan, *Kur’an ve Sünnet Işığında Cariyeler ve Sömürülen Cinsellikleri* (İstanbul: Beyan Pub., 2008), 71.

<sup>111</sup> Abū Jāfar Muḡammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ Al-Bayān ‘an Ta’wīli Ayi al-Qur’ān*, ed. Islām Manşūr Abd al-Ḥamīd (Cairo: Dār al-Hadīth, 2010), 4/504.

<sup>112</sup> Shihāb al-Dīn Maḡmūd b. ‘Abd al-Allāh al-Ḥusaynī al-Ālūsī, *Rub Al-Māamī Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, ed. Alī Abd al-Bārī Aṭīyya (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 1415), 9/209.

<sup>113</sup> al-Furqān 25/68; al-İsrā 17/32.

ignorance, it is possible to state that this custom was accepted and continued by the Qur'ān - which transforms the phenomenon into nass-, also taking into account the reasons such as the fact that the society was not ready for a radical change yet.

### 3.2. Sūrah al-Rūm (84)

In the Makkī Sūrahs, The expression "mā malakat aymān" finally takes place in the Sūrah al-Rūm, which was revealed at the 84th place in the order of revelation.<sup>114</sup> "He (Allah) presents to you an example from yourselves. Do you have partners from among those whom your right hands possess who have equal rights with you in the sustenance what we provide it to you -so you are (all) in it equal- and whom you fear as you fear each other? Thus do We detail the verses for a people who use reason."<sup>115</sup>

In the verse in question, similar to the 71st verse of al-Nahl, a parable is brought to the community whose are mushrik, and it is said as follows: "When it comes to you, although you should be equal in terms of sustenance, you do not like to share your property, spouse and valuable things like these with "mā malakat aymān", but when it comes to Allah, how do you ascribe partners to Him? We explain the verses in such as clearly and evidently, for you to reason and understand that servitude should be done only to Allah."<sup>116</sup>

Most of the commentators, including the early periods, interpreted the "mā malakat aymān" in this verse as "slaves".<sup>117</sup> Although the expression "mā malakat aymān" includes the institution of slavery, which of long standing and existed at that time too, the mu'jiz (miraculous) wording of the verse prevents it from being limited to slaves only. Allah speaks through the verified situation by giving an example from among people, from their own world, but –the expression is general – the verse is not limited to the time and place it was revealed. Because the verse that was a sample for the mushriks of Makkah that day is also a sample for the mushriks' minds that exist today. As a matter of fact, the mushriks (polytheists) do not share the wealth with their servants and employees, who are under their responsibility, and do not want them to be partners in their inheritance like their children.<sup>118</sup> But they think that some things are partner to Allah in the property and sovereignty of Him. It is a contradiction.

<sup>114</sup> Darwaza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 1383, 5/428.

<sup>115</sup> al-Rūm 30/28.

<sup>116</sup> al-Tābarī, *Jamī' Al-Bayān*, 2010, 9/84.

<sup>117</sup> Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 2003, 3/10; al-Tābarī, *Jamī' Al-Bayān*, 2010, 9/85; Abū al-Layth Naṣr b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Samarqandī, *Baḥr Al-Ulūm*, ed. Maḥmūd Matrajī (Beirut: Dār al-Fikr, no date), 3/10; Al-Mālikī Abī Zamanīn, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīz*, ed. Abd al-Allāh Husayn b. Ukkāsha, Muḥammad b. Muṣṭafā al-Kanz (Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīth, 2002), 3/361.

<sup>118</sup> Abū al-Qāsim Maḥmūd b. Umar Muḥammad al-Khārizmī al-Zamakhsharī, *Al-Kashshaf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa Uyūn al-Ta'wīl Wujūb al-Ta'wīl* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2012), 1/439; Abū Muḥammad Abd al-Ḥaqq b. Ghālīb b. Abd al-Raḥmān b. Tammām b. al-Andalūsī Ibn 'Atiyya, *Al-Muḥarrar al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, ed. Abd al-Salām Abd al-Shāfī Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1422), 4/335; Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ansārī Al-Qurṭubī, *Al-Jamī' Li Aḥkām al-Qur'an*, ed. Muhammad Ibrāhīm al-Hafnāwī - Maḥmūd Ḥamīd al-Uthmān (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964), 14/22.



In the Meccan verses, we have seen that there is no clear intervention to the phenomenon of slavery and cohabitation with concubines, which has long been ingrained in its environment, but a gradual narrowing down has been observed.

Now, we will try to show the final point reached by the Qur'ān on the subject of "mā malakat aymān" by following the course of revelation of the Madanī verses.

### **3.3. Sūrah al-Ahzāb (97)**

In the Sūrah al-Ahzāb, which was revealed in the 5th year of the Hijra<sup>119</sup>, the expression "mā malakat aymān/yamīn" occurs 4 times. The first of these is the 50th verse of al-Ahzāb: "O prophet, We have made lawful for you all your wives whom you have given their dowers, and those (bondwomen) whom you own, out of the captives Allah has given to you as spoils of war, and daughters of your paternal uncle, and daughters of your paternal aunts, and daughters of your maternal uncle, and daughters of your maternal aunts, who have migrated with you, and believer woman who offers herself for (marrying) the prophet without dower, if the prophet wishes to bring her into his marriage. These rules being exclusive for you, and not for the (rest of the) believers,- We know what We have prescribed for them in respect of their wives and the slave-girls they own - so that there should be no difficulty for you. Allah is most-forgiving, very-merciful."<sup>120</sup>

The continuation of the verse is as follows: "Of them you may put off any of them you wish, and you may take any of them whom you wish, and you may call back any of those whom you had (temporarily) set aside: there will be no blame on you. It is most appropriate that they will thus be comforted, and will not grieve, and every one of them will be well-pleased with what you give them. Allah knows what is in your hearts. Allah is all-knowing, all-forgiving. Thereafter other women will not be halal for you, and it will not be halal for you to take other wives in place of them, even though their beauty might please you, unless they are those who under your right hands (concubines). Allah is watchful over everything."<sup>121</sup>

From the narrations about the environment in which the verses were revealed, the 50th verse of the Sūrah al-Ahzāb and the verses following it, it can be said that it was revealed because the wives of the prophet were jealous of each other and reproached about their alimony in a way that upset the prophet. Again, it is understood from the verses that they were asked to choose between staying in the Prophet's marriage or leaving and thereon they preferred Allah, the Messenger, and the Hereafter. Thereupon, in the 52nd verse of Sūrah al-Ahzāb; Allah thanked to wives of the prophet whom he left them as mukhayyar, by stating that the Messenger of Allah

---

<sup>119</sup> Darwaza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 1383, 5/345.

<sup>120</sup> al-Ahzāb 33/50.

<sup>121</sup> al-Ahzāb 33/51-52.



could not divorce them and take other wives after they choosing Allah, His Messenger and the home of the hereafter.<sup>122</sup>

According to some mufasssirs, there are situations regarding marriage that are not permissible for anyone else, but are peculiar to the Prophet. For example, al-Rāzī states here that the "mā malakat yamīn" refers to concubines and that concubines were not forbidden to the Prophet. From this point of view, He states it is not permissible for a person to keep his two wives in the same room, because they have equality between them and they can be hostile to each other; but he states that it is permissible to keep one wife and more than one concubine together, since there is no equality between them. For this reason, it is not obligatory to take care to taking turns among concubines.<sup>123</sup> The Shiite exegete al-Ṭūsī (d. 460) also interpreted this verse as that the Prophet could marry as many concubines as he wanted.<sup>124</sup>

Based on the in-text and extra-textual context of the 50th verse of Sūrah al-Ahzāb, the expansion of 'ma malaket yeminuke' can be as follows: "The wives of the Messenger of Allah that he took as captives of war, such as Safiyya, Juwayriyya, and Rayhana, or who were given as gifts like Mariyya, and whom he had freed and married with them". Because the practice of the Messenger of Allah is in this direction. It is known that he married his captives and concubine by emancipating them.<sup>125</sup> As a matter of fact, the existence of women captives of war in Madina, where wars such as Badr and Uhud were fought, is a reality. therefore, it can be said that the application of the sunnah in this case does the "takhsis" to the Qur'ān. However, as far as we can reach, we see that the fuqaha do not handle the method of "takhsis" of the Qur'ān by the sunnah here.

The expression "illa mā malakat yamīn" in the 52nd verse of al-Ahzāb is used in many interpretations as; "It is not halal for you to marry other women after that and to take others instead of your wives -who choose Allah, His Messenger and hereafter-. But excepting concubines, you can take them."<sup>126</sup> interpreted as.

<sup>122</sup> al-Samarqandī, *Baḥr Al-Ulūm*, 3/65; For the narration See. al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 9/254–255; Muḥammad ʿIzzat Darwaza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth* (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyya, 1383), 7/345.

<sup>123</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafatih al-ghayb* (Beirut: Daru Ihyai al-Turas al-Arabi, 1420), 25/176–177.

<sup>124</sup> Abū al-Jāfar Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Al-Tibyān Fī Tafsīr al-Qurʾān*, ed. . Bazrak al-Tahrānī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabi, no date), 8/354–356.

<sup>125</sup> Muḥammad b. Yaʿqūb b. Faḍl al-Allāh Majīd al-Dīn Abū Ṭāhir b. Yaʿkūb b. Fadlullāh Mecidūdīn Ebu't-Tāhir al-Fīrūzābādī, *Tamwīr Al-Miqbās Min Tafsīr Ibn ʿAbbās* (Saydā-Beirut: al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 2012), 452; Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 2003, 3/50; Abū Bakr Ahmad al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām Al-Qurʾān*, ed. . Abd al-Salām Muḥammad ʿAlī Shāhīn (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994), 3/477; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habīb el-Basrī el-Baḡdādī al-Māwardī, *Tafsīr Al-Mawardī*, ed. Abd al-Maqṣūd b. Abdal-Raḥīm (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, no date), 4/413.

<sup>126</sup> Abū Muḥammad ʿAbd al-Rahmān b. Muḥammad b. Idrīs Ibn Abū Hātim, *Tafsīr Al-Qurʾān al-Azīm*, ed. Asād Muḥammad al-Ṭayyib (Maktaba al-Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1419), 3146; Abī Zamanīn, *Tafsīr Al-Qurʾān*, 3/408; Darwaza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 1383, 7/404.

M. Asad, on the other hand, interprets 'illa mā malakat yamīn' as 'what you have through marriage' in the interpretation of verse 52 of the Sūrah al-Ahzāb, and that this wording means about prophet. He says that this phrase refers to the marriages of the Prophet which were concluded at that time. In other words, it might have been, stated with "illa mā malakat yemīnuka" that "you can only be content with what you have now."<sup>127</sup> In this case, the expression in question does not only mean 'concubines', it also includes all the legitimate wives of the Prophet. Our opinion is in this direction as well. One of the verses which the aforementioned idiom is included is the 55th verse of the Sūrah al-Ahzāb "There is no sin on the wives of the Prophet (in conversation without a veil) about their fathers, their sons, their brothers, their brother's sons, their sister's sons, other women, and their servants that they own them. Beware of disobedience to Allah. Surely, Allah is witness to everything."<sup>128</sup>

In the 53rd verse of al-Ahzāb, it was emphasized that one should not enter the house of the prophet randomly, that the prophet and his wives should not be disturbed, that when something is requested, it should be asked from behind the curtain. In the verse 55 of Surah al-Ahzāb verse, it is also explained the people who can enter the place of prophet's wives without permission and see them in daily home state<sup>129</sup> and have meeting one to one.<sup>130</sup> The term "mā malakat aymān" here is generally understood as "concubines".<sup>131</sup> There are also those who say that the expression means "servants".<sup>132</sup> According to us, it is not certain that the phrase "mā malakat aymānuhunne" refers only to concubines. For example, al-Māturīdī states that she can be both a slave and a concubine. If it is in the meaning of both concubines and slaves, accordingly, Allah allowed slaves to entering to place of their female owners without permission Because slaves enter to place of their owners only at certain times and to meet their needs. Women are also in hijab and prepared when slaves enter to their place in aforementioned times. The following narration points to this situation: The mother of the believers, Aisha had a covenant slave. This slave would come to next to her. When he paid of his indentured debt and was free she didn't allow that he enter to next to her. According to al-Māturīdī, this situation is as follows: When that slave was in need, He would go to Aisha. Aisha was prepared at that time. Therefore, slaves are not

---

<sup>127</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 882.

<sup>128</sup> al-Ahzāb 33/50.

<sup>129</sup> al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 9/275; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/515.

<sup>130</sup> Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Pub., 2016), 963.

<sup>131</sup> al-Firūzābādī, *Tamwīr Al-Miqbās*, 454; Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 2003, 3/53; al-Baghawī, *Māalim Al-Tanzīl*, 3/659; Abū al-Barakāt Abd al-Allāh b. Aḥmad b. Maḥmud Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī, *Madarik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq al-Tamwīl*, ed. Yūsuf 'Alī Badīwī (Beirut: Dār al-Kalimi al-Ṭayyib, 1998), 3/43.

<sup>132</sup> Darwaza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 1383, 5/412.

mahram (being helal) to their female owners.<sup>133</sup> Ibn Zayd (d. 136/754) from Tabā' al-Tabīn states that the wives of the prophets would go to next to the their slaves hijab.<sup>134</sup>

On the other hand, although the aforementioned expression was used for male slaves and concubines in response to the situation in the nuzūl environment, it would not be wrong to say that it is valid for everyone working under the responsibility of a person today. Of course, mentioning who could meet as tete-a-tete with the wives of the prophet (in the most general sense: with believer women), does not mean that they can display an unchaste attitude in their presence. If one remembers the chastity perception of that period as historically and the emphasis on chastity in the previous verses; In this new environment, it is seen that the boundaries of privacy are being drawn by the divine word. In addition, it can be assumed that female owners are standing next to their slaves in their home attires. Because the Qur'ān has taken the functioning order of the existing social structure as a basis in matters that are not related to the fundamentals, and has spread it throughout the process without breaking the customary order in male-female relations at once.<sup>135</sup>

### 3.4. Sūrah al-Nisā' (98)

The phrase " mā malakat aymān" is used in 4 places in the Sūrah al-Nisā', which was revealed in the 98th place in the Madina period. The first of these is verse 3rd. *"And if you fear that you will not deal justly with the orphan girls, then marry those that please you of (other, who halal for you) women, two or three or four. But still, you fear that you will not be fair, then (marry only) one or those your right hand possesses. That is more suitable that you may not incline (to injustice)."*<sup>136</sup>

According to what is reported from Aisha, this verse was revealed about the orphan girls who were wanted to marry off by their "wali" with a low mahr (dowry) than other women, because of their beauty and property. Here, instead of being injusticed the orphan girls because of low mahr, Allah wanted men to marry other women whom they could not make a discount in their dowries.<sup>137</sup> Because while the walies (parents) were causing difficulties to the orphan girls who were unclaimed and defenseless about the mahr, they were not causing this difficulty to the other

<sup>133</sup> Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Maḥmūd al-Māturīdī, *Ta'wilāt al- Abl al-Sunna*, ed. Majdī Bāsallūm (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2005), 8/410.

<sup>134</sup> Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Muḥammad Ebu'l-Ferec Abdurrahmān b. Alī b. Muhammed Ibn al-Jawzī, *Zād Al-Masīr Fī 'Ilm al-Tafsīr*, ed. Abd al-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1422), 3/481.

<sup>135</sup> Öztürk, *Kadın*, 204.

<sup>136</sup> al-Nisā' 4/3.

<sup>137</sup> Abū Jāfar Muḥammad Ibn Jarīr al-Taḥarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīli Ayi al-Qur'an*, ed. Islām Maṣṣūr Abd al-Ḥamīd (Cairo: Dār al-Hadīth, 2010), 3/604.

women.<sup>138</sup> In this case, it is possible to say that the main emphasis of the verse in the context of maqasid and wasail is not related to 'polygamy', but to establish justice for orphan girls. But despite this the last part of the verse is generally understood as “*confine yourself with concubines*” as it can be seen in the Meāl (translation).<sup>139</sup> However, the expression should be understood as “*if you are afraid of not being able to treat women fairly, then marry a woman or a concubine*”<sup>140</sup> as the famous language scholar al-Akhfash (d. 215/830) also indicated.

Al-Qurṭubī (d. 671/1273) relates that the concubines in the verse are mentioned as a single person, and the reason for this is that they do not have the right to have intercourse and to share days.<sup>141</sup> Al-Shawkānī also says that the expression 'mā malakat aymān' refers to the expression “*marry with one person*”. In other words, “*marry with one person or marry the one you have from the captives*”. However, he says the marriage here is through the acquisition of property; that it is not through marriage as we understand it.<sup>142</sup>

As can be seen, the expression “mā malakat aymān” in this verse is generally reserved for concubines. As it is understood from the context of the text and the historical context of the 3rd verse of al-Nisā’, the phrase “mā malakat aymān” can of course mean “concubines and female captives owned” as an expression of a situation existing in society. However, the aforementioned verse shows that the journey of returning to true chastity continues by mentioning them among the women who should be married.

The second verse on the subject is the 24th verse of Sūrah al-Nisā’. “*And (also prohibited to you are all) married women except those your right hands possess. (This is) the decree of Allah upon you. And lawful to you are (all others) beyond these, (provided) that you seek them (in marriage) with (gifts from) your property, desiring chastity, not unlawful sexual intercourse. So for whatever you enjoy (of marriage) from them, give them their due mahr as an obligation. And there is no blame upon you for what you mutually agree to beyond the obligation. Indeed, Allah is ever Knowing and Wise.*”<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi*, 1964, 14/12.

<sup>139</sup> Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Abd al-Raḥman b. ‘Alī b. Muḥammad Ebu’l-Ferec Abdurrahmān b. Ali b. Muhammed Ibn al-Jawzī, *Zād Al-Masīr Fī ‘Ilm al-Tafsīr*, ed. Abd al-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1422), 1/369.

<sup>140</sup> Abu al-Ḥasan Saīd b. Masāda al-Mujāshīr al-Akhfash, *Mānī Al-Qur’an*, ed. Hudā Maḥmūd Qarāa (Cairo: Maktaba al-Khanjī, 1990), 1/244.

<sup>141</sup> Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ansārī Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi Li Ahkām al-Qur’an*, ed. Muhammad Ibrāhīm al-Hafnāwī - Maḥmūd Ḥamīd al-‘Uthmān (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964), 5/20.

<sup>142</sup> Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Abd al-Allāh al-Shawkānī, *Fath Al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Kalimi al-Ṭayyib-Dāru Ibn Kathīr, 1414), 1/483.

<sup>143</sup> al-Nisā’ 4/24

In the 23rd verse of the Surah of al-Nisā', after the women who cannot be married to them are explained, the phrase "al-Muḥsanāt" at the beginning of the 24th verse also prohibits marriage with married women.

According to a narration from Abu Saïd al-Khudri (d. 74/693-94), the reason for the revelation of the verse in question was hesitation in having intercourse with married captive women who are taken captives by the soldiers who sent to Awtas on the day of Hunayn were victorious and took many captives. According to him, the verse was revealed to eliminate this hesitation.<sup>144</sup> It has been stated that the phrase "illa mā malakat aymānukum", which is made an exception, refers to the concubines who were married, and their marriages were cancelled after they were captured. Thus, even if they are married, it is permissible for believer men to marry them after a menstrual period or after giving birth if they are pregnant. Because they do not have the opportunity to reunite with their spouses.<sup>145</sup> Hanafis have said that if a woman is taken captive with her husband, they can not marry her because she is in the same country with her husband.<sup>146</sup> In addition, with this verse, the custom of being married to more than one man, which was considered permissible in some cases during the period of ignorance, was abolished.<sup>147</sup>

According to Fakhr al-Dīn al-Rāzī, the reference to "all married women" (al-muhsanāt mine'n-nisā'), coming soon after the prohibited relationships are counted, indicates that it is forbidden to have sexual intercourse with any woman other than one's own legitimate wife.<sup>148</sup> Tabarī also shares this view with the narration from Abd al-Allah b. Abbās (d. 68/687-88), Mujāhid (d. 103/721) and some other names.<sup>149</sup> In this case, the relevant part of the verse with the subject might be as follows: All married women (also haram). However, you could marry the women you have taken as captive, as they are considered to be divorced from their ex-husbands. In the rest of the 24th verse which is in the meaning of "...it is permissible for you to ask permissible women with your property (by giving mahr) on condition that they live chastely and do not commit adultery..."; indicated that the women whose sexuality will be benefited must be far from adultery and be chaste, and that the mahrs of these women must be given and the marriage contract must be made.

<sup>144</sup> Ibn al-Jawzī, *Zādū'l-Mesīr*, 1422, 1/390.

<sup>145</sup> al-Taḥarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 3/723; Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Maḥmūd al-Māturīdī, *Ta'wilāt al- Abl al-Sunna*, ed. Majdī Bāsallūm (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2005), 3/106–107; Ebu'l-A'lā Mevdūdī, *Tefhīmu'l-Kur'an*, trans. Muhammed Han Kayanī (İstanbul: İnsan Yayınları, no date), 1/346.

<sup>146</sup> Mevdūdī, *Tefhīmu'l-Kur'an*, no date, 1/346.

<sup>147</sup> Hayreddin Karaman etc., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (s.l.: s.n., n.d.), 797.

<sup>148</sup> Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Umar b. al-Ḥasan al-Ḥusayn al-Taymī al-Rāzī, *Mafātiḥ Al-Ghayb* (Beirut: Dār İhyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420), 10/34.

<sup>149</sup> al-Taḥarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 3/728–729.

Muqātil b. Sulaymān, explains the expression *غير مسافحين* as *بالزنا علانية* (openly committed adultery). In a way, he states that mut`a marriage is mentioned in the continuation of the verse, and says that such relationships are transformed into a legitimate spouse who should be given mahr.<sup>150</sup> When we consider the types of marriage practiced in some parts of the society in the period of ignorance and which are not accepted as adultery because it is not done openly; it is seen that the Qur`ān highlights chaste spouses who are legitimately possessed with the phrase "illā mā malakat aymān". Based on a single narration placed under the verse, it is not reasonable to say that the phrase "illā mā malakat aymān" means only "women captives of war", and to conclude that it is permissible to have intercourse with them without marriage. Within the scope of this idiom, it is possible to include women of captives of war, as well as include owned spouses. Eventually, even if it is a woman who is a captive of war<sup>151</sup>, it is understood from the expressions in the rest of the verse that these women should also be married with the mahr.

The next verse in which the expression in question is included is the 25th verse of the Surah al-Nisā'. *"And whoever among you is unable to marry believer and free women, then let him (get) marry one of your young believer concubines those whom your right hands possess. Allah is most knowing about your faith. You are from each other (of the same ancestry). In that case, marry them by giving their mahr (in accordance with "ma'ruf") with the permission of their owners, provided that they live chastely, do not commit adultery and do not keep secret friends (paramours). However, if they commit prostitution while they are married, then half of the punishment applied to free women will be applied to them. This (permission to marry a concubine) is for those of you who fear (fornication) distress. And to be patient is better for you. And Allah is Forgiving and Merciful."*<sup>152</sup> The "istitaa and tawl" mentioned in the verse is not just a lack of financial strength. Because "tawl" means excess, material and spiritual wideness. Sometimes a person may not have the opportunity to marry a free woman for another reason. The first word "muhsanāt" should be "free women" because it brought against the word "fatayāt" as opposite.<sup>153</sup> Here, it is understood that the term "mā malakat aymān" is not only concubines, but includes everyone under the management and responsibility of a person, including servants. It is possible that the concubines, which is a fact of that period, are included in the scope of the "mā malakat aymān" in the relevant verse, and today it also includes the employees under the responsibility of a person or the women who accept to marry with less or no mahr in a society where high mahr is desired. Because at the beginning of

<sup>150</sup> Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 2003, 3/224.

<sup>151</sup> For detailed information see. Abū Jāfar Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīli Ayi al-Qur'an*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir (Mecca: Dār al-Tarbiya wa al-Turath, no date), 8/152.

<sup>152</sup> al-Nisā' 4/25.

<sup>153</sup> Muḥammad Rashid Riḍā, *Tafsīr Al-Manār* (al-Hay'at al-Miṣriyya al-Āmma li'l Kitāb, 1990), 5/17.



the verse, the state of being unable to have material and spiritual strength is mentioned. For example, orphan girls under the protection of a person may also be included in this group. The fact that the "min" at the beginning of the word "fatayāt" is for "ba'diyyāt" supports our view that the mentioned girls are from the class of "mā malakat aymān". The second "muhsanāt" should mean "chastity", which is the opposite of the word "musafihīn (adultery)".

Again in the present verse, it is emphasized that all people are equal, and at the same time, a value is attributed by Allah. It must have been taken into account that people who were not free in the pre-Islamic period were not treated as human and that they would be reluctant to marry them after Islam. Because of this, that notion was sought to be broken with the following idioms and expressions: "Fatayāt" (young girls), "*with the permission of their families (abl)*", "*you are descended from each other*". These three qualities that Allah Almighty uses in His book for non-free women are a revolution not only for that period, but for all times when non-free people were not treated as human beings until recent years; and prepares the ontological and psychological infrastructure of the steps taken by Islam to abolish slavery. Because everyone is equal in humanity in eyes of Allah.<sup>154</sup> On the other hand, inequality is all about a situation that a person imposes on the person. Likewise, it is emphasized in the verse that poor believers should not be sad because they cannot marry free women, and that concubines are not different from free people in the sight of Allah because they are believers.<sup>155</sup> Just as the word "fatayāt" indicates honoring the concubines/captive women who could not be like the free women of the period of ignorance, the purpose of the expression "with the permission of their walies (parents)" is to emphasize that these women are just like free women in terms of not getting married themselves and having to get married by their guardians. This parent or guardian can be a family member or a judge who is a state official. That is to say that Allah guides the people to be equal treatment between the free and the slave, even in the situation of guardian. What is meant by ma'ruf, on the other hand, means things that are known and customarily known among you in matters such as good treatment, mahr al-mithl and the permission of the guardian. In this case, giving mahr according to ma'ruf means that it is given according to what is customary among people<sup>156</sup>

Allah's statement, "*On the condition that they live chastely, do not commit adultery and do not keep secret friends,*" records the verbs "*Get married*" or "*Give their mahr*". "Hidn" in the verse means friend and secret friend (like paramour/mistress) in Arabic. Both male and female friends are called hidn. As we explained above, adultery was of two types in the period of ignorance: secret adultery

---

<sup>154</sup> Karaman etc., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 800.

<sup>155</sup> al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 2012, 1/499–500.

<sup>156</sup> Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, 5/4–31.



with a person, and openly adultery with everyone. It was very shameful for a free woman to commit adultery. For this reason, they kept in a relationship by keeping secret friends.<sup>157</sup> Generally, those who openly committed adultery were the concubines. In fact, they used to hang a piece of red cloth on the roofs of their houses so that their houses could be identified. According to what is reported from Ibn Abbas, people of the jahiliyyah period were forbidding openly adultery and were saying that it is lowness and baseness. But they were not forbidding adultery committed in secret, and they were not considering this situation as a problem. Therefore, Allah said, *"Do not approach evils, either openly or secretly"*<sup>158</sup>, in order to make both kinds of adultery unlawful.<sup>159</sup> Verse 24th of al-Nisā' insistently underlines chastity by emphasizing that adultery in the form of "keeping a secret friend" -which some sections of society do not see as adultery, but which the Qur'ān accepts as adultery- is not a legitimate thing.

At the same time, these verses remind us once again that human beings are historical beings. The situation is not much different today. While overt adultery is condemned by the society, there is no objection to the secret type of unions called "respectful relationship" or "flirting". However, it is understood from integrity of the Qur'ān that any relationship without marriage is manifest adultery.

In short, in the marriage of a non-free woman, just as in the marriage of a free woman, Allah commanded "iḥṣān" as obligatory for the husband and wife, and the souls to be perfected with chastity. In this case, it is stipulated in the verse for a man who wants to marry an unfree woman, to investigate whether that woman is chaste and has protected herself from secret and open adultery.

Then, in the verse, Allah further states: *"If they commit prostitution after marriage, half the punishment of free women will be applied to them."* As for the punishments of adultery by free women, the following is stated in the Qur'an: *"As for female and male fornicators, give each of them one hundred lashes."*<sup>160</sup> Accordingly, if a married concubine commits adultery, she is punished with fifty sticks, but a free woman with one hundred sticks. Because the free woman is far from the reasons that provoke adultery compared to the concubine. As a matter of fact, the freewoman was brought up in an environment far from adultery, and purity and clarity became her faculties. Also, she is protected by her guardian even in adulthood. But the concubine is subject to adultery, and she is

---

<sup>157</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, "Nikah" 28; Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nīsābūrī Muslim, *Ṣaḥīḥu Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2011), "Nikah" 57; Adem Apak, *Anabatlaryla İslam Öncesi Arap Taribi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 153.

<sup>158</sup> al-An'ām 6/151.

<sup>159</sup> al-Taḥarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 3/746.

<sup>160</sup> al-Nūr 24/2.

weak in resisting this act. That's why, knowing her weakness,<sup>161</sup> Allah had mercy on her and mitigated her punishment.<sup>162</sup>

Again, the meaning of the word "anat (عنت)" in the verse means hardship, difficulty and mischief. According to the majority opinion of scholars (ulama<sup>3</sup>), the purpose of "anat (عنت)" is not itself but the result it reveals. That result is to commit a sin by committing the act of "ithm (إثم)", that is, adultery. Rashid Rida (d. 1935) has this to say about the subject: "When "ithm (إثم)" is said in its original meaning in the Arabic language, it is not understood as "shar'i ma'siyah". On the contrary, "ithm" means harm. However, in terms of the severity of the damage, "anat (عنت)" outweighs." In the verse, "It is better for you to be patient." When it is commanded, it is meant to be said, "If you do not marry a concubine, and be patient, you will thus be able to fend off the harm that may come to yourself". This damage may be related to the past of the concubine, or it may be that the bad deeds are inherited to her children as hereditary.<sup>163</sup> According to al-Qurtubī, it is not valid to marry a slave woman unless the two conditions in the verse are met. These are: Not having financial wealth and the fear of committing sin (fear of committing adultery).<sup>164</sup> As can be seen, in this part of the verse, men who are afraid of committing adultery and committing sin are allowed to marry concubines, but it is stated that it is better to be patient than marry them. When this statement is looked at as literal, it can be thought that the concubines are at the level of second-class people. However, these statements are not value-based, but are related to the phenomenon in the social environment where the revelation was revealed. When statements about this phenomenon are accepted as value, it is inevitable to encounter problems that are difficult to explain. On the other hand, when the statements in question are read in the social context around the first address, many problems related to meaning and interpretation disappear. It should be known about the 25th verse of, al-Nisā' that in the Arab society of jahiliyya period, equivalence in marriage was essential. Those who were considered superior in terms of virtue and lineage would marry those with the same status as themselves, and those who were inferior would marry those of the same level as themselves. It was considered disgrace for free ones to marry slaves.<sup>165</sup> They did not want their children's mothers to be concubines.<sup>166</sup> Therefore, the Qur'ān, which takes the phenomenal/factual situation into account, does not load any value to the afo-

<sup>161</sup> It should not be forgotten that although all people are equal in Allah's own sight as a requirement of His justice, He addresses His servants through the reality on the environment where the revelation came.

<sup>162</sup> Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, 5/21.

<sup>163</sup> Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, 5/22–23.

<sup>164</sup> Al-Qurtubī, *Al-Jāmi'*, 1964, 5/136.

<sup>165</sup> al-Ālūsī, *Bulūghul Arab*, 2/10.

<sup>166</sup> al-Hufī, *Al-Mar'atu Fī al-Shūr al-Jābiliyyi*, 493.

rementioned expressions. The point that the Qur'ān attaches value to is not being a free or slave, but being a person who has faith and submission in the most general framework. As a matter of fact, as it is mentioned in the verse, the main point is to inform the Arab society that the free and the slave are equal in terms of belief -to the Arab society which considers lineage and family as the criterion of superiority and humiliates anyone whose mother is a concubine. Here is, that's the value-laden expression.<sup>167</sup> In any case, it is necessary to focus on the message that is meant to be given with figures rather than focus on the figures given in the Qur'ān.<sup>168</sup>

Another related verse is the 36th verse of the Sūrah al-Nisā' : *“Worship Allah and associate nothing with Him, and to parents do good, and to relatives, orphans, the needy, the near neighbor, the neighbor farther away, the companion at your side, the traveler, and those whom your right hands possess. Indeed, Allah does not like those who are self-deluding and boastful.”*<sup>169</sup>

In the verse that begins by commanding a belief in God without shirk, the expression "mā malakat aymān" is used when counting the people to be bestowed. Muqātil b. Sulaymān interprets the expression "mā malakat aymān" in the verse as "servants and others".<sup>170</sup> While Allah Ta'ala speaks of "ihsān" to people as in layers in this verse, he declares that "mā malakat aymān" also has the right to "ihsān". Again, the "mā malakat aymān" in here, were concubines and slaves in the first addressee environment, today it should be persons who under the management and responsibility of people, including servants. Moreover, this Sūrah clearly stated that cohabitation without marriage with concubines is not approved. In this verse, the mentioning of "mā malakat aymān" among those who should be bestowed; shows that the divine advice continues to improve the condition of slaves and concubines who have a verified fact on the ground of it.

### **3.5. Sūrah al-Nūr (102)**

Verses 31, 33 and 58 of the Sūrah al-Nūr, which was revealed at the beginning of the fifth or sixth year of the Hijrah,<sup>171</sup> are the verses in which the expression 'mā malakat aymān' is used. In the 31st verse, also known as the veiling verse, the expression "mā malakat aymān" is used when listing the people to whom believer women can show their adornments or places of adornment. In verse 32, the marry off of single young people, including slaves and concubines, is mentioned in imperious language/wording. Again, in verse 58th, it is mentioned that "mā malakat aymān" asks for permission when people enter their rooms during the three awrah times (resting

<sup>167</sup> Öztürk, *Kadın*, 148–151.

<sup>168</sup> Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 154.

<sup>169</sup> al-Nisā' 4/36.

<sup>170</sup> Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 2003, 3/229.

<sup>171</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 728.

times when veiling is not used). Verse 31 is as follows: “*And command the Muslim women to keep their gaze low and to protect their chastity, and not to reveal their adornment except what is apparent, and to keep the cover wrapped over their bosoms; and not to reveal their adornment except to their own husbands or fathers or husbands’ fathers, or their sons or their husbands’ sons, or their brothers or their brothers’ sons or sisters’ sons, or Muslim women, or the bondwomen they possess, or male servants provided they do not have manliness, or such children who do not know of women’s nakedness; and not to stamp their feet on the ground in order that their hidden adornment be known; And turn to Allah in repentance, all of you, O believers, that you might succeed.*”<sup>172</sup>

First of all, in the 30th verse of the Sūrah al-Nūr; Allah, who orders men to obey the rules of behavior, not to gaze/leer women who are unfamiliar to them, and to behave chastely, dignity and decency, declares with a value-laden expression that such an act will be the most decent one for them.<sup>173</sup> Similarly, in verse 31th, he wants believer women to show the same sensitivity. In the narrations regarding the nuzul environment of this verse, it is stated that women have a veil, but their neck and chest parts are open, the places where they wear their jewelry are visible, and they attract the attention of men by wearing anklets on their feet and making a sound.<sup>174</sup> For these reasons, the 31st verse of the Sūrah al-Nūr was revealed, and believer women were ordered not to expose themselves other than their naturally visible limbs as customarily<sup>175</sup>, to cover their heads and their collars and chests, not to show their beauty to non-mahram men, and to avoid all kinds of unchaste acts. At the end of the verse, the basic conditions of returning to ontological/fitrî chastity are determined by advising all Muslim women, regardless of whether they are slaves or free, not to set their sights on haram, to preserve their chastity and to cover themselves.

According to the reports in the tafsir sources; especially parts such as face and hands; and the places where adornments such as clothes, kohl, henna, rings, bracelets and earrings worn are not counted as zīnat.<sup>176</sup> There are also those who say that zēnat, which is the key concept, is not the ornament itself, but the places where it is worn.<sup>177</sup> According to some, the concept of "zīnat" includes not only the beauty of the natural organs, but also the ornaments that artificially beautify the organs.<sup>178</sup>

---

<sup>172</sup> al-Nūr 24/31.

<sup>173</sup> Elik, *Tevhîr Mesajı*, 807.

<sup>174</sup> al-Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 2005, 7/550,553.

<sup>175</sup> Abū al-Qāsim Maḥmūd b.Umar Muḥammad al-Khārizmī al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa Uyyūn al-Ta’wīl Wujūh al-Ta’wīl* (Cairo: Dār al-Hadīth, 2012), 4/211.

<sup>176</sup> Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 2003, 2/417; al-Tābarī, *Jāmi’ Al-Bayān*, 2010, 8/397–401; al-Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 2005, 7/544–546.

<sup>177</sup> al-Māturīdī, *Ta’wīlāt*, 2005, 7/547.

<sup>178</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/115.

Muqātil b. Sulaymān explains the expression “mā malakat aymān” mentioned in the verse 31 of Sūrah al-Nūr as “male slaves”.<sup>179</sup> al-Ṭabarī conveys an opinion that this expression includes "male slaves" as well as "concubines" and that a believer woman is not obligated to cover herself, against her slaves, whether male or female.<sup>180</sup> al-Māturīdī gives place to the view that the expression “mā malakat aymān” here includes both male and female slaves and that women not obligated to cover their hair in the presence of male slaves. But then he states that the aforementioned expression may be meant "concubines"<sup>181</sup> because "boys who have not reached puberty" and "old people" are mentioned in the rest of the verse.<sup>182</sup>

In our opinion, al-Māturīdī's view is more accurate here. Because in the rest of the verse, servants who have not reached puberty and elderly men are also mentioned. In the verse, which emphasizes chastity with great care, it does not seem possible to give an exception to men, even if they are slaves. In a period corresponding to the eighteenth or nineteenth year of the revelation, it is obvious that the minds were gradually educated by the revelations that revealed from the beginning to this point. Therefore, it cannot be thought that the Qur'ān, which has struggled to engrave the perception of "chastity" to minds from the first emphases, approves of women displaying their beauty in the presence of male slaves. The situation of women today is the same with men working under their responsibilities.

Another verse in which the expression in question is included is the 33rd verse of Sūrah al-Nūr. *“But let them who find not [the means for] marriage preserve their chastity until Allah enriches them from His bounty. And those who seek a contract (mukātaba: for emancipation by earning money and paying the price) from among whom your right hands possess (slaves and concubines) - then make a contract (mukātaba) with them if you know there is within them goodness and give them from the wealth of Allah which He has given you. And do not compel your slave girls to prostitution, if they desire chastity, to seek [thereby] the temporary interests of worldly life. And if someone should compel them, then indeed, Allah is [to them], after their compulsion, Forgiving and Merciful.”*<sup>183</sup> Here, al-Kitāba means "contract". This word refers to the freedom contract that the slave made with his mawla to free him in return for the money he promised to work and pay for his freedom.<sup>184</sup> It is understood that the expression "mā malakat aymān" in the verse means "male and female slaves (servants)". According to al-Zamakhsharī (d. 538/1144), financing these

---

<sup>179</sup> Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, 2003, 3/417.

<sup>180</sup> al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 8/404.

<sup>181</sup> al-Māturīdī, *Ta'wilāt*, 2005, 7/548–549.

<sup>182</sup> al-Nūr 24/31.

<sup>183</sup> al-Nūr 24/33.

<sup>184</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/121.

slaves is a duty of the whole society, not just the owner.<sup>185</sup> In the aforementioned verse, one of the ways of freeing slaves by emancipate them in return for mukātaba, is mentioned. As a matter of fact, making a contract is one of the ways of liberation of the slave. It should also be noted that both the emancipation of slaves and the making of a freedom contract with the slave is not a situation that emerged with these verses. The Qur'ān has only reinforced and encouraged this practice. Likewise, the encouragement of financial assistance to indentured slaves in the verse indicates that there is a clear message to facilitate the emancipation and release of slaves.<sup>186</sup> Because everything that a person owns actually belongs to Allah, and humans have only been given the right to use or benefit from them. Therefore, a person has everything he owns as a trust. In the face of these people and things under their trust and responsibility, man should be aware of his limitations and servitude, and should not show a tendency to divinize their own. In many verses; Allah who mentioning treating slaves well and liberating them as among virtuous behaviors<sup>187</sup>, even counting this as expiation for some sins<sup>188</sup>, preaching that one of the places where zakāh (obligatory alms) will be spent is the liberation of slaves<sup>189</sup>, and assigning this to the servants as a social duty<sup>190</sup>, Allah, in this verse, continues to intervene to completely abolish slavery.

According to the narrations of the mufassirs (exegetes), Abd al-Allah Ibn Ubayy bin Salul (d. 9/631) forced his two concubines to prostitution, and thus -as per the mukātaba- he wanted them to give him what they had earned. Thereupon, those two concubines complained to the Prophet about the situation and the verse was revealed on this incident.<sup>191</sup> Therefore, when the context of the verse is taken into account, it becomes clear that the "fatayāt" in here, means "slave girls". Accordingly, the above verse, with its directive "do not force those who want to remain chaste, to prostitution", indicates that society also should support the return to chastity. Although concubinage is a 7th-century phenomenon reflected in the Qur'ān, it is clear that the revelation gives a transhistorical message with this local figure, about that no woman, whether concubine or free, can be forced into prostitution<sup>192</sup>

Another related verse is the 58th verse of Sūrah al-Nūr: *"O you who believe! At three times let those whom your right hands possess (slaves and concubines) and those of your children who have not yet reached puberty ask leave of you before entering your quarters: before the Morning Prayer and when you take off your clot-*

---

<sup>185</sup> al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 2012, 4/218.

<sup>186</sup> Darwaza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 1383, 5/419–420.

<sup>187</sup> al-Baqara 2/177.

<sup>188</sup> al-Nisā' 4/92; al-Mā'ida 5/89.

<sup>189</sup> al-Tawba 9/60.

<sup>190</sup> Elik, *Tevhūt Mesajı*, 808.

<sup>191</sup> al-Taḥarī, *Jāmi' Al-Bayān*, 2010, 9/418–420.

<sup>192</sup> Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 154.



hes at noon, and after the Night Prayer. These are the three times of privacy for you. There is no harm, neither to you nor to them, after these (three times). They are your frequent visitors, as some of you are (frequent visitors) of the others. This is how Allah explains the verses to you. Allah is All-Knowing, All-Wise.<sup>193</sup>

The reason for the revelation of the 58th verse of the Sūrah al-Nūr is related to the slave named mudlic going to 'Umar. According to narration, the Messenger of Allah (a.s) sent a slave, called Mudlij, from the Ansar, to 'Umar b. al-Khattāb for summon him. Mudlij, saw the door as closed. The slave knocked on the door, called out to him and entered. When Umar (r.a.) woke up, he sat down and when his private parts were partially uncovered, he said: How I wish Allah Almighty had forbidden our sons, women, and servants to enter without permission during these hours. Later, when he came to the presence of the Messenger of Allah (s.a.v.), he saw that this verse had been sent down. He prostrated himself to give thanks to Almighty Allah.<sup>194</sup>

According to another narration, two men came to Ibn Abbas and asked about the time of awrah in the verse above. Ibn Abbas replied: "Allah is the one who covers sins and loves those who cover mistakes. When this verse was revealed, the houses did not have doors and sheltered curtains. When a man was with his family, if suddenly his servant, child, or orphan came, they could see them. For this reason, Allah ordered to ask permission when entering a person in these three times, which called awrah times. After this verse, everyone whose financial situation has expanded has acquired a curtain. When they got the curtain, they thought it was enough, there was no need to ask permission." Based on this situation, Ibn Abbas states that the request for permission in the verse is related to the cause, and that if the reason disappears, the ruling will also disappear, but this verse will not be abrogated (naskh) because when the reason comes back, the ruling will come back.<sup>195</sup> The point that draws attention in this narration is; It is Ibn Abbas' definition of "malakat aymān" as "servants, children and orphans". Although children who have reached puberty and those who have not reached puberty are mentioned in this verse and the next verse, orphans are not mentioned. Moreover, he did not say "abd/slave (عبد)" and "ama/concubine (أمة)" for "malakat aymān", but used the word "servants". Therefore, it turns out that "malakat aymān" was used not only as slaves and concubines, but also in a wide range. This must be the miraculous aspect of the Qur'anic verses. While there are those who interpret

---

<sup>193</sup> al-Nūr 24/58.

<sup>194</sup> al-Māturīdī, *Ta'wilāt*, 2005, 7/588; Abū al-Qāsim Maḥmūd b.'Umar Muḥammad al-Khārizmī al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Ta'wīl Wujūb al-Ta'wīl* (Cairo: Dār al-Hadīth, 2012), 3/231.

<sup>195</sup> Abū Muḥammad 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad b. Idrīs Ibn Abū Hātim, *Tafsīr Al-Qur'an al-Azīm*, ed. Aṣad Muḥammad al-Ṭayyib (Maktaba al-Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1419), 8/2632; al-Baghawī, *Māalim Al-Tanzīl*, 3/428.



the expression "malakat aymān" in this verse as only men<sup>196</sup>, there are also those who interpret it as both men and women.<sup>197</sup>

In the verse 58 of the Sūrah al-Nūr, Mawdūdī says that all slaves, whether male or female, old or young/junior, must take permission, and that children who have not reached puberty are ordered to take permission as per decency.<sup>198</sup> One of the three awrah times mentioned in the verse is before the morning prayer. Because this is the time to get out of bed and get dressed. The second is the daytime nap (kaylule), which is the time when you undress in the heat of noon. The third is when you undress for bed after the night prayer.<sup>199</sup> It is understood that the expression of three (periods) of awrah (nakedness) was used as an idiom and metaphor in the aforementioned period.<sup>200</sup>

These times are not far from being the times that are accepted as awrah today, as they are suitable for the customs of the Arabs who have a hot climate. In addition, the number "three" mentioned in this verse, rather than declaring numerical value; It is for everyone, including husbands, wives, children and relatives, to give due importance to privacy at all times, to comply with good manners, and to show the necessary sensitivity to maintain chastity. Likewise, in the 59th and 60th verses of the verse in question, the emphasis on the protection of chastity continues. Muhammad Asad says that the expression "malakat aymān" at that time meant male and female slaves, but since the ultimate goal of the Qur'añ is to abolish slavery, it should now be understood as "own servers".<sup>201</sup>

In our opinion, at the point where the aforementioned expression has been filled since the beginning of the revelation, it can be considered as servant/concubine in the environment of nuzul, but today it might be as a general reference to; relatives for whom a person is legally responsible, male and female servants, employees, and wife, who is under his responsibility because of marriage.

#### **4. "Mā malakat aymān" in the Sunnah of the Prophet**

The Prophet said: "They are your brothers and close associates. Allah has put them under your hands as trust. Whoever's brother is under his hand, let him eat what he eats, wear what he

---

<sup>196</sup> al-Taḥarīr, *Jāmi' Al-Bayan*, 2010, 8/452–453.

<sup>197</sup> al-Māturīdī, *Ta'milat*, 2005, 7/591.

<sup>198</sup> Mevdūdī, *Tefhīmu'l-Kur'ān*, no date, 3/561.

<sup>199</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/143; Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr* (Beirut: Muassasat al-Tārīkh, no date), 18/234.

<sup>200</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 747–748.

<sup>201</sup> Asad, *The Message of the Qur'an*, 747.

wears, let him not order anything that he cannot do, and if he orders, let him help them."<sup>202</sup> he ordered. In another statement, the Messenger of Allah said that the words slave and concubine are adjectives that hurt human dignity, and that they could address as "my son, daughter" instead of "my slave, my concubine", and that the slave could address as "sir" rather than "my owner". He advised, "You are all mamluks, and the Lord is Allah, the Mighty and Exalted."<sup>203</sup> Likewise, he always encouraged the people to emancipate the slaves and concubines and marrying off them.<sup>204</sup>

The Prophet himself opened the way for them to attain their freedom by starting a spiritual-moral movement for the freeing of slaves. In this way, the Messenger of Allah emancipated 63 slaves, his wife Aisha 67, and his uncle Abbas 70 slaves. Among the sahaba, Hakim b. Hizam freed 100, Abd al-Allah b. Umar 1000, Zulkale Himyeri 8000 and Abd al-Rahman b. Awf 30,000 slaves. Other sahabas meanwhile, Abu Bakr and Uthman freed many slaves. In order to gain Allah's approval, the people not only freed their own slaves, but also bought slaves from others and set them free. As a result, almost all of the slaves who were been a subject to inheritance obtained their freedom, before coming to an end of the Khulafa al-Rashidīn Period.<sup>205</sup>

Hearing that the Messenger of Allah murmured something as his last words during his death, the sahabas, listened and heard him say "al-salah wa mā malakat aymānukum."<sup>206</sup> One of the last words of the Prophet of Mercy (pbuh) was to save people from the yoke.

Being freed from the yoke can be physical as well as mental. Because the captivity and enslavement of minds and wills is not a finished situation. The "mā malakat aymān", which is important enough to be the last words of the Messenger of Allah (pbuh), include not only physical slavery, but also mental and intellectual dullness or any kind of slavery that surrenders one's will to someone else. In this way, slavery is the enslavement of minds beyond the shackles of hands and feet. Allahu A'lam (Allah knows the best).

## 5. The Conclusion

It is understood that the Qur'ān has a general and continuous effort to strengthen and improve the conditions of the weaker segments (tabaka) of the society in which it was revealed, such as the poor, orphans, captives and women. The Prophet, who continued a journey under the guidance of Allah and completed this expedition, first became an example/model for huma-

---

<sup>202</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, "Itk" 15 (2545); Muslim, *Ṣaḥīḥ*, "Aymān" 38 (1661); Abū Dāwud, *Sunanu Abī Dāwud*, "Adab" 133 (5158, 5161).

<sup>203</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, "Itk" 17 (2552).

<sup>204</sup> al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, "Itk" 16 (2547).

<sup>205</sup> Mevdūdī, *Tefhīmu'l-Kur'ān*, no date, 3/542.

<sup>206</sup> Abū Dāwud, *Sunanu Abī Dāwud*, "Adab" 133 (5156).

nity and educated the society in which he lived, as morally. In this sense, Messenger of Allah can be called a "moral reformer". In addition, the Qur'ān saved people's understanding of honor from being female-oriented and double-standard, and tried to place the awareness that men should protect their chastity and honor as much as women. Likewise, although Allah speaks taking into account the customs and imaginations of the society, he did not divide people into free-slaves and defined them as "nafs" and declared that everyone is essentially equal.

According to our findings, the expression "mā malakat aymān", which is understood to have been used as an idiom during the revelation period, sometimes means "slaves and concubines/servers", and sometimes includes all persons under the management, responsibility and administration of the person, including slaves. Due to the fact that it is at the beginning of the word and the way in the Maccan Sūrahs, the situation of concubines which are interiorized, not condemned and became established fact by the society, was accepted by God; however, it can be said that the last point was put by saying that one should marry also concubines too, when it comes to the Madinan period.

On the other hand, before the verses of "mā malakat aymān", Allah emphasized adultery in the Sūras al-Isrā and al-Furqān, and spoke through the marriage of sadaq, which is common in the environment of nuzūl, and apart from this legitimate marriage, he (swt) abolished other types of relationships that were not very common but were extremely ugly. He gradually placed this in the minds by educating the society.

Based on the principle of gradualism, when we follow the course of the verses in which the expression "mā malakat aymān" is included, with this expression, Allah has not approved of a class such as slaves and concubines becoming legitimate, on the contrary, he has transformed this idiom into a pattern. Because, things that subject to graduality, there is not an expansion, on the contrary, there is a contraction and limitation. The Qur'ān, whose purpose is to build a mentality, gradually narrows down the issue of slaves and concubines that it finds in its lap, and directs people to completely abolish this institution. Based from the last point where the verses came in a course, and the unity of the Qur'ān, we can say that the only way to have sexual intercourse with the concubines, which is a phenomenon of the Nuzūl Period, is marriage. The concubine to be married should be far from the mistress relationship and should be chaste. If she commits adultery while she is married, her punishment will not be hundred lashes as like that of a free woman, but fifty lashes. Because Allah treats the concubine with mercy without ignoring her past experiences, and also wants her to have same honor, status and rights (inheritance, etc.) as the free ones. As a matter of fact, the divine order that the man who wants to marry should get the per-

mission of concubine and give her the dowry indicates this. Moreover, free women can marry their captives. Even, Muslim concubines are obliged to cover themselves like free women.

It is possible to say that at a time when the desired ideal society has not yet been reached, solutions are tried to be produced by using the data of regional law. Islam, the last religion, envisaged gradual reform rather than abolishing slavery and concubines immediately, and at the end of this reform movement, it aimed to abolish slavery completely. In this way, he made an effort to implement slavery and concubinage in the most humane way, by giving signs for its abolition in the future. Because under the conditions of that day, instead of killing or imprisoning the captives of war; include them in life by being distributed to every house and fed by their owners is the most reasonable way. However, although it was supported by reason and revelation, people did not consider the abolition of this institution as appropriate, because of their interests and their lustful desires. Establishing a human market by becoming deified over slaves, and buying concubines by checking their bodies in these markets is contrary to human rights and moral rules like killing someone unjustly, as well as the goals of the Qur'ān, and Sunnah of the Prophet, who passed way by saying "mā malakat aymān" in his last words. At this point, being fairer than other civilizations is not enough to cover up mistakes of Muslims, nor is it an excuse. In this respect, everything that contradicts revelation is a whim, and following whim is haram. At this point, the final demand of the Qur'ān from its addressees is that "minds become Muslims", which we can define as "the main chastity", and to make this a way of life.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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

**Bibliography**

- Abd al-Bāqī, Muhammad Fuād : *Muġam Al-Muġabras Li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, no date.
- Abdüllatif, Seyyid. *Kur'an'ın Zibni İnşası*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Abī Zamanīn, Al-Mālikī. *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azīz*. ed. Abd al-Allāh Husayn b. 'Ukkāsha, Muḥammad b. Muştafā al-Kanz. 5 Volume. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadītha, 2002.
- Abū Dāwud, Sulaymān b. al-Ashāth b. Ishāq b. Bashīr b. Shaddād b. 'Amr al-Azdī al-Sijistānī. *Sunanu Abī Dāwud*. ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn Abd al-Ḥamīd. 4 Volume. Beirut: al-Maktaba al-'Aşriyya, no date.
- Akhfash, Abu al-Ḥasan Saīd b. Maşada al-Mujāshī al-. *Maānī Al-Qur'an*. ed. Hudā Maḥmūd Qarāa. 2 Volume. Cairo: Maktaba al-Khanjī, 1990.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim (1.2.3.Ciltler)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Alī, Jawād. *Al-Mufaşşal Fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-Islām*. Dār al-Sāqī, 1993.
- Al-Maḥmaşānī, Şubhi. *Al-Andā al-Taşriyya Fī al-Duval al-'Arabiyya Maḍiba Wa Ḥadīruha*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1981.
- Al-Qayrawānī, Abū 'Alī al-Hasan b. Rashīq al-Azdī. *Al-Umda Fī Maḥāsin al-Shīr Wa Adābibi Wa Nakdibi*. ed. Muḥy al-Dīn Abd al-Ḥamīd. Egypt: Maktaba al-Tijāriyya, 1955.
- Al-Qurtubī, Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ansārī. *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an*. ed. Muhammad Ibrāhīm al-Hafnāwī - Maḥmūd Ḥamīd al-'Uthmān. 20 Volume. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964.
- Ālūsī, Abu al-Maālī Maḥmūd Shukrī b. Abd al-Allāh al-. *Bulūghul Arab Fī Marīfati Ahwāl Al-'Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, no date.
- Ālūsī, Shihāb al-Dīn Maḥmūd b. 'Abd al-Allāh al-Ḥusaynī al-. *Rūb Al-Maānī Fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. ed. Alī Abd al-Bārī Aṭiyya. 16 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. The Book Foundation, 2003.
- Ateş, Ali Osman. *Asr-ı Saadette Dinler Ve Gelenekler*. İstanbul, 1994.

- Azimli, Mehmet. *Cabilyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Maṣūd b. Muḥammad al-Farrā al-Shafī al-. *Māʾalim Al-Tanzīl Fī Tafsīr al-Qurʾan*. ed. Al-Mahdī Abd al-Razzāq. 5 Volume. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1420.
- Bayḍāwī, Abū Saīd Nāṣir al-Dīn Abd-Allāh b.Umar b.Muḥammad al-. *Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār al-Taʾwīl*. ed. al-Marāshalī, Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1418.
- Bukhārī, Abū ʿAbd al-Allāh Muḥammad b. Ismāīl b. Ibrāhīm Ibn a-Mughīra b. al-Juʿfī al-. *Saḥīḥ Al-Bukhārī*. ed. Mahmūd Muḥammad Mahmūd Hasan Nassār. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1971.
- Çelik, Hüseyin. *Kurʾan Abkammın Değişmesi*. Ankara: Otto, 2017.
- Ḍabbī, al-Mufaḍḍal b. Muḥammad Yalā b. Sālīm al-. *Al-Mufaḍḍaliyyāt*. Beirut: Dār al-Arkām, 1998.
- Darwaza, Muḥammad ʿIzzat. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Cairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-ʿArabīyya, 1383.
- Demircan, Ali Rıza. *Kurʾan ve Sünnet İşığında Cariyeler ve Sömürülen Cinsellikleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.
- Dindi, Emrah. *Kurʾan'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Düzenli, Yaşar. 'Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi'. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 22 (2010), 125–154.
- Ebū Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. trans. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhîd Mesajı*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kurʾan Dili*. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- Farāhidī, al-Khalīl b. Aḥmad al-. *Kitāb Al-ʿAyn*. ed. Mahdī al-Makhzūmī - Ibrāhīm al-Sāmīrāʿī. Tahran, no date.
- Farrāʾ, Abū Zakariyyā Yahyā b.Ziyād b. Abd al-Allāh b.Manzūr al-Daylamī al-. *Māʾāni Al-Qurʾan*.

- ed. Aḥmad Yusūf al-Najātī. Egypt: Dār al-Miṣriyya, no date.
- Fazlur Rahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler I*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Fazlur Rahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler II*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Fendoğlu, Hasan Tahsin. *İslâm ve Osmanlı Hukûkunda Kölelik ve Cariyelik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Fîrüzâbâdî, Muḥammad b. Ya'qûb b. Faḍl al-Allâh Majîd al-Dîn Abû Ṭâhirb. Ya'kûb b. Fadlullâh Mecedü'dîn Ebu't-Tâhir al-. *Tanwîr Al-Miqbâs Min Tafsi'r Ibn 'Abbâs*. Saydâ-Beirut: al-Maktaba al-'Aşriyya, 2012.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Hamidullah, Muhammed - Aydın, M. Akif. 'Köle'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Vol. 26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Hufî, Muḥammad Aḥmad al-. *Al-Ḥayât al-'Arabîyya Min al-Shîr al-Jâbiliyyî*. Egypt: Maktabatu Nahda, 1962.
- Hufî, Muḥammad Aḥmad al-. *Al-Mar'atu Fî al-Shîr al-Jâbiliyyî*. Cairo: Dâru Nahda, 1980.
- Ibn Abû Hâtim, Abû Muḥammad 'Abd al-Rahmân b. Muḥammad b. Idrîs. *Tafsi'r Al-Qur'ân al-Azîm*. ed. Aşâd Muḥammad al-Ṭayyib. Maktaba al-Nazzâr Muştafâ al-Bâz, 1419.
- Ibn al-Jawzî, Jamâl al-Dîn Abû al-Faraj Abd al-Raḥman b. 'Alî b. Muḥammad Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâd Al-Masîr Fî 'Ilm al-Tafsi'r*. ed. Abd al-Razzâq al-Mahdî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1422.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭâhir. *Tafsi'r Al-Taḥrîr Wa al-Tanwîr*. Beirut: Muassasat al-Târiḫ, no date.
- Ibn 'Atiyya, Abû Muḥammad Abd al-Ḥaqq b. Ghâlib b. Abd al-Raḥmân b. Tammâm b. al-Andalûsî. *Al-Muḥarrar al-Wajîz Fî Tafsi'r al-Kitâb al-'Azîz*. ed. Abd al-Salâm Abd al-Shâfi Muḥammad. Beirut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyya, 1422.
- Ibn Ḥabîb, Abû Jâfar Muḥammad. *Kitâb Al-Muḥabbar*. Beirut: Dâr al-Āfâq al-Jadîda, no date.
- Ibn Hishâm, Abd al-Allâh. *Mughnî Al-Labîb 'an Kutub al-'Ārîb*. ed. Muḥammad Muḥy al-Dîn Abd al-Hamîd. Beirut: Dâr İhyâ' al-Turathî, no date.
- Ibn Ishâq, Abû Abd al-Allâh Muḥammad b. Ishâq b. Yasâr. *Sîratu Ibn Ishâq*. ed. Muhammad Ha-



- mid al-Allāh. Konya: al-Waqfu li al-Hidmat al-Hayriyya, 1981.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar al-Qurashī al-Baṣrī. *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azīm*. ed. Sami b. Muhammad Salama. 8 Volume. Dār Tayyiba, 1999.
- Ibn Māja, Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī. *Sunanu Ibn Māja*. ed. Muḥammad Fuād Abd al-Bāqī. 2 Volume. Dār al- Iḥyā al-Kutub al-'Arabī, no date.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abd al-Allāh b. Muslim. *Uyūn Al-Akḥbār*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1986.
- Iṣfahānī, Raghīb al-. *Al-Mufradāt Fī Gharīb al-Qur'an*. ed. Safwān 'Adnān al-Dāwudī. Damascus: Dār al-Qalam, 2009.
- İsfehānī, Râgıb el-. *Eṣ-Zerī'a Ilâ Mekârimi'-Şerī'a*. trans. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Jaşşāş, Abū Bakr Ahmad al-Rāzī al-. *Aḥkām Al-Qur'an*. ed. . Abd al-Salām Muḥammad 'Alī Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1994.
- K. Arpağuş, Hatice. *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, no date.
- Khāzin, 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Umar al-Shaykhī Abū al-Ḥasan al-. *Lubāb Al-Ta'wīl Fī Mā'ānī al-Tanzīl*. ed. Muḥammad 'Alī Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1415.
- Kırca, Celal. *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler)*. Ankara: Ay Yayınları, 2019.
- Māturīdī, Abū Manşūr Muḥammad b. Maḥmūd al-. *Ta'wilāt al- Abl al-Sunna*. ed. Majdī Bāsallūm. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2005.
- Māwardī, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habīb el-Basrī el-Bağdādī al-. *Tafsīr Al-Māwardī*. ed. Abd al-Maqṣūd b. Abdal-Raḥīm. 6 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, no date.
- Mevdūdī, Ebu'l-A'lā. *Tefhīmu'l-Kur'an*. trans. Muhammed Han Kayanī. İstanbul: İnsan Yayınları, no date.
- Muqātil b. Sulaymān, Abū al-Ḥasan b. Bashīr al-Azdī al-Balkhī. *Tafsīru Muqātil b. Sulaymān*. ed. Aḥmad Farīd. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2003.

Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nīsābūrī. *Şahihü Muslim*. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyya, 2011.

Mutahharī, Ayetullah Murtaza. *Fıtrat*. trans. Cafer Kırım. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.

Nasafī, Abū al-Barakāt Abd al-Allāh b. Aḥmad b.Maḥmud Ḥāfiẓ al-Dīn al-. *Madārik Al-Tanzīl Wa Ḥaqāiq al-Tanzīl*. ed. Yūsuf ‘Alī Badīwī. 3 Volume. Beirut: Dār al-Kalimi al-Ṭayyib, 1998.

Öğmüş, Harun. *Cabilye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Özsoy, Ömer. ‘Dinsel Bir Metin Olarak Kur’an’ın Bazı İfade Özellikleri’. *Bilgi Vakfı Yayınları*, 181–187.

Öztürk, Mustafa. *Cabilyeden İslamiyet’e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.

Rāzī, Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥasan al-Ḥusayn al-Taymī al-. *Mafātih Al-Ghayb*. 32 Volume. Beirut: Dār İhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420.

Riḍā, Muḥammad Rashid. *Tafsīr Al-Manār*. al-Hay’at al-Miṣriyya al-‘Āmma li’l Kitāb, 1990.

Samarqandī, Abū al-Layth Naşr b. Muḥammas b. İbrāhīm al-. *Baḥr Al-Ulüm*. ed. Maḥmūd Matra-jī. 3 Volume. Beirut: Dār al-Fikr, no date.

Sami, İsmetullah. ‘Kur’an’ın Yorumlanmasında Bağlamın Rolüne Metodik Bir Yaklaşım’. *İlahiyat Akademi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2019), 1–23.

Shāfi‘, Abū Abd al-Allāh Muḥammad b. İdrīs b. al-‘Abbās b. Uthmān b. Shāfi b. Abd al-Muṭṭalib b. Abd al-Manāf al-Maṭṭlabī al-Qurashī al-. *Tafsīr Al-İmām al- Şāfi‘*. ed. al-Farran, Aḥmad b. Muşṭafā., 3 Volume. Saudi Arabia: Dār al-Tadmuriyya, 2006.

Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī b.Muḥammas b. Abd al-Allāh al-. *Fath Al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Kalimi al-Ṭayyib- Dāru Ibn Kathīr, 1414.

Shaybānī, Abū Abd al-Allāh Aḥmad b. Hilal b. Asad Ahmad b. Ḥanbal al-. *Musnad Al-İmām Aḥmad b. Hanbal*. ed. Shu‘ayb al-Arnawūṭ - ‘Ādil Murshid. Muassasah al-Risāla, 2001.

Suhaylī, Abū al-Qāsım Abd al-Raḥmān b. Abd al-Allāh b. Aḥmad b. Abu al-Ḥasan al-. *Al-Rawḍ al-Unuf Fī Sharḥ al-Sīra al-Nabawiyya Li Ibn Hishām*. Dār al-Fikr, no date.

Tābarī, Abū Jāfar Muḥammad Ibn Jarīr al-. *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīli Āyi al-Qur’ān*. ed. İslām Mañşūr Abd al-Ḥamīd. Cairo: Dār al-Hadīth, 2010.

Ṭūsī, Abū al-Jāfar Muḥammad b. al-Ḥasan al-. *Al-Tibyān Fī Tafsīr al-Qurʾān*. ed. . Bazrak al-Tahrānī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, no date.

Yolcu, Mehmet. *Kurʾanʾin Zibniyet Değiştirmesi*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.

Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd b. Umar Muḥammad al-Khārizmī al-. *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ʿUyūn al-Taʾwīl Wujūb al-Taʾwīl*. Cairo: Dār al-Hadīth, 2012.

Zanāti, Maḥmūd Salam. *Al-Nuzūm al-Ijtimāʿiyya Wa al-Qānūniyya Fī Bilād al-Nabrayn Wa ʿinda al-ʿArab Qabla al-Islām*, 1986.

Zarkashī, Abū Abd al-Allah Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādir b. Abd al-Allāh al-Turkī al-Miřrī al-Minhājī al-Shāfī al-. *Al-Burbān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Beirut: al-Maktaba al-ʿAřriyya, 2011.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**  
مجلة الدراسات التفسيرية  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>  
E-ISSN: 2587-0882  
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

**Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman: Yollarımızın Tefsirde Birleştiği Kaderdaş**  
*Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman: The Destiny Where Our Paths Converge in Tafsir*

**Celal KIRCA**

Prof. Dr., Kayseri Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi  
Prof. Dr., Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Kayseri, Turkey  
ckirca28@hotmail.com  
0000-0002-4668-2743

**Makale Bilgisi – Article Information**  
**Makale Türü/Article Type:** Vefeyât/Deaths  
**Geliş Tarihi/Date Received:** 03/08/2021  
**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 17/10/2021  
**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Kirca, Celal. “Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman: Yollarımızın Tefsirde Birleştiği Kaderdaş”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 1012-1026.

**Copyright ©** Published by The Journal of Tafsir Studies  
Sakarya/Turkey  
Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

İnsan, fıtratı gereği kaybettiklerine üzülür, fakat yakınlarını ve dostlarını kaybettiğinde ise daha fazla üzülür ve hüzünlenir. Zira birlikte yaşanmışlıkların tabii sâiki ile vefa duygusu onda, diğer duygularının önüne geçer ve onu derinden etkiler. Ben de 2020 yılında ve öncesinde peşpeşe gelen ölümlerle birçok gönül dostumu kaybetmenin hüznünü ve üzüntüsünü yaşamış; vefa duygusunun da etkisiyle bazı dostlarımla ilgili anılarımı, vefatlarının ardından hemen yazmış, bazı dostlarımla ilgili anılarımı ise ileri bir tarihte yazmayı düşünmüş ve planlamıştım. Bunlar arasında 2013 yılında elim bir trafik kazasında vefat eden değerli meslekdaşım ve kaderdaşım Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman da vardı. İşte bu yazı, ileride yazmayı düşündüm ve planladım dediğim anılarımdan biridir. İstanbul’da başlayıp Kayseri’de devam eden ve orada sona eren tefsirdeki kaderdaşlığımızın serüvenini anlatmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, M.Zeki Duman, Kaderdaş, Vefat.

İnsan; ırkını, anne-babasını ve cinsiyetini seçemediği gibi, iş arkadaşlarını ve meslektaşlarını da seçemiyor. Kaderinde ne varsa onunla karşılaşılıyor ve onu yaşıyor. Mehmet Zeki Duman Bey ile ilk karşılaşmam ve daha sonraki safhalarda oluşan ve gelişen kaderdaşlığımız, daha açık bir ifade ile birlikte yaşadığımız mutlu, çileli ve sıkıntılı günlerimiz, bana böyle bir değerlendirme imkânı veriyor.

Yıl 1974. O tarihte Ordu İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni olarak görev yapıyordum. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün, “Arapça Hizmet İçi Eğitim Kursu” açacağına ve bu kursun da yaz tatilinde İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü’nde yapılacağına dair bir yazı okulumuza gelmiş ve bir sirkülerle duyurulmuştu. Yazıya göre kursa tek kişi katılacaktı. Ne var ki kurs yeri İstanbul olunca, neredeyse bütün meslek dersleri hocaları bu kursa gitmek için adeta yarış içine girmişlerdi. İlk müracaat edenlerden biri de bendim. Bu vesile ile İstanbul’a gitmek, dört yıl okuduğum o güzel mekanı tekrar görmek ve bir nostalji yaşamak istemiştim. İlkokul tahsilim hariç, orta, lise ve yüksekokul tahsilimi bu şehirde yapmış, dolayısıyla da gençlik yıllarımı burada geçirmiştim. Öğretmenler kurulu toplanmış ve sıra bu kursa gidecek hocanın seçimine gelmişti. O anda heyecanlandığımı ve nabzımın hızlı atmaya başladığını hissetmiştim. Konu, okul müdürü tarafından müzakereye açılmış fakat kursa müracaat edenlerden kimsenin feragat etmediği anlaşılınca da kuraya başvurulmuştu. Çekilen kurada ise şans benim yüzüme gülmüş ve kazanan ben olmuşum.

Okul tatil olup da kursun başlama tarihi yaklaşınca İstanbul’a gittim. Kardeşim Ali Kemal, Beylerbeyi’nde ikamet ediyordu. İstanbul’a her gelişimde onun yanında kalıyordum. Kursun başlayacağı sabah âdetim olduğu üzere erkenden kalktım ve Yüksek İslam Enstitüsü’nün yolunu tuttum. Enstitüye geldiğimde görevlilerden bazılarını bahçede gördüm. Onlarla selamlaşıp hasret giderdikten sonra yatakhaneye doğru yürüdüm ve talebe iken diktiğim iki çam ağacının durumunu görmek istedim. Kuruyup kurumadığını merak ediyordum. Çamlar iyi görünüyordular ve bir hayli de büyümüşlerdi. Daha sonra kursun yapılacağı ana binaya geldim ve kapıda asılı olan ilandan

hangi sınıfta kursa gireceğimi öğrendim. Sınıfa girdiğimde ise henüz kimsenin gelmediğini gördüm. Benim kurs göreceğim sınıf, kapıdan girince hoca masasının sağda bulunduğu bir sınıftı.

Daha önce bu sınıfta bir yılım geçmişti. Bir an “hayal deryasına dalarak” maziye gittim ve o sınıfta yaşadıklarımı, özellikle de Mahir İz Hoca'nın bu sınıfta yaptığı İstiklal Marşı ile ilgili o ateşli konuşmasını hatırladım. Derste bir arkadaşımız, Mahir Hoca'ya “Hocam Necip Fazıl Kısakürek, İstiklal Marşının yeniden yazılmasını söylüyor. Ne dersiniz?” diye bir soru sormuştu. O arkadaşımız daha sözünü bitirir bitirmez, Mahir Hoca, birden parlamış ve o gür sesiyle konuşmaya başlamış, bu konudaki duygu ve düşüncelerini büyük bir coşku ile dile getirmişti. Biz de Mahir Hoca ile birlikte çok duygulanmış ve heyecanlanmıştık. O güne kadar Mahir Hoca'yı hiç böyle heyecanlı görmemiştim. Anlamıştım ki Mahir Hoca, İstiklal Marşı ve Mehmet Akif konusunda çok hassastı. Konuya kendisini o kadar kaptırmıştı ki sınıfa Prof. Dr. Recai Galip Okandan ve Prof. Dr. Selçuk Özçelik'in girdiklerini bile fark edememişti. Ancak ders sona erdiğinde onların sınıfa kendisini dinlemek için geldiklerini anlamıştı. Bu iki hocanın, Mahir Hoca'nın bu dersine gelişleri bir tesadüf müydü, yoksa daha önceden planlanmış mıydı? Anlayamamıştık. Bu anlık hayalden sıyrılınca kendimi topladım ve oturmak için yer seçtim. Seçtiğim yer, sınıfın sol tarafında ve cam kenarındaki ikinci sıraydı. İlk sırayı nedense tercih etmemiştim, içimden öyle gelmişti. Benden sonra sınıfa birkaç kişi daha geldi, selam verdikten sonra da farklı yerlere oturdular. Daha sonra 1.60-1.65 boylarında buğday tenli, giyimi düzgün bir kursiyer, içeri girdi ve benim önümdeki o boş sıraya oturdu. Bunu diğer kursiyerlerin sınıfa gelişleri takip etti.

Kursa hoca olarak kimin veya kimlerin geleceğini bilmiyordum. Merakla gelecek hocayı bekliyordum. Birden sınıfın kapısı açıldı ve kendisini tanımadığım bir hoca sınıfa girdi. Selam verdikten sonra tebeşiri eline alarak tahtaya adını yazdı. İşte o zaman gelen kişinin merhum Ahmet Gürtaş Bey olduğunu öğrendim. Kendisini o güne kadar görmemiştim, ama giyaben tanıyordum. Bu vesile ile vicahen de tanımış oldum. Kurs süresince gösterdiği performanstan ve samimi tavırlarından ziyadesiyle etkilenmiştim. Daha sonraki yıllarda yapılan bazı toplantılarda da birkaç kez bir araya gelmiş ve bu duygularımı ona ifade etme imkânı da bulmuştum.

Ahmet Gürtaş Bey, derse başladıktan bir müddet sonra önümdeki sırada oturan o kursiyer, zaman zaman ayağa kalkıyor, söz istiyor, sorular soruyor ve görüş beyan ediyordu. Herkes Ahmet Bey'i can kulağı ile dinlerken, onun böyle sık sık söz alarak konuşmasını az da olsa yadırgamıştım. İkinci dersimize merhum Ali Özek Bey geldi. Ali Özek Bey'i tanıyordum, benim İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden hocamdı. Arapça dersimize gelmiş ve “Şerhu İbn 'Akîl” adlı eseri okutmuştu. Saygı duyduğum ve değer verdiğim bir bilim insanıydı. Onu kurs hocası olarak

tekrar görmek, beni mutlu etmişti. Ali Özek Bey derse başlayınca önümdeki o kursiyerin, ona da sık sık sorular sormaya başladığını görünce içimden, “Maşallah cıva gibi ele avuca sığmayan biri, her halde bilgiçlik taşıyor.” diye geçirmiştim. Onun hakkındaki ilk intibam bu olmuştu.

Ders bitip de öğle yemeği için yemekhaneye gittiğimde, boş olan bir masaya oturdum. Benden sonra üç kişi daha geldi ve benim bulunduğum masaya oturdular. Gelenlerin arasında “Her halde bilgiçlik taşıyor” dediğim o kursiyer de vardı. “Tanışalım” dedim ve kendimi tanıttım. İstanbul İmam-Hatip Okulu’nu bitirdiğimi, bu enstitüde de dört yıl yatılı olarak okuduğumu ve Ordu İmam-Hatip Lisesi’nde görev yaptığımı söyledim. Diğerleri de kendilerini tanıtmaya başladılar. Sıra o kursiyere gelince adının Mehmet Zeki Duman olduğunu ve Kırklareli İmam-Hatip Lisesi’nde müdür yardımcısı olarak görev yaptığını söyledi. M. Zeki Duman’la ilk tanışmam böyle oldu ve devamı da geldi.

Tanışma faslı bittikten sonra hem yemeklerimizi yemiş hem de sohbete devam etmiştik. Yemekten sonra Zeki Bey, bana hitap ederek “Namazlarımızı nerede kılacağız?” dedi. Yemekhane yurt binasının zemin katındaydı ve ben bu binanın en üst katında dört yıl kalmıştım. Onlara, “Mescit orta katta, haydi namazlarımızı orada kılalım” dedim ve abdest alınacak yeri ve mescidi gösterdim. Namazdan sonra da yurt binasını gezdirdim, kaldığım odayı gösterdim ve bu esnada da bazı anılarımı anlattım. Dışarı çıktıktan sonra da onlara yurt binasının hemen yanında bulunan iki çam ağacını göstererek, “Bu çamları ben talebe iken dikmişim. Şimdi büyümüşler, bunları sularken onlara çabuk büyüün gelip sizi göreceğim, diyerek onlarla konuşurdum. Bakın nasıl da büyümüşler” demiştim. Zeki Bey, hayret ifade eden bir ses tonuyla “Çamlarla mı konuşuyordun?” deyince, ben de “Evet çamlarla konuşuyordum, ne var bunda? Bitkilerle ve çiçeklerle konuşmak onları büyütüyormuş. Bir yazıda böyle okumuştum.” diye cevap vermiştim.

Bu tanışmadan sonra Zeki Bey’in ders aralarında veya yemekhaneye gelip-gidişlerimizde benimle birlikte olmaya özen gösterdiğini fark ettim. Sanıyorum bana kanı kaynamıştı, benim de ona. Bu nedenle daha sık bulup görüşmeye başlamıştık. İstanbul’u pek bilmiyordu. Kurstan artan boş zamanlarımızda onu gezdirmeye başlamıştım. Çamlıca Tepesi’ne çıkmış, Beylerbeyi sahilindeki çay bahçesine gitmiştik. Üsküdar Kanaat Lokantası’nda sütlaç yemiş, sahilde dolaşmış ve camilerini gezmiştik. Bu vesile ile onu daha iyi tanıma fırsatı bulmuştum.

Sivas/Şarkışla doğumlu olduğunu ve Kayseri İmam-Hatip Lisesini bitirdiğini; Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü’nde okurken güreş yaptığını, Yaşar Kandemir Hoca’nın okuma grubuna dâhil olduğunu ve kendisiyle ilgili daha pek çok şey öğrenmiştim.



Zeki Bey sürekli konuşuyor, yaptıkları faaliyetleri heyecanla anlatıyor, ben de onu dinliyordum. Bu vesile ile hocalara sık sık soru sormasının sebebini de keşfetmiştim. Onun bu tavrının yapmacık olmadığını, dolayısıyla konuşmalarını tabii olarak yaptığını, kısaca fitratına uygun davranışlarda bulunduğunu anlamıştım. Ona kendisiyle ilgili ilk intibamı da anlatmış, “Seninle ilgili böyle düşünmüştüm, ama şimdi öyle düşünmüyorum.” demiştim. Sonra da ona, ben de bıraktığı o ilk intibam gittiğini ve bunu yerine heyecanlı, samimi, hizmet aşkı ile dolu idealist bir öğretmenin geldiğini ve bu nedenle de kendisini sevmeye başladığımı söylemiştim. O da bundan çok memnun olmuştu.

O konuşurken ara sıra da olsa onun sözünü kesiyor, ben de konuşuyordum. Konuşmalarım arasında 1971 yılında Kırklareli İmam-Hatip Lisesi’ni ziyaret ettiğimi, mevsiminde gittiğim için sokaklardaki ıhlamur ağaçlarından yayılan rayihalara meftun kaldığımı; ayrıca Babaeski ilçesine bağlı Karahalil Nahiyesi’nde de bir ay süreyle Ramazan vâizliği yaptığımı, görev yaptığım Ordu İmam-Hatip Lisesi’nde konsinye kitaplar getirip öğrencilere maliyetine sattığımı ve daha pek çok öğretmenlik anılarımı anlatmıştım. Tanışıklığımız arkadaşlığa dönüşmeye başlamıştı ki kurs bitmiş, dolayısıyla bu birlikteliğimiz de sona ermişti. O gün kaderin, ileride bizi tekrar bir araya getireceğini ve tefsir yolculuğunda yoldaş ve meslektaş yapacağını elbette bilemezdim.

Tarih 2 Nisan 1977. Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü tefsir asistanlığı imtihanlarına girmek için Kadıköy Anadolu İmam-Hatip Lisesi’nin bahçesindeyim. Bahçenin bir tarafında imtihanlara girecek adaylar, diğer tarafında ise bu imtihanlara girecek adaylara engel olmak için gelmiş olan bir grup vardı. Öğrenci olup olmadığını bilmediğimiz bu grup sloganlar atarak ortalığı vaveylaya veriyordu. Bu esnada ben de adaylar arasında dolaşıyor ve tanıdık bazı simalar arıyordum. Bu vesile ile pek çok arkadaşımı ve tanıdık simaları görme şansını yakalamıştım. Bunlar arasında iki yıl önce Arapça kursundan tanıdığım M. Zeki Duman da vardı. O da benim gibi asistanlık imtihanına girmek için gelmişti. Selamlaşmış ve konuşmaya başlamıştık. Ona “Hangi branştan imtihana gireceksin? Hangi Yüksek İslam Enstitüsü için müracaat ettin?” dedim. O da bana “Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü tefsir asistanlığına müracaat ettim” dedi. Ben de ona “Ben de Kayseri’ye tefsir asistanlığına müracaat ettim. Demek ki kader bizim birlikte olmamızı istiyor, inşallah ikimiz de kazanırız” dedim. Böylece bir rakibimi tanımış oluyordum. Zira iki asistanlık kadrosunun olduğunu öğrenmiştik, ama bu kadroya kaç kişinin müracaat ettiğini öğrenememiştik.

İlk imtihan yabancı dilden, ikincisi Arapça’dan, üçüncüsü de bilimden olacaktı. Vakit bir hayli geçmesine rağmen, bizi imtihan salonlarına almamışlar/alamamışlardı. Öyle sanıyorum bize müdahale eden grubun sakinleşmesi bekleniyordu. Ama grup bir türlü sakinleşmiyordu. Sonunda

binanın kapısı açıldı ve imtihan salonlarına girmemizi istediler. Ancak binaya girmeye kimse cesaret edemiyordu. Zira o grup tarafından sürekli tehdit ediliyorduk. Bu da bizi tedirgin ediyordu. Bir müddet içeriye girmeyerek bekledik. Sonra bir iki arkadaş cesaret ederek binaya girdi, peşlerinden ben de girdim. Böylece psikolojik engel kırılmış ve adaylar da imtihan salonlarına girmeye başlamışlardı. Bu imtihanlara sırasıyla girdik. İngilizce ve Arapça’ dan başarılı olduğum ilan edildi. Tefsire müracaat edip de başarılı olanlar arasında M. Zeki Duman ve İrfan Gündüz de vardı. Üçümüz de tefsirden bilim imtihana girmeyi hak etmiştik. Bu arada bazı bilim dallarında dillerden kazanan aday olmadığı ve kadrolarının boş kaldığı; bazı bilim dallarında ise mevcut kadrodan daha fazla adayın kazandığı, dolayısıyla kadro fazlası adaylardan şayet arzu edenler olursa, söz konusu boş kadrolara müracaat ederek bu dallarda sözlü imtihana girebilecekleri ilan edildi.

Biz bu durumdaydık. İki kadro vardı ve imtihana girecek üç kişiydik. Bu üç kişiden ikisi kazansa bile biri kaybedecekti. Birbirimizin yüzüne baktık. M. Zeki Bey “Bana bakmayın, ben asla tefsirden vaz geçmem.” dedi. Ben de vaz geçmeyeceğimi söyledim. İrfan Gündüz Bey de feragat etmeyeceğini söyleyerek, bu konuda ısrarcı olduğunu ifade etti. Hiç kimsenin feragat etmeye istekli olmadığı anlaşılınca M. Zeki Bey, “Ne yapalım, bu durumda herkes kaderine razı olacak.” dedi ve imtihanlara girmeye karar verdik. Tefsir jürisi Mehmet Sofuoğlu, Muhammed Eroğlu ve Abdullah Aydemir’den müteşekkildi. Üç aday, sırayla sözlü imtihana girdik. Sonuçlar açıklandığında ise imtihanı M. Zeki Duman’la benim kazandığım anlaşıldı. Böylece ikimize Kayseri yolu görünmüş oldu.

1977 Haziranında yeni görevimize asistan olarak başladık. Üniversitedeki asistanlık statüsü gibi olmasa da, yine bir statümüz vardı. Bu nedenle talebeler, bu statüyü bilmedikleri için bazı öğretim üyelerine “Siz ne zaman asistan olacaksınız?” derlermiş. Bunu duyduğumda fazla da hayret etmemiştim. Zira Enstitüde on genç asistandık ve sahip olduğumuz kişilik ve etkinlik, ister istemez “asistanlık karizması”nın oluşmasına sebep olmuştu. Statü gereği her asistan öğretim üyeliği tezi hazırlayacak ancak o takdirde öğretim üyesi olacaktı. Ne var ki hazırlayacağımız öğretim üyeliği tezleri, doktora tezi sayılmıyor, dolayısıyla başarılı olan asistanlara da doktor unvanı verilmiyordu.

M. Zeki Bey ve ben, iki tefsir asistanı olarak oturduk ve kendi kendimizi sorguladık. Tefsir asistanları olarak ne durumdaydık? Bilgi birikimiz ve donanımız ne ölçüde idi? Yeterli olduğumuz ve olmadığımız alanları tek tek tespit ettik. Gördük ki orta öğretim için iyi bir öğretmen olsak da yükseköğretim hocası olabilmek için yeterli donanıma ve bilgi birikimine sahip değildik.

Bir plan yaptık. İlk önce bize yol gösterecek bir akademisyen hocadan bilgi almalıydık. Araştırdık, sorduk soruşturduk bu konuda bize yardımcı olabilecek bilim adamının Erzurum Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca olduğunu öğrendik. Telefon edip randevu almak için ne imkânımız vardı, ne de böyle bir düşüncemiz. Doğrudan Erzurum'a gidip İsmail Hoca ile görüşmeye karar verdik. Bir akşamüstü otobüse bindik ve sabah Erzurum'a vardık.

Sabah namazını kıldıktan ve bir yerde kahvaltı ettikten sonra Atatürk Üniversitesi'nin yolunu tuttuk. İslamî İlimler Fakültesi'ne geldiğimizde heyecanımız had safhadaydı. Acaba İsmail Hoca bizimle görüşmek isteyecek miydi? Bizi nasıl karşılayacaktı? Bilemiyorduk. Endişeli bir ruh halimiz vardı. Dekanlık sekreterine kendimizi tanıtıp Dekan Bey'le görüşmek istediğimizi söylerken bile heyecanımızı ve endişemizi gizleyemiyorduk. Olumlu cevap alıp da dekanlığa girdiğimizde, bizi güler yüzle karşılayan bir bilim insanı görünce stresimiz gitmiş ve rahatlamıştık. Bu rahatlık içinde kendimizi tanıttık ve durumumuzu anlattık.

İsmail Hoca nasıl akademik çalışma yapacağımızı, fişleme nasıl yapılır, makale nasıl yazılır? Tek tek anlatarak bizi bilgilendirdi. Nasıl bir bilim adamı olmamız gerektiği konusunda nasihatlerde bulundu. Kütüphanelerde çalışmamızı öğütledi. Özellikle Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi ile İstanbul Süleymaniye Kütüphanesine gidip araştırma yapmamızı söyledi. Nasihatleri sona erince de büyük bir sevinç ve mutluluk içinde yanından ayrıldık.

İsmail Cerrahoğlu Hoca'dan çok şey öğrenmiştik. Bize ufuk açmış ve yol göstermişti. Böyle bir ilmî kişiliği tanıma ve ondan istifade etme onurunu elde etmiş olduğumuz için kendimizi şanslı sayıyorduk. "İyi ki gelmişiz, çok istifade ettik. Daha önce kimse bunları bize söylememişti. Biz de bilmiyorduk." diye aramızda konuşmuştuk.

Kayseri'ye geldiğimizde kendimizi bir hesaba çekelim, bakalım ne durumdayız? Dedik ve İsmail Hoca'nın bize yaptığı nasihatler ve verdiği bilgiler doğrultusunda kendimizi bir kere daha sorguladık. Neyi ne kadar biliyoruz? İlmî birikimimiz nedir? Bunların bir dökümünü yaptık. Gördük ki pek çok eksikliklerimiz var. Zeki Bey bana "Bir Kur'an mealinin ve bir tefsir kitabının tamamını okudun mu?" dedi. Benim ona cevabım, "Hayır" oldu. Bu sefer ben ona "Sen okudun mu?" dedim. Onun cevabı da tıpkı benimki gibi "Hayır" oldu. Sonra da birbirimize, "Tefsir asistanı olup da Kur'an mealini ve bir tefsir kitabının tamamını okumamış olmak, ne kadar içler acısı değil mi? Bir tefsiri baştan sona okumamış kişilerden tefsir asistanı olur mu?" dedik ve hangisini okuyacağımızı müzakere ettik. Her ikimizin kütüphanesinde bulunan Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" tefsirini okumaya karar verdik ve okumaya başladık. Üç-dört ay gibi bir

süre içinde de bitirdik. O zaman ne kadar önemli bir iş yaptığımızı anladık. Kur'an kültürümüzün arttığını, ufukumuzun genişlediğini, daha da önemlisi özgüvenimizin arttığını fark ettik.

Bir taraftan "Hak Dini Kur'an Dili"ni okurken, diğer taraftan İbn Kesir tefsirinden bazı sureleri okuyor ve hazırlayacağımız öğretim üyeliği tezlerimiz için konu araştırması yapıyorduk. Hazırlayacağımız bu tezlerin, doktora tez kalitesinde olmasını ve onun şartlarını taşımasını arzu ettiğimiz için de tez konusunu belirlemede titiz davranıyorduk. Sececeğimiz tez konusunun daha önce çalışılmamış olmasına dikkat ediyor, yurt içinde ve yurt dışında yapılmış doktora tezlerini tespit etmeye gayret ediyor ve her aklımıza gelen konuyu bir yere kaydediyorduk. Tespit ettiğimiz konular yüze yaklaşınca, araştırmayı bırakarak konu seçimine geçtik. Eleme sonucu konu sayısı otuza inince, İsmail Bey'e içinde tespit ettiğimiz konuların da yer aldığı bir mektup yazdım ve kendisinden hangi konunun veya konuların tez konusu olabileceğini sordum. O da bana tercih edip seçtiği konuları ihtiva eden bir mektup göndermişti. Mektubunda seçtiği konuların sayısı beş altı civarındaydı. Biz de onun seçtiği bu konulardan ikisini tercih etmiştik:

Bunlardan birincisi, "İlmî Tefsir Hareketi" ikincisi de "Kur'an'da Muaşeret Kuralları" idi. Bu iki konuyu çalışmaya karar verdik. Ancak bir sorunumuz vardı. Zira ikimiz de "İlmî Tefsir Hareketi" ni çalışmak istiyorduk. Sonunda kura çekmeye karar verdik ve çekilen kurada ben kazanmıştım. Böylece ben "İlmî Tefsir Hareketi"ni tez konusu olarak çalışacaktım, M. Zeki Duman da "Kur'an'da Muaşeret Kuralları"nı.

Yaptığımız okumaların yanında tez konularımızla da ilgili kitapları okumaya başladık. Bir taraftan tez konularımızla ilgili okumaları yaparken diğer taraftan da tefsir usulü ve Kur'an ilimleri ile ilgili ana kaynakları ve yardımcı kaynakları okumaya karar verdik. Önce hangi kitabı okuyacağımızı kararlaştırıyor, sonra da onu okuyor ve müzakeresini yapıyorduk. Sürekli olmasa da ulûmu'l Kur'an'la ilgi ana kaynakları birlikte okuyorduk. İlk etapta Zerkeşî'nin ve Suyutî'nin, daha sonra da Zürkânî'nin ve Hüseyin ez-Zehebî'nin konumuzla ilgili kitaplarını okumuştuk. Sadece okuyup geçmiyor, her konuyu okudukça müzakeresini de yapıyorduk. Bu yöntemi, talebelik yıllarımda rahmetli hocam Bekir Topaloğlu'ndan öğrenmiştim. Zeki Bey de Yaşar Kandemir Hoca'dan öğrendiğini söylemişti. Dolayısıyla her ikimiz de bu yöntemi iyi biliyorduk ve kendi aramızda bunu uygulamaya karar vermiş ve uygulamıştık. Asistanlığımız süresince de aksatmadan bu yöntemi uygulamayı devam ettirdik.

Öğretim üyesi olduktan sonra söz konusu uygulamamızda bazı aksamalar oldu ve zamanla da sona erdi. Anlayacağınız, işe "Türk gibi başladık ve Türk gibi de bitirdik". Hani derler ya "Türk gibi başla İngiliz gibi bitir." Biz bunu yapamamıştık. Ancak bu süre içinde yaptığımız okumalar-

dan, önemli kazanımlar elde ettiğimizi ve bu sayede fikrî alt yapımızın oluşmaya başladığını da fark etmiştik. Zira öğretim üyesi olduktan sonra belli ölçüde de olsa kendimize ait bir ilmî çizginin oluştuğunu; özellikle de hazırladığımız öğretim üyeliği tezlerimizin 1984 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından doktora tezleri olarak kabul edilmesiyle birlikte bu çizginin daha da belirginleştiğini görmüştük. Böylece Zeki Bey kendi bilimsel çizgisini, ben de kendi bilimsel çizgimi oluşturmuştum. Sonuçta iki farklı ilmî kişiliğe sahip olmuştuk. Dolayısıyla Zeki Bey bilimsel çalışmalarına kendi kulvarında devam ederken, ben de çalışmalarına kendi kulvarımda devam etmiştim.

Zeki Bey, tezini bitirmiş öğretim üyesi olmuştu. Bu tezin basılması ve okuyucusu ile buluşması gerekiyordu. Zira bu tez, sahasında yapılmış ilk ciddi çalışmaydı. Benim tezim 1981 yılında, “Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler” adıyla Marifet Yayınları tarafından basılmıştı. O da tezinin basılması istiyordu ancak İstanbul’daki yayıncıları tanıyamıyordu. Bu konuyu aramızda müzakere ettik ve bu amaçla da İstanbul’a gitmeye karar verdik. Tuğra Neşriyat’ın sahibi Sabri Dereli, sınıf arkadaşımdaydı. Yayınevi Beyazıt’ta Beyaz Saray isimli iş hanının zemin katındaydı. Talebe iken “Kitapçılar Çarşısı” denilen bu yerde çalışmıştım. Yayınevlerini ve sahiplerini tanıyordum. Önce onu Tohum Dergisi’ne götürdüm ve orada bulunan arkadaşlarımla tanıştırdım. Birkaç yayınevini daha ziyaret ettikten sonra Sabri Dereli’nin yayınevine geldik. M. Zeki Duman’ı onunla da tanıştırdım. Tezinden de söz ederek basılması konusunda yardımcı olmasını istedim. O da memnuniyetle basabileceğini, ancak tezi inceledikten sonra kesin kararını verebileceğini söyledi. Biz de tezi ona bırakıp Kayseri’ye döndük.

Zeki Bey, bir gün sevinçle odama geldi ve Sabri Bey’den tezin incelendiğini ve basmaya karar verdiğini bildiren bir mektup aldığını söyledi. Sabri Bey, mektubunda tezi okuduğunu ve çok beğendiğini yazıyordu. Zeki Bey bu nedenle hem sevinçli hem de heyecanlıydı. Ben de bu habere en az onun kadar sevinmiştim. Zira onun üç yıl emek vererek hazırladığı bu tez okuyucularıyla buluşacaktı. Kitap 1982 yılında “Kur’an’ı Kerim’de Adab-ı Muaşeret” adıyla yayımlandı. Zeki Bey böylece emeğinin karşılığını alıyordu.

Zeki Bey’le birçok bilimsel toplantılara ve TV programlarına katıldık. 1986 yılında organize edilen “umre” ziyaretinde de yine birlikteydik. Umreye karayolu ile gitmiştik. Maceralı fakat bir o kadar da verimli bir yolculuktu. Umreye katılanların yarısı hocalardan yarısı da öğrencilerden oluşuyordu. Otobüs Kent Turizm’den kiralanmıştı. Şirket sahibinin oğlu Hacı Ali Aslan, aynı zamanda bizim öğrencimizdi. O da bizimle geldi. Kayseri’den yola çıktık, Adana, Gaziantep, Urfa üzerinden Cizre’ye geldik. Çıkışımız Habur kapısından olacaktı. Habur’a gelince bizim için işkence

de başlamış oldu. Irak gümrük kapısında saatlerce bekletildik. Otobüsün depolarını bile kaynakla kestiler ve arama yaptılar.

Irak'ta ilk önce Musul'a vardık, oradaki ziyaret yerlerini gezdik. Sonra Bağdat'a gittik. Irak-İran savaşı devam ediyordu. Bu nedenle Bağdat'ta gezerken harbin acı ve acımasız yüzünü bütün çıplaklığı ile müşahede ediyorduk. Bağdat'ta gezilmesi gereken yerleri gezdik. İmam Azam'ın Külliyesi ve Musa Kazım Külliyesi başta olmak üzere orada bulunan diğer yerleri gezdik. Musa Kazım Külliyesi'nin yanında bulunan İmam Ebu Yusuf Camii'ni ve ardından Genç Osman'ın kabrini ziyaret ettik. Bağdat'tan sonra Kerbela'ya gittik. Hz. Hüseyin türbesini gezdik. Sokaklarında dolaştık. Daha sonra Necef'e gittik. İmam Ali türbesini ziyaret ettik. Burada dikkatimi çeken şey, Hz. Ali Makamı denilen yerin üstündeki sandukanın etrafında namaz kılınmasıydı. Belli bir kıble yoktu. Herkes kendince kıbleye dönüyor ve namaz kılıyordu. Kimi sandukanın üzerine şeker atıyor, yere düşen şekerler adeta kapışılıyordu. Bir müddet Medine'de kaldık. Burada Ali Ulvi Kurucu'yu da ziyaret etmiştik. Mekke'ye varınca gruplara ayrıldık. Bizim grupta benden başka M. Zeki Duman, M. Kemal Atik ve Ahmet Demirci vardı. Aynı odada kaldık ve yemeklerimizi birlikte pişirip yedik.



Soldan sağa ön sıra: Yusuf Karaman, M. Kemal Atik. 2. Sıra: M. Zeki Duman, Ali Ulvi Kurucu, Celal Kırca; 3. Sıra (Zeki Bey'le Ali Ulvi Bey'in arasındaki) Prof. Dr. Mehmet Rami Ayas. Medine 1986.

Zeki Bey akademik çalışmalarına devam ederken, biri İslam Hukukçusu, diğeri İslam Felsefecisi olan iki akademisyen arkadaşı ile birlikte meal çalışmasına başladı ancak bu birliktelik devam etmedi, bir yerde tıkanıp kaldı. Ama Zeki Bey yılmadı tek başına bu çalışmasını sürdürdü ve üç ciltlik “Beyânu'l Hak Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri” adlı eserini yazdı.



Bunun yanında Zeki Bey farklı alanlarda da çalışmalar da yaptı. Bunlar arasında benim için en dikkat çekici olanı, “Kur’an ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı ve Tüpbebek Hadisesi” isimli çalışması oldu. Bu çalışmasını bana takdim ederken, ona “Tez konularımızı seçerken kurada kaybetmen de ilmî tefsire olan özlemini kaybetmemişsin. Böylece ilmî tefsire olan özlemini de bu kitapla gidermiş oldun. Seni tebrik ederim. İlmî tefsir bir akademisyen daha kazanmış oldu.” demiştim. O da bana “Biliyorsun ya İlmî Tefsir Hareketi konusunu çalışmayı ben de çok istemiştim. Nasip bana değil, sanaymiş ama ben de boş durmadım, bu çorbada az da olsa bir tuzum bulunsun istedim ve bu çalışmayı yaptım” demişti.

Tefsir akademisyenleri olarak en önemli meselelerimizden biri de öğrencilerimize yeterli düzeyde bütüncül bir Kur’an bilgisinin ve kültürünün verilemeyeşi idi. Zeki Bey’le sık sık bu konu üzerinde görüş alışverişinde bulunurduk. Okuduğu bazı Arapça kitaplardan örnekler sunarak, “Neden bir Kur’an kültürüne sahip değiliz? Günlük konuşmalarımız da neden Kur’an’dan örnekler vermiyoruz? Öğrencilerimizin zihinlerine bunları niye yerleştiremiyoruz?” der, yapılanları yetersiz bulurdu. Bu konuyu daha sonra diğer tefsir akademisyeni meslektaşlarımızla da müzakere etmeye karar vermiştik.

Müzakere sonunda görüldü ki herkes aynı düşünceye sahipti ancak ortada bunu sağlayabilecek bir formül yoktu. Bu konuda farklı düşünceler ileri sürüldü, her biri değerlendirildi ve neticede bir karara varıldı. O yıllarda tefsir dersi üç yarıyılıda okutuluyordu. Bu yarıyıldardan her birinde Hasan Basri Çantay’a ait üç ciltlik mealin birer cildinin sırasıyla okutulması; bunun için de iki vize yapılması, birinci vize notunun sadece mealden verilmesi düşüncesi benimsendi. Bu yöntemi birkaç yıl uyguladık, ancak uygulamadaki aksaklık dolayısıyla verimli olmadığını gördük ve uygulamadan vazgeçtik.

Zeki Bey’in bazı “oturma gurupları”yla ilişkisi vardı ama grupçuluk yapmazdı. Herkese ve her guruba hizmet etmeyi kendine vazife telakki ederdi. Kim davet etmişse, onları kırmaz, hizmet aşkıyla o davete icabet ederdi. Onun nazarında hizmet her şeyden önceydi. Yaptığı hizmet dolayısıyla kendisine veya kurumuna bir zararın gelip gelmeyeceğini düşünmek bile istemezdi. İnanıldığı doğruları söylemekten çekinmez, duygu ve düşüncelerini de açıkça ifade ederdi.

Kayınbiraderi Celal Toprak, Kayseri’de bir lisenin müdürüydü ve beni onunla tanıştırmak istemişti. Bir gün Kayseri Cumhuriyet Meydanı’ndaki bir pastanede buluştuk. Selamlaşp konuşmaya başlamıştık ki kayınbiraderi, “Sizler (isim zikrederek) şu partiye satılmışsınız. Devlet ve millet düşmanısınız!” diyerek söze başlamış, hakaretlerine bu minval üzere devam etmişti. Zeki Bey,



hemen müdahale edecek oldu ise de ben ona mani oldum. “Bırak konuşsun, sözünü bitirsin, sonra biz konuşuruz.” dedim. Dediğim gibi de oldu. O konuştu, biz dinledik.

Celal Toprak, sözünü birince ben, “İnsan bu kadar önyargılı olmamalı, araştırmalı, sorup sormalı. Bak karşındayız, bize sorma ihtiyacı bile duymadan, hemen suçlamaya başladın. Bu tavır bir eğitimciye yakışıyor mu?” dedim. Ben daha sözümü bitirmeden Zeki Bey, söze karışarak “Biz senin söylediğin ve zannettiğin gibi insanlar değiliz. İçimiz dışımız bir. Ne isek oyuz. Devlet ve millet düşmanı da değiliz. Bir partiye de mensup değiliz. Dinin emir ve yasaklarını insanlara anlatmak için görev yapıyoruz. Şayet dinin söyledikleri ile bir partinin söyledikleri paralellik arz ediyorsa, bu bizim sorunumuz değil, suçumuz hiç değil. Dinin kurallarını anlatmakla partici mi olmuş oluyoruz? Bu bir nasıl bir mantık? Bu arkadaşımı seninle tanıştırmak istedim, bu nedenle şurada oturup sohbet edelim dedik, ama sen ne yaptın? Daha bize ne olduğumuzu ve ne düşündüğümüzü sorma ihtiyacı duymadan hemen hücumla geçtin, ithamlar da bulundun. Doğrusu bu tavrını çok yadırgadım kayınbiraderim olduğun için de utandım.” demişti.

O günkü sohbetimizi, daha doğrusu düşüncelerin ve duyguların savaşını hiç unutmadım. Hep zihnimde çakılı kaldı. Önyargılı ve kalıp yargılı bir düşünce tarzının ne olduğunu, yaşayarak bir kere daha öğrenmişim. Zeki Bey, çok üzgündü. Kayınbiraderinden böyle bir karşılama ve suçlama beklemiyordu ki sık sık özür dileme ihtiyacı hissetmişti. Ben de ona “Üzülme gerek yok. Böylesi insanlarla çok karşılaştım, şerbetliyim.” diyerek teselli etmeye çalışmışım.

1980’li yıllarda ben Devlet Su İşleri XII. Bölge Müdürlüğü Camii’ne; M. Kemal Atik 2. Hava İkmal Bakım Merkezi’ne ve M. Zeki Duman ise Ana Tamir Fabrikası’na vaaz etmek ve hutbe okumak için gidiyorduk. Çok da yararlı oluyordu. Zeki Bey, Kemal Bey’le bana fabrika yöneticisinin bizi yemeğe davet ettiğini söyledi. Birlikte gittik. Yemekten sonra fabrikayı gezdik. Bu fabrikada tankların modernizasyonunun yapıldığı öğrendik. Fabrikanın yöneticisi bir subaydı ve bize ilginç gelen şeyler anlatmıştı. Bunlardan benim için en dikkat çeken Amerikalıların tankların modernizasyonunda yapılan bazı yeniliklere müdahale etmeleriydi. Denetlemek için gelen heyet, “Tankları biz veriyoruz, bizim iznimiz olmadan onların üzerinde bir değişiklik yapamazsınız.” demişler. Dışa bağımlı olmanın böyle bir şey olduğunu da o zaman öğrenmiştik.

Bazı öğrencilerin Zeki Bey’i çok sevdiğini biliyordum, ama nedenini bilmiyordum ve araştırma ihtiyacı da hissetmiyordum. Bir arkadaşımın öğrencileri tarafından sevilmesi beni ancak mutlu ederdi. Bir gün fakülteden mezun olan bir grup öğrencim vedalaşmak için yanıma gelmişti. Hoca-talebe ilişkisine dair yaptığımız sohbet koyulaşmış, olumlu-olumsuz anılar ve şikayetler de bu vesile ile dillendirilmeye başlanmıştı. İçlerinden biri “Hocam şayet bana kızmazsanız ve üzül-

mezseniz, size bir şey söylemek istiyorum. Bir kusurunuz var!” dedi. Ben de ona “Ne münasebet! Niye kızayım. Bir hatam ve bir kusurum varsa şayet, onu düzeltme imkânı vereceğin için sana müteşekkir kalırım.” dedim. O da “ Hocam, ben M. Zeki Hocam’ı çok seviyorum. Sınıfta ders anlatırken gözleri doluyor, bazen de ağlıyor. Sizi de beğeniyorum ama siz derste hiç ağlamıyorsunuz, Zeki Hocam gibi sizin de ağlamanızı beklerdim fakat siz hiç ağlamazdınız.” demişti. Kusurumu anlamıştım: Derste ağlamamak. Bunun üzerine ben de ona “Allah Teâla, *‘Kjillün ya’melu ala şakiletih/Herkes fıtratına uygun iş yapar’* buyuruyor. Onun fıtratı öyle, benim ki de böyle. Allah Tealâ bizi böyle yaratmış. Ne yapayım? Fıtratımı mı değiştirmeliyim? Bu mümkün mü? Buna imkân yok. Kaldı ki ben fıtratımdan da çok memnunum. Zeki Bey’i öyle sevin, beni de böyle kabul edin.” demiştim.

Zeki Bey, gerçekten duygusallığı ağır basan bir meslektaşımızdı. Sevdiklerini çok severdi ve bunu da yansıtmaktan çekinmezdi. Nitekim ilk görev yaptığı yer olan Kırklareli’ni ve İmam-Hatip Lisesi müdürü Abdullah Sevinç’i sürekli anar ve ondan övgü ile söz ederdi. “Ben Kırklareli’nde iken ...” diye söz başlar, Abdullah Bey’i anlata anlata bitiremezdi. Yaptıkları hizmetleri anlatmaktan zevk alırdı. Öyle ki hizmetlerini anlatırken adeta o anları yeniden yaşardı. Zeki Bey Kırklareli’nden o kadar çok söz etmiş olacak ki, ne zaman konuşmaya başlasa, “Zekiciğim, aman ne olur? Ben Kırklareli’nde iken diye söze başlama.” deme ihtiyacı hissederdim.

M. Zeki Duman Yüksek İslam Enstitüsü’nde okurken 52 ve 57 kilolarda güreş yaptığını ve Kayseri birincisi olarak birkaç kere Erzurum’a bölge birinciliği için gittiğini anlatmaktan da büyük zevk alırdı. O, Erzurum’a ilk gidişinde 52 kiloda, diğerlerinde ise 57 kiloda güreşmiş. 57 kiloda güreş yaparken rakibi Prof. Dr. Ali Eroğlu imiş. Ali Bey’le zaman zaman ilim meclislerinde ve özellikle de Tefsir Anabilim Dalı toplantılarında beraber olduk. Bu toplantıların her birinde ya Zeki Bey’in onun yanına gittiğine, ya da onun Zeki Bey’in yanına geldiğine şahit oldum. Her karşılaşmada birbirlerine yaptıkları güreşleri anlatmaları ve bundan da zevk almaları, yaptıkları o güreşleri hiç unutmadıklarını gösteriyordu. Sanki o anları yeniden yaşıyorlardı. Onlar anlatmaktan zevk alsalar da ben hiç güreş yapmadığım için “Tatmayan bilmez” özdeyişi mucibince zevk almazdım. Yine de onları dinler ve zevk alışlarını hayranlıkla izlerdim.

Zeki Bey, bazı derneklerde ve “oturma”larda tefsir okuturdu zira daha önce de belirttiğim gibi hizmeti önceler ve davet edilen her yere giderdi. Benim tercihim ise böyle değildi. Ben kurumu düşünür her davet edildiğim yere gitmezdim. Bu konuda aynı düşüncede değildik. Ancak 2009-2012 yılları arasında dekanlık yaptığı dönemde bu fikrinden kısmen de olsa vaz geçtiğini ve yapmak istediği bazı şeyleri, başında bulunduğu kurumu düşünerek yapmadığını söylemişti. Ben

de ona “Doğrusunu yapmışsın, zira bir yöneticinin öncelikli görevi kurumunu düşünmek ve onun itibarını korumak olmalıdır.” demiştim. Ne demek istediğimi anlamış ve bana hak vermişti. Zira idareciliğin ona da bu tecrübeyi kazandırdığını görmüştüm.

Zeki Bey, aynı zamanda bağ komşumdu. Dokuz arkadaş bir araya gelerek bir tarla satın almış, imarını ve parselasyonunu da yaptırmıştık. Çekilen kurada benim parselimle Zeki Bey’in parseli yan yana gelmişti. Bu parsellere ikisi hariç yedi arkadaş, kış-yaz oturabileceğimiz nitelikte müstakil evler yaptırmıştık. Ancak ben hariç Zeki Bey ve diğerleri, yazları bağ evlerine geliyorlar, sonbaharda da lojmanlarına gidiyorlardı.

Hayatın dalgaları arasında günler böylece akıp gitti. Nihayet acı ayrılık ansızın gelip çatmıştı. 10 Temmuz 2013 günüydü. Ramazan ayıydı ve oruçluyduk. İftara sanıyorum yaklaşık bir saat vardı. Zeki Bey’in eşi Suna Hanım bize gelerek Zeki Bey’in kaza yaptığını ve acile kaldırıldığını söyledi. Hemen hazırlandım ve eşim Melek Hanım’ı da alarak Erciyes Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi’nin yolunu tuttum. Evimizle hastane arası yaklaşık 4-5 kilometre idi. Oraya nasıl gittiğimi hatırlamıyorum.

Üniversitenin aciline vardığımda bir grup meslektaşımın orada olduğunu gördüm. Zeki Bey’in kaza yaptığı söyleniyordu ama kazanın nasıl olduğunu kimse bilmiyordu. Bir müddet sonra Rektör Prof. Dr. Fahrettin Keleştimur geldi ve kazanın nasıl olduğunu öğrenmiş olduk: Zeki Bey, bağ evine gitmek üzere lojmandan ayrılmış, Sabancı Kültür Sitesi’nin yanındaki Üniversiteye giriş kapısından çıkmış, yeşil ışık yandıktan sonra Talas Bulvarı’ndan karşıya geçerken, Talas ilçesinden şehir merkezi yönüne giden 25 yaşındaki Büşra Dandin isimli genç bir kız, otomobili ile Zeki Bey’in otomobilinin şoför mahalline sol taraftan çarpmış. Bu çarpma sonucu Zeki Bey’in otomobili birkaç takla atarak kaza yerine çok yakın olan otobüs durağına kadar sürüklenmiş ve orada durmuş. Kazayı görenler hemen Zeki Bey’i Üniversitenin aciline getirmişler. Zeki Bey’in bu çarpma esnasında vefat ettiği sanılıyor. Zira acile getirildiğinde yaşamıyormuş.

Zeki Bey’in ani vefatı herkesi mahzun etmişti. Ertesi gün İlahiyat Fakültesi önünde bir anma toplantısı yapıldı. Toplantıda Kur’an tilavetinden sonra ben ve Rektör Fahrettin Keleştimur birer konuşma yaptık. Konuşmamda bir bilim adamının kolay yetişmediğini, 20-30 yıllık bir çabanın ürünü olduğunu ifade ettikten sonra 2000 yılında bir başka bilim adamı olan Prof. Dr. Şaban Kuzgun’u da trafik kazasında kaybettiğimizi söylemiştim. Hunat Camii’nde cenaze namazını kıldığımız Zeki Bey’i daha sonra Şehir Mezarlığı’ndaki ebedî istirahatgâhına defnetmiştik.

Ne acıdır ki üç yıl sonra 17 Aralık 2016 tarihinde, Zeki Bey’in vefat ettiği yerdeki otobüs durağında çarşı iznine çıkan askerleri taşıyan halk otobüsüne yönelik bomba yüklü araçla düzenle-

nen saldırıda 15 askerimiz şehit oldu. Oraya bir anıt dikilerek üzerine 15 şehidin isimleri yazıldı. M. Zeki Bey'in ve aziz şehitlerimizin mekânları cennet olsun.



Soldan sağa: Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman, Prof. Dr. Celal Kırca, İzzet Bayraktar, Prof. Dr. Fahrettin Keleştimur ve Yavuz Çağlıışlek (2010 yılından bir hatıra)

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

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

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)**

**Yakup Bıyıkoğlu. *Câhiliyyeden Kur'ân'a Ahlâk*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, 2020, 228 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Hatice BEKTAŞ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Master's Degree, Istanbul University, Institute of Social Sciences,

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Istanbul, Turkey

hbektas525@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8530-9194>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 05/06/2021

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 07/10/2021

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2021

**Atıf / Citation:** Bektaş, Hatice. “Yakup Bıyıkoğlu. *Câhiliyyeden Kur'ân'a Ahlâk*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, 2020, 228 s.”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2020), 1027-1034.

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

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

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

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

## Öz

Allah'ın insanlara son ilahî hitabı olan Kur'an-ı Kerim'in inzâli, belli bir dönem ve toplum üzerinden gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in toplumlar üzerinden gerçekleştirilmeyi hedeflediği ahlak inşasının daha iyi anlaşılabilmesi adına nüzul sürecinin aşamalı olarak incelenmesi, öncesi ve sonrasının mukayese edilmesi gerekmektedir. Yakup Bıyıkoglu tarafından kaleme alınan "Câhiliyyeden Kur'an'a Ahlâk" adlı çalışma da buna paralel olarak Câhiliyye dönemi erdemlerinin İslâmiyet'in teşekkülü ile nasıl bir dönüşüme uğradığını ve bunların ilâhî kelâma yansımalarını mukayeseli bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Giriş ve üç bölümden oluşan bu eser, ilk bölümünde konuyla ilgili kavramsal çerçeve sunmaktadır. İkinci bölümde ise Kur'an-ı Kerim'in ıslah ettiği ve maksadını dünyevî arzu ve menfaatlerden uhrevî gayeye tahvil ettiği ahlakî değerler cömertlik-cimrilik, cesaret/yiğitlik-korkaklık, ahde vefa-vefasızlık, iffet/nâmus-iffetsizlik ve dayanışma-himâye anlam diyalektiği içerisinde ele alınmaktadır. Son bölümde ise Câhiliyye dönemindeki savaşlar ve Kur'an'ın inşa ettiği savaş ahlakı mukayeseli bir şekilde incelenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Câhiliyye, Kur'an-ı Kerim, Ahlâk, Asabiyet, Maksat.

## Abstract

The revelation of the Qur'an, which is the last divine address of Allah to mankind, was realized through a certain period and society. In this context, it is necessary to examine the process of the revelation step by step and compare before and after the revelation in order to better understand the moral construction that the Qur'an aims to build in the society. The book entitled "Câhiliyyeden Kur'an'a Ahlâk" (Morality from Jahiliyyah to the Qur'an) by Yakup Bıyıkoglu aims to reveal how the virtues of the Jahiliyyah period underwent a transformation with the formation of Islam, and their reflections on the divine speech in a comparative way. This work, which consists of an introduction and three chapters, offers a conceptual framework in the first chapter. In the second chapter, the moral values that the Quran reformed and transformed from worldly desires to otherworldly goals, such as generosity-stinginess, courage/bravery-cowardice, fidelity-disloyalty, chastity/honor-unchastity and solidarity-protection are explored. In the last chapter, the wars in the age of Jahiliyyah and the morality of war built by the Quran are examined in a comparative way.

**Keywords:** Tafsir, Jahiliyyah, Quran, Morality, Asabiyyah, Purpose.

Allah toplumların sahih bir itikattan uzaklaştıkları ve yeryüzünde her türlü ahlaksızlığın yayıldığı dönemlerde insanlara vahiy yoluyla hitapta bulunmuştur. Allah'ın insanlara son ilahî hitabı olan Kur'an-ı Kerim'in vahyi de yine böyle bir zaman diliminde şirk ve puta tapıcılık içerisindeki bir toplum üzerinden gerçekleşmiştir. Kuşkusuz bu ilâhî hitabın inzâli, belli bir dönem ve toplum örneğinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in toplumlar üzerinden gerçekleştirdiği ahlak inşasının daha iyi anlaşılabilmesi adına nüzul sürecinin aşamalı olarak incelenmesi, öncesi ve sonrasının mukayese edilmesi gerekmektedir. İncelediğimiz çalışmada buna paralel olarak Câhiliyye dönemi erdemlerinin İslâmiyet'in teşekkülü ile nasıl bir dönüşüme uğradığını ve bunların ilâhî kelama yansımalarını mukayeseli bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır (s. 36). Ayrıca bir dinin temel sâikleri olarak niteleyebileceğimiz iman-ibadet-ahlak üçlemesi bağlamında ahlak teması, Kur'an-ı Kerim'de çok ciddi bir yekûn tutması sebebiyle ayrı bir önemi haizdir. Bu itibarla Doç. Dr. Yakup Bıyıkoglu tarafından kaleme alınan bu eserin tanıtımı hem literatüre katkısı hem de hedefleri itibariyle tarafımızca gerekli görülmüştür. Bu vesileyle tefsir ve ahlak ilmine ilgi duyan okuyucular için kitabın mahiyetine dair tadımlık bilgiler verme ve esere karşı merak uyandırma gayesiyle istifadeye sunulmuştur. Çalışmamızda yazarın bölümlendirmesine riâyet edilecek olup konuyla ilgili dikkat çekilen hususlara ve iddialara yer verilmek suretiyle eser özetlenmeye gayret



edilecektir. Akabinde ise eser genel bir değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Gerekli görülen yerlerde de sayfa numarası zikredilmek suretiyle ilgili yerlere atıf yapılacaktır.

Doçentlik alışması olarak hazırlanan bu eser; giriş,  c ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin giriş kısmı çok veciz olmakla beraber bu bölümde; çalışmanın konusu, amacı, yöntemi, kapsamı ve kaynaklarından bahsedilmektedir. Akabinde *C hiliyye*<sup>1</sup> kavramına dair genel bir bakış sunulmakta ve kavramın Kur'an-ı Kerim'deki ve hadislerdeki kullanımları aktarılmaktadır. Bu bağlamda yazar, C hiliyye kavramının her ne kadar sözlük anlamı itibariyle ilim kelimesinin zıttı olarak telakk  edilse de ıstılah  olarak bilgisizlikten daha ziyade hırs ve arzularına esir olmayan, öfkesini dizginleyen insanın bir vasfı anlamındaki *hilm* kavramının muk bili olduğunu ifade etmektedir (s. 23-29). Sonrasında *etik* ve *ahlak* kavramlarının tanımını yapan yazar, İbn Miskeveyh'den ( . 421/1030) M. Abdullah Draz'a ( . 1958) kadar olan ahlak nazariyeleri hakkında okuyucuya genel bir bakış sunmaktadır.

Yazarın ifade ettiği üzere; Kur'an-ı Kerim'in inzali ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) tebliği ile birlikte yerleşik inançların tamamının neshedilip onların yerine yepyeni hükümlerin vazedildiğini ifade etmek hatalı olacaktır ve bu, tarih  gerçeklerle uyuşmayacaktır. Bu itibarla yazar, eserin ilk sayfalarında konunun sınırlarını çizmekte ve Kur'an'ın ilga ettiği ahlak  hususları değil, ıslah ettiği ve maksadını d nyev  arzu ve menfaatlerden uhrev  gayeye tahvil ettiği ahlak  değerleri inceleyeceğini beyan etmektedir (s. 20).

Kitabın "C hiliyye ve İsl miyet Dönemi Ahl k Kavramları" başlıklı ilk bölümünde; kitap b yunca kullanılacak olan kelime ve kavramların sınırlarını çizmek ve mahiyetine dair malumatlar vermek amacıyla okuyucuya kavramsal ereve sunulmaktadır. Bu bağlamda kelimelerin saf ve katışksız anlamlarını ortaya çıkarabilmek adına C hiliyye Őirine müracaat edilmiştir. Zira yazarın İbn Abbas'tan ( . 68/687-688) nakille ifade ettiği üzere "Şiir, Arab'ın divanıdır" (s. 21). Konuyla ilgili kavramsal ereve sunan bu bölüm "C hiliyyede Ahl ka Dair Kavramlar", "Kur'an'da Zikredilen Ahl k  Kavramlar" ve "Kur'an'da Geçen Zıt Anlamlı Ahl k  Kavramlar" şeklinde  c temel başlık altında ele alınmaktadır. "C hiliyyede Ahl ka Dair Kavramlar" başlıklı bölümde yazar huluk/ahl k, hilm ve mur et/mürüvvet kavramlarını etimolojik açıdan incelemiş ve Kur'an'daki kullanımlarından örneklerle bu kavramları izah etmiştir. Bu bağlamda müellif, C hiliyye Arap toplumunu ahlak  açıdan en iyi tasvir eden ve kapsayan kavramın mur et/mürüvvet olduğunu iddia etmektedir. Çünkü mur et sözlük anlamı itibariyle erkeklik, efendilik, insaniyet, iffet ve maharet

<sup>1</sup> Yazar eserde "C hiliyye" kavramını belli bir döneme mensubiyet anlamında "C hiliyye" olarak kullanmaktadır. Biz de bu çalışmamızda yazarın tercihi üzere kavramı "C hiliyye" olarak kullanacağız.



sahibi olma gibi anlamları ifade etmekle beraber cömertlik, cesaret, misafirperverlik, diğergâmlık, çaresi olmayanı himâye etme, vefakârlık, hilm, iffet/nâmus, sabır, metanet, affetme, şeref gibi pek çok haslet bu kavramın zımında yer almaktadır (s. 37-62). “Kur’ân’da Zikredilen Ahlâkî Kavramlar” başlığı altında ise; huluk, şâkile, nefis, kalb, niyet, günah ve ayıp-kusur kavramları ele alınmıştır (s. 62-74). “Kur’ân’da Geçen Zıt Anımlı Ahlâkî Kavramlar” başlıklı bu bölümün son kısmında ise “Eşya zıttı ile kâimdir” ifadesine binaen kavramlar diyalektik açıdan incelenmiştir. Bu kısımda salâh-fesâd/ifsâd, birr/takva-fucûr/fısk, hasene-seyyie/fahş, hayır-şer, ma’ruf-münker, tayyib-habîs ve haram-helal kavramları izah edilmiştir (s. 74-92).

Eserin “Câhiliyye Dönemindeki Ahlâkî Erdem ve Erdemsizliklerin Kur’ân’a Yansıması” başlıklı ikinci bölümünde mukayeseli bir inceleme yapılmış ve konu cömertlik-cimrilik, cesaret/yiğitlik-korkaklık, ahde vefa-vefasızlık, iffet/nâmus-iffetsizlik ve dayanışma-himâye anlam diyalektiği içerisinde ele alınmıştır. Öncelikli olarak Câhiliyye dönemindeki bu hasletler tasvir edilmiş akabinde ise o dönem Araplarının örnekleminden hareketle konunun Kur’ân’a yansıması ayetler ışığında açıklanmıştır. Bu bağlamda İslam dininin ahlakî hususlarda -özellikle eylemlerin yapılış maksadı çerçevesinde- nasıl bir değişim ve dönüşüm meydana getirdiği ortaya konulmuştur.

Kitabın bu bölümünde ele alınan ilk ahlakî değer “Cömertlik ve Cimrilik”tir. Bu başlık altında döneme ait şiirlerden hareketle İslam öncesi Arap toplumunda misafire ikramda bulunma, diğergamlık ve cömertlik meziyetlerinin takdir edildiği ve bunun aksine cimri kimselerin ise yerildiği neticesine ulaşılmıştır. Fakat yazar Câhiliyye dönemi müşrik Araplarının bu tutumlarında belirleyici olan faktörün atalarından miras aldıklarına inandıkları şan, şöret ve itibarı koruma ve bunu daha da yücelterek sonraki nesillere aktarma gayesi olduğuna ve bunun arkasında da *asabiyet* inancının var olduğuna vurgu yapmıştır. Yazarın tespiti üzere; İslamiyet’in zuhuru ile birlikte var olan bu güzel ahlak devam ettirilmiş ve gayesi daha soyut değerler olan Allah’ın rızasına ve ahiret saadetine tahvil edilmiştir. Bir diğer ifade ile Câhiliyye döneminde dünyevî arzular için riya ve gösteriş içerisinde yapılan cömertlik, İslam ile birlikte tevhit akidesine dayalı uhrevî bir hal almıştır (s. 95-113).

“Cesaret/Yiğitlik ve Korkaklık” başlığı altında yazar; devlet nizamının ve hiyerarşik bir düzenin olmadığı, kabileler tarafından idare edilen bir toplumda güçlü ve cesur olmanın, korkak olmamanın ehemmiyetini ifade etmiş ve çöl ve çetin hayat şartlarının Câhiliyye Araplarını saldırgan olmaya sevk ettiğine işaret etmiştir. Bu itibarla İslam öncesi dönemde Araplar *asabiyet* inancının bir tezahürü olarak kabilelerinin itibarını korumak için rezilce yaşamaktansa kahramanca öl-

meyi yeğlemişler ve tarihte pek çok savaş da bu minvalde meydana gelmiştir. Yazar bu durumun İslamiyet'teki mukabili olarak, Allah yolunda savaşma ve cihattan geri durmama arasında ilişki kurmuş ve bu iddiasını ayetler ışığında izah etmiştir. Yazarın tespitine göre, Kur'an-ı Kerim bu ahlâkî davranışın amacı özelinde bir dönüşüm meydana getirmiş ve cesaret ve yiğitliğin ancak dinin izzetini yüceltmek amacına hizmet etmesi gerektiğini beyan etmiştir (s. 113-123).

“Ahde Vefa ve Vefasızlık” başlığı altında Câhiliyye Araçlarının ahde vefaya ve verdikleri söze sadakat göstermeye büyük önem atfettiklerini ifade eden yazar, bu hususun ilahî kelâma yansımalarını ayetler ve peygamberlerin hayatlarından örnekle işlemiştir. Müellif Câhiliyye döneminde vefaya bağlı olmak şeref sebebi iken İslamiyet ile birlikte bunun Allah'a verilen bir vaad olduğuna işaret etmiş; Hz. Peygamber'in hadisinden de hareketle ahdi feshetmenin münafık kimsenin bir özelliği olduğuna dikkat çekmiştir (s. 123-129).

“İffet/nâmus ve İffetsizlik” bölümünde ise yazar; Câhiliyye döneminde bazı kabileler tarafından kadın seçkin ve üstün meziyet sahibi kabul edilirken bazı topluluklar tarafından ise kız çocuğunun (mev'ûde) diri diri toprağa gömülmesi ve kadının her türlü haktan mahrum bırakılması uygulamalarının varlığına işaret etmiştir. Buna mukabil olarak yazar; Kur'an-ı Kerim'in kadına hak ettiği üstün değeri verdiğini ve kadın-erkek cinsiyet ayrımı yapmaksızın sınırları zorlayan ve ahlaksızca tutum sergileyen kimselerin cezasının açıkça beyan edildiğini vurgulamıştır (s. 129-141).

Eserin ikinci bölümünde ele alınan bir diğer ahlâkî tutum ise “Dayanışma ve Himâye”dir. Kabileler halinde yaşamının gereklerinden birisinin de kendi üyelerini koruma, herhangi bir saldırı durumunda haklı tarafın kim olduğuna bakmaksızın yardım etmek olduğunu ifade eden yazar, bununla birlikte bu dönemde *bilf* olarak adlandırılan güzel dayanışma birlikteliklerinin de mevcudiyetine dikkatleri çekmektedir. Yazarın tespiti üzere; Kur'an-ı Kerim bu birlikteliğin kan bağı sebebiyle değil tevhit akidesi üzerine olması gerektiğini beyan etmiş ve buna dayalı bir kardeşlik tesis etmiştir. Ayrıca bu ahlâkî değere Hz. Peygamber'in *muâbat* kardeşlik anlaşması gibi Medine dönemi uygulamalarından örnekler getirilmiştir (s. 141-153).

Eserin üçüncü bölümünde ise yazar konuyu “Câhiliyye Devrinde Savaş ve Savaş Ahlâkının Kur'ân'a Yansımaları” başlığı altında ele almaktadır. Bu bölümde “Savaşa Sebebiyet Veren Unsurlar”, “Savaş Bağlamında Şeref ve Haysiyeti Korumak”, “Câhiliyyede Kan Davaları ve Kur'ân'daki Yansımaları” ve “Câhiliyyede Savaş Olgusunun Tezahürleri ve Kur'ân'a Yansımaları” olmak üzere dört temel başlık altında konu ele alınmaktadır. Konuya *asabiyyet* kavramının tanımı ile girizgâh yapılmış ve bu asabiyyet inancının kabile üyelerine yüklediği sorumluluklara temas edilmiştir. Asa-

biyetin tezahürleri ise nesebe düşkünlük, intikam duygusu ve ganimet arzusu olarak sıralanmıştır (s. 161-167). Aynı bağlamda Câhiliyye döneminde savaşların şeref ve haysiyeti korumak amacına binaen yapıldığına işaret edilmiş ve bu durumun Kur'an'a yansımalarına örnekler verilmiştir. Kısa- ca ifade etmek gerekirse yazar, Kur'an ayetlerinin ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının savaş hukukuna İslâmî bir düzen getirmiş olduğuna işaret etmiştir.

Savaş ahlakı ile yakından alakalı olması hasebiyle eserin bu bölümünde Câhiliyye dönemindeki kan davaları müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır. Yazar; Câhiliyye Arap toplumunda maktulün kanının yerde kalmamasına büyük önem verildiğine, kanın ancak başka bir kan ile temizleneceği inancının varlığına, bu bağlamda *Eyyâmü'l-Arab* edebiyatının oluştuğuna ve bu durumun bir övünç nesnesi olarak kabul gördüğüne işaret etmiştir. Buna mukabil olarak müellif; Allah'ın haksız yere kan dökmeyi haram kıldığını, kadim dinlerde de var olan kısas uygulamasını yürürlüğe koyduğunu, utanç vesilesi görülen diyet ödemeyi ise teşvik ettiğini ve *diyet* ve *erş* (ölümle sonuçlanmayan müessir fiilerde mağdur kimseye ödenen tazminat) uygulamalarında kişiler arası denklik getirdiğini ayetlerden örnekle açıklamıştır. Bu bölümde Câhiliyye dönemindeki savaş olgusunun sonuçları olarak akrabalık bağlarının zedelenmesi, ata gösterilen saygı, esirler/köle ve câriyeler ele alınmış (s. 192-195); bu durumun Kur'an'daki yansımaları ayetler üzerinden anlatılarak bölüm nihayete erdirilmiştir.

Yazar, ulaştığı neticeleri özetler mahiyetteki sonuç bölümü ile çalışmasını tamamlamaktadır. Sonuç bölümünde; Hz. Muhammed'in tevhit ve adalet ilkesinden sapmış, ahiret inancı olmayan bir topluma İslam davetçisi olarak gönderilmesinden hareketle öncelikle bunları yeniden tesis ettiğine vurgu yapılmıştır. Akabinde ise vahyin ışığında ve Hz. Peygamber'in rol modelliğinde tevhide dayalı bir İslam ahlakının inşa edildiği ifade edilmiştir. Ele alınan konular neticesinde; zulüm ve barbarlık dönemi olarak nitelenen, doğrudan veya dolaylı olarak asabiyet inancına bağlı olan ahlakî değerlerin İslam ile birlikte tevhit eksenli sevgi, kardeşlik, adalet ve barış temelli bir hal aldığı neticesine ulaşılmıştır (s. 201-209). Çalışmanın sonuna, eserde yer alan kavramları ve bu kavramların sayfa numaralarını gösteren dizin bölümü eklenmiştir.

Arapça ve Türkçe pek çok kaynak taranarak hazırlanmış olan bu eserde yazar, Kur'an-ı Kerim'e dair semantik analizleriyle tanınan Japon oryantalist Izutsu'nun (ö. 1993) kitaplarına da atıf yapmaktadır. Özellikle çalışmanın ikinci bölümünde ele alınan bazı ahlakî değerler muhteva itibariyle Izutsu'nun *Kur'an'da Dînî ve Ablâkî Kavramlar* adıyla tercüme edilen eseri ile benzerlik göstermektedir. Fakat çalışmanın savaş ahlakı ile ilgili üçüncü bölümü ve birinci bölümde kavramların ele alınış amaçları bu eserden tamamen ayrılmaktadır. Zira Izutsu bu eserinde, birinci bö-

lmde teorik olarak ortaya koyduğu “*semantik analiz yönteminin*” eserin ikinci ve cnc bölümünde kavramlar üzerinden uygulamayı hedeflemektedir. Her iki eserde de müşterek olarak bulunan cömertlik, cesaret ve vef konuları ise kanaatimce incelediğimiz *Chiliyyeden Kur'an'a Ahlk* adlı eserde daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Izutsu'nun *Kur'an'da Allah ve İnsan* başlığı ile tercüme edilen diğer eseri ise; Allah, Rab, hidayet, vahiy kavramlarını ve Allah-insan ilişkisinin keyfiyetini merkeze alması hasebiyle farklılık göstermektedir.

Kitap hakkında bizim değerlendirmelerimize gelince; eserin başlığı ve içeriği arasında tam bir uyum bulunmaktadır. Çalışmanın bölümlendirilmesi ve bölümlere verilen başlıklar da içeriği yansıtır mahiyettedir. Yazar çalışmanın girişinde beyan ettiği metodunu kitabın sonuna kadar devam ettirmiştir. Ayrıca incelenen ahlk esasların ilh kelma yansıması bağlamında ayet veya ayet gruplarından iktibasta bulunulmuş olmasının konunun anlaşılrlığı açısından çalışmanın olumlu taraflarından olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Mekk dönem ayetlerinde ahlak teması daha çok işlenmiş olmasına rağmen çalışmada ekseriyetle Meden dönem ayetlerinden referans verilmiş olması tarafımızca dikkat çekilmesi gereken bir husus olarak gözlemlenmiştir.

Eserde işlenen ahlk meziyetlerin Chiliyye dönemindeki durumu tasvir edildikten hemen sonra Kur'an-ı Kerim'deki yansımasına geçilmiş olması yazarın işaret ettiği ahlak inşası ve tedriciliğin ikinci planda kalmasına sebep olmuştur. Zira kişide ahlakın oluşması ve onun bir kişilik ve şahsiyet halini alması kısa srede olacak bir durum değildir. Hatta söz konusu toplum Chiliyye Arap toplumu olunca bu durum daha da zor olmaktadır. Çünkü ilh kelma da yansıdığı üzere Chiliyye Arapları asabiyet inançlarının bir tezhr olarak babalarının ve atalarının izini takip etme konusunda çok muhafazakrdırlar. Bu bağlamda Mekk dönem ayetlerinden daha fazla örnekler verilmesi ve nzil olan ayetlere karşı Müslüman toplumunun emirleri kabul veya ret hususundaki tavırlarının zikredilmesi bu eksikliği giderebilirdi.

Çalışmada metnin anlaşılrlığını etkilemeyecek ölçüde bazı yazım hataları ve ifade eksiklikleri mevcuttur (s. 18, 22, 102, 140, 152, 156, 216). Kitapta ele alınan Chiliyye döneminde mevcut olan ahlk değerlerin Hz. Peygamber'in tebliğine sağladığı kolaylık veya zorluk çalışmanın mütemmimi olarak sonraki baskılar için ilave edilebilir. Bu teklifimiz bağlamında Hz. Peygamber'in Taif dönüşünde şehre girmek için ihtiyaç duyduğu himye, hicret yolculuğunda kendilerine reherlik eden Abdullah b. Uraykit (. ?) isimli müşrik zatın vdedilen ödüllere rağmen verdiği söze riyet etmesi, Hz. Peygamber'in itibar sahibi Kureyş kabilesine mensup olmasının sağladığı himyenin tebliğini kolaylaştırması örneklerini zikredebiliriz. Ayrıca eserin giriş kısımda yazarın Chiliyye kavramının zikredildiği ayetleri aktardıktan sonra, bu ayetlerin Mekk veya Meden olma

durumlarına dair kısa malumatlar vermesi faydalı olurdu. Aynı zamanda Kur'an ahlakına dair yapılmış akademik çalışmalardan bahseden literatür değerlendirmesinin genişletilmesi konuya ilgi duyan akademisyenler ve okurlar için yol gösterici olurdu.

Sonuç itibarıyla; eserde Câhiliyye dönemindeki ahlâkî sistem ve İslamiyet ile birlikte tesis edilen ahlâkî düzen mukayese edilerek deskriptif bir metotla okuyucuya sunulmuştur. Akıcı ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınan bu eser, hem ciddi bir emek mahsulü olması hem de konuyu detaylı bir şekilde örnekler üzerinden ele alması hasebiyle tefsir akademisine önemli bir katkı sağlamaktadır. Kitabı sonuna kadar okuma gayreti gösteren okuyucular için ise ahlâkî davranışlardaki maksadı ön plana çıkaran tevhit eksenli Müslüman ahlakına dair önemli ve yol gösterici bir perspektif sunmaktadır.

**Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

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

**Finansman / Funding:**

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