

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

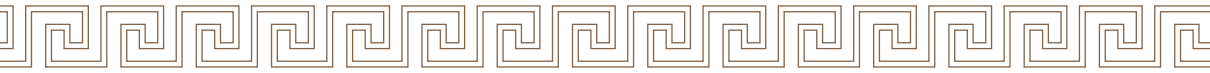
DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 59 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2023



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 59 · SAYI: 1 · OCAK-ŞUBAT-MART 2023



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

BAŞ EDİTÖR
Chief Editor

EDİTÖR KURULU
Editorial Board

EDİTÖR YARDIMCILARI
Assistant Editors

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

GRAFİK TASARIM
Graphic & Design

BASIM TARİHİ
Publication Date

Doç. Dr. Fatih Kurt

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Dr. Fatih Mehmet Aydın, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara
Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Mehmet Mutlu, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 61 - 62
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/pub/did>

Hasan Yıldırım

16.03.2023

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz, Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara
Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara
Saliñ Şengezer, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
3. Diyanet İlmî Dergi'ye gönderilen makaleler, Editör Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede neticesinde "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakem süreci tamamlanmış makalelerin hakem düzeltme talepleri doğrultusunda revize edilip edilmediği; dil ve Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü yayın ilkelerine uygunluğu İnceleme Komisyonu tarafından kontrol edilir. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir
7. Derginin yayın dili Türkçe, desteklediği diller ise Arapça ve İngilizcedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik unvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

12. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
13. Makaleler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
16. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
17. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makelesi yayımlanabilir.

B. YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz, Öz ile uyumlu 200 kelimelik Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz ve bununla uyumlu 200 kelimelik Abstract; 750 kelime-lik Türkçe Geniş Özet ve Summary eklenmelidir.
3. Summary eklenmelidir. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabetesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için "İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)" esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN / From the Editor	11
KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA İNANÇ VE AHLÂK KAYNAKLI ENGELLER / ARAŞTIRMA MAKALESİ OBSTACLES ARISING FROM FAITH AND MORALITY IN UNDERSTANDING THE QUR'ANL / RESEARCH ARTICLE FARUK GÖRGÜLÜ	13
EL-HÜSEYİN B. EL-FADL EL-BECELÎ'NİN (Ö. 282/896) HAYATI, TEFİSİRCİLİĞİ VE TEFİSİR TARİHİNE ETKİSİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ AL-HUSAYN B. AL-FADL AL-BAJALÎ'S LIFE, TAFSİR PRACTICES AND HIS IMPACT ON THE HISTORY OF TAFSİR / RESEARCH ARTICLE ENES BÜYÜK	57
İLAHİYAT/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNDE KUR'ÂN OKUMA VE TECVİD DERSLERİ EĞİTİM-ÖĞRETİMİYLE İLGİLİ TESPİTLER, TEKLİFLER (ÇAKÜ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ) / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE FINDINGS AND PROPOSALS REGARDING THE EDUCATION AND TEACHING OF THE QUR'AN AND TAJWEED COURSES IN UNIVERSITIES: THE CASE OF THE FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES AT ÇAKU / RESEARCH ARTICLE ABDULHEKİM AĞIRBAŞ	89
TEFİSİR ÖĞRETİMİNDE METİN ANALİZ YÖNTEMİNİN KULLANIMI (ÖZEL ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM) / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE USE OF TEXT ANALYSIS METHOD IN TAFSİR TEACHING (AN APPROACH IN TERMS OF SPECIAL TEACHING METHODS) / RESEARCH ARTICLE SÜMEYYE SEVİNÇ - RABİA YILDIRIM	121
KUŞEYRÎ'NİN LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT'INDA ZEKÂT ÂYETLERİNİN İŞÂRİ YORUMU / ARAŞTIRMA MAKALESİ AL-QUSHAYRÎ'S İSHARÎ INTERPRETATION OF ZAKAT VERSES IN LATA'IF AL-ISHARAT / RESEARCH ARTICLE MAHMUT KAYIŞ - GÖKHAN ATMACA	143
ŞAM EMEVÎ CAMİİ VE 17. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE NESR KUBBESİ ALTINDA HADİS HALKALARI / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE Umayyad Mosque and Hadîth Circles under the Nasr Dome from the 17th Century to the Present / RESEARCH ARTICLE ABDULLAH ÇELİK	167
TELKİNİN MAHİYETİ VE FİKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE NATURE OF TALQIN AND ITS EVALUATION FROM THE PERSPECTIVE OF FIQH / RESEARCH ARTICLE YAHYA SOLMAZ	193

ÜÇ KAFFÂL VE ŞÂFÎ MEZHEBİNE KATKILAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ THREE QAFFÂLS AND THEIR CONTRIBUTIONS TO SHAFÎ MADHAB / RESEARCH ARTICLE İHSAN AKAY	221
ÖLÜDEN ORGAN NAKLİNDE TARTIŞMALI İKİ FİKHÎ MESELE: ÖLÜ BEDENE MÜDAHALE VE BEYİN ÖLÜMÜ / ARAŞTIRMA MAKALESİ TWO CONTROVERSIAL ISLAMIC LEGAL ISSUES IN CADAVERIC ORGAN TRANSPLANTATION: THE UTILIZATION OF DEAD BODIES AND BRAIN DEATH / RESEARCH ARTICLE MERVE ÖZAYKAL	251
NESEFÎ'NİN MEDÂRİKÜ' T-TENZİL ADLI TEFSİRİNDE ARAP GRAMER VE BELÂĞATIYLA İLGİLİ KONULARA YAPILAN İŞARETLER / ARAŞTIRMA MAKALESİ SIGNS MADE TO THE SUBJECTS RELATED TO ARABIC GRAMMAR AND ORCUATORY IN NASEFÎ'S EXPLANATION OF MADÂRİK AL-TANZİL / RESEARCH ARTICLE FATİH ULUGÖL	285
SECİ SANATININ KULLANIM ALANLARI VE İSLÂMÎ DÖNEMDE SECİ SANATINA YAKLAŞIMLAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE USE OF SAJ' ART AND APPROACHES TO SAJ' ART IN THE ISLAMIC PERIOD / RESEARCH ARTICLE YAŞAR FATİH AKBAŞ	317
YAŞAYAN TANRI'DAN SUSKUN TANRI'YA: YAHUDİLİK'TE TANRI YAHVEH'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ TFROM LIVING GOD TO SILENT GOD: THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF DEITY, YAHWEH IN JUDAISM / RESEARCH ARTICLE MUSTAFA ALICI	343

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyaret İlmî Dergi'nin değerli okurları,

İlmî dergi ailesi olarak; 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli on bir ilimizi ve yaklaşık on dört milyon vatandaşımızı doğrudan etkileyen deprem felaketinde yitirdiğimiz canlara Allah'tan rahmet, yaralananlara acil şifalar, yakınlarını kaybedenlere ve milletimize metanet ve sabr-ı cemil niyaz ediyoruz. Allah bir daha bu tür felaketlerle bizleri imtihan eylesin.

2023 yılı ilk sayımızda ilim dünyamıza katkı sağlayacağını ümit ettiğimiz on iki makaleyi istifadenize sunuyoruz. Faruk Görgülü, "Kur'an'ın Anlaşılmasında İnanç ve Ahlâk Kaynaklı Engeller" isimli makalesinde hayata rehber olma özelliğine sahip Kur'an- Kerim'i anlamının ön şartı olarak iman ve ahlâka vurgu yaparken, küfür, şirk ve ön yargı gibi hususların bu anlamayı engelleyici yönlerine değinmektedir. "el-Hüseyn b. el-Fadl el-Beceli'nin Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi" adlı makalesiyle Enes Büyük, kendisinden sonraki birçok müfessiri etkileyen Beceli'nin tarihî ve ilmî kişiliğini ortaya koymaktadır. Makale, tefsir-te'vil ayrımının Mâtürîdî öncesi dönemde yapıldığına tarihî verilerle işaret etmektedir. Abdulhekim Ağırbaş, "İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri Eğitim-Öğretimiyle İlgili Tespitler, Teklifler (ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi Örneği)" isimli çalışmasıyla fakültelerde Kur'an eğitiminde karşılaşılan problemleri irdelemekte, çözüme ilişkin tespitler yapmakta ve uygulamaya yönelik tekliflerde bulunmaktadır.

Rabia Yıldırım ve Sümeyye Sevinç'in kaleminden dergimize giren, "Tefsir Öğretiminde Metin Analiz Yönteminin Kullanımı (Özel Öğretim Yöntemleri Açısından Bir Yaklaşım)" adlı makalede yazarlar, hazırladıkları metin analiz şablonuna uygun bir şekilde Zemahşeri'nin Keşşâf isimli eserini inceleyerek akademiye teklif ettikleri yöntemlerini örneklendirmektedir. Tasavvuf tarihinin önemli simalarından olan Kuşeyri'nin zahiri yöntemi göz ardı etmeden ortaya koyduğu işârî tefsir metodunu zekât âyetleri özelinde inceleyen "Kuşeyri'nin Letâifü'l-İşârât'ında Zekât Âyetlerinin İşârî Yorumu" isimli çalışma, Mahmut Kayış ve Gökhan Atmaca imzası taşımaktadır.

Abdullah Çelik, hadis öğreniminde önemli bir konuma sahip olan hadis halkalarını "Şam Emevî Câmii ve 17. Yüzyıldan Günümüze Nesr Kubbesi Altında Hadis Halkaları" makalesiyle konu edinmektedir. "Telkinin Mahiyeti ve Fikhî Açından Değerlendirilmesi" adlı makaleyle Yahya Solmaz ise telkin konusu etrafında şekillenen fikhî müktesebata dair bir çalışma ortaya koymaktadır. İhsan Akay, fikhî tarihinde aynı ad ve lakaba sahip olmaları sebebiyle birbirleriyle karıştırılan Kaffâl lakaplı âlimleri, yetiştikleri çevre, ilmî kişilik ve Şafî mezhebine katkıları açısından "Üç Kaffâl ve Şafî Mezhebine Katkıları" isimli çalışmasıyla incelemektedir. Tıp alanındaki teknik gelişmelere paralel olarak şekillenen organ nakli konusunda İslâm dünyasında yaşanan ilmî tartışmalara

ve tercihlere Merve Özaykal, “Ölüden Organ Naklinde Tartışmalı İki Fikhî Me-sele: Ölü Bedene Müdahale ve Beyin Ölümü” adlı makalesiyle ışık tutmaktadır.

Fatih Ulugöl, “Nesefî’nin Medârikü’t-Tenzîl Adlı Tefsirinde Arap Gramer ve Belâgatiyle İlgili Konulara Yapılan İşaretler” adlı çalışmasıyla alana katkı sunmaktadır. “Seci Sanatının Kullanım Alanları ve İslâmî Dönemde Seci Sa-natına Yaklaşımlar” isimli makaleyle Yaşar Fatih Akbaş ise nesirde kullanı-lan bir belâgat sanatı olan seci hakkında İslâm edebiyatçıları tarafından yapılan tartışmalara değinmektedir. Son olarak Mustafa Alıcı, Yahudilerin, tarihleriyle eş zamanlı gelişen ve şekillenen tanrı anlayışlarını incelemekte, “Yaşayan Tan-rı’dan Suskun Tanrı’ya: Yahudilik’te Tanrı Yahveh’in Tarihsel Gelişimi” adlı makalesini istifademize sunmaktadır.

Dergimizin akademi dünyamıza ve okurlarımıza faydalı olması temenni-siyle...

Prof. Dr. Huriye Martı

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA İNANÇ VE AHLÂK KAYNAKLI ENGELLER

OBSTACLES ARISING FROM FAITH AND MORALITY IN UNDERSTANDING THE QUR'AN

Geliş Tarihi: 04.01.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

@ FARUK GÖRGÜLÜ

DR. ÖĞR. ÜYESİ
DÜZCE ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0002-1826-2426
fgorgulu66@gmail.com

Öz

Kur'ân-ı Kerim, anlaşılacak ve tüm insanlığa doğru yolu göstermek üzere indirilmiş son ilâhî kitaptır. O, öğüt alınması ve insanlara hidâyet rehberi olması için anlaşılması kolaylaştırılmış bir kitaptır. Kur'ân'ın rehberliğinden istifade edilebilmesi, ortaya koyduğu evrensel değerlerin benimsenebilmesi ve getirdiği ilkelerin uygulanabilmesi anlayarak düşünerek, manasına vakıf olarak okunmasına bağlıdır. Bu çerçevede pek çok âyet Kur'ân mesajının akledilmesi ve üzerinde düşünülmesi gerektiğine vurgu yapar. Allah'a ve peygambere iman eden, Kur'ân'ı anlamaya ve onun ilkelerini hem iç âleminde hem de gündelik hayatında uygulamaya çalışır. Ancak insanlardan bir kısmının gerek itikâdî gerekse ahlâkî açıdan taşıdıkları birtakım özellikler, onların Kur'ân'ı anlamalarının önünde ciddi bir engel oluşturmuştur. Bu bağlamda itikâdî açıdan küfür, şirk, nifak gibi tutumlar, Kur'ân'ın anlaşılmasındaki engellerden bir kısmını meydana getirmektedir. Kibir, inat, haset, önyargı gibi duygular ise ahlâkî yönden Kur'ân'ın anlaşılmasının önündeki engeller arasında zikredilebilir. Bu çalışmada âyetlerden hareketle, Kur'ân'ın anlaşılmasına mâni teşkil eden kişisel zaafılardan ön plana çıkanlar üzerinde durulmakta ve bunların bireylerin dünyasında nasıl bir sonuç meydana getirdiği irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Anlama, Engel, İnanç, Ahlâk.

ABSTRACT

The Noble Qur'an is the last divine book that has been revealed in order to be understood and to show the correct way to all humanity. It is also an easy-to-understand book that is in the nature of an advice and a guide for people. The ability to benefit from the guidance of the Qur'an, to adopt the universal values it reveals, and to apply the principles it brings depends on understanding, thinking, and reading its meaning as a foundation. In this context, many verses emphasize that the Qur'an should be understood and contemplated. However, some of the characteristics that some of the people possess both in terms of faith and morality have created a serious obstacle in their understanding of the Qur'an. In this context, attitudes such as disbelief, polytheism, and discord from the point of view of belief constitute some of the obstacles in front of understanding the Qur'an. Feelings such as arrogance, stubbornness, envy, and prejudice can be mentioned among the obstacles to understanding the Qur'an from a moral standpoint. In this article, based on the verses, the personal weaknesses that hinder the understanding and application of the Qur'an are emphasized and what kind of consequences they have in the world of individuals are examined.

Keywords: The Qur'an, Taf-sir, Understanding, Obstacle, Faith, Morality.

SUMMARY

Religious beliefs have the power to directly influence people's behaviors. For this reason, religions primarily aim at making their addressees adopt the belief system. Because one cannot be expected to put into practice a thought in which he does not believe. As a result, tawhid, the essence of belief, takes first place in the struggle of all sent prophets.

The Qur'an is the last divine book that was revealed to show mercy and the right path to all humanity. Understanding, thinking about, and reading it as a foundation is required to benefit from its guidance, adopt the universal values it put forward, and apply the principles it brought. Therefore, it is an easy-to-understand book to take advice and guide people. At the same time, its address is open to everyone and its messages are clear. Some of its addressees, on the other hand, tried to open their hearts and minds to the world of the Qur'an and understand it through their faith and submission to Allah and his prophet, while others closed their ears and built huge barriers between themselves and the divine word.

The Qur'an describes a person who responds positively to the divine message delivered by the prophet as a believer. Because he has opened his personality to shape, change and develop in this direction by putting his understanding and comprehension skills that he has from his creation into action. An unbeliever, on the other hand, is a person who does not respond positively to the divine message, closes himself to change, and covers himself against the divine word. They refused to accept any solution offered by the prophets to lift the veil that prevented them from seeing the truth, and instead of meeting and understanding the truth of revelation, they added a new one to their veil and dragged themselves towards an even more deadlock and disaster.

While the Qur'an describes the positive effects of the verses on believers and the negative effects on those who deny it, it also mentions the beliefs, deeds, and moral qualities of believers and unbelievers. Therefore, religious deviations such as unbelief, shirk, and hypocrisy pose a significant barrier to understanding the Qur'an. In addition to this, many other negative attitudes such as arrogance, envy, grudge, ingratitude, imitation, bigotry, prejudice, and ignorance as a moral character form a curtain in front of believing in the Qur'an and understanding it properly. People who cannot eliminate all these negativities, who cannot

pass the filter of education by believing, who cannot clean their souls with faith, worship, and good morals, whose souls are covered by all kinds of mistakes and sins, who have become dead, as the Qur'an puts it, whose hearts, ears and eyes cannot function, they do not obey the life-giving call of the prophets. Their possessions, wealth, position, etc. With their arrogance and pride, they do not want to recognize a power above them. The disposition of such people has deteriorated beyond recognition.

Because what we call "understanding" is the product of an individual effort. Therefore, many negative factors that a person has create an obstacle to understanding. In this context, many aspects such as people's beliefs, lifestyles, feelings and thoughts, and their mental worlds have a role in understanding. It is seen that especially the members of unbelief and polytheism, by closing themselves to the divine call of the prophets, reject Allah and all the books and values that He has sent.

It is only possible to get rid of the feelings and thoughts that pollute the world of heart, to stay away from all kinds of bad and ugly actions that degrade one's reputation in the presence of Allah, to equip one's heart with good feelings and thoughts, and with good and beneficial behaviors, only by using the mind and other information tools correctly.

One of the most basic characteristics of man is that he is in a structure suitable for education and training. A person who has not been educated mentally cannot comprehend the truth, the good, the purpose of existence, and the message of divine revelation. For this reason, willpower and moral education are required in order to get rid of the emotions and thoughts that surround the mind and heart of the person and impede his cognitive faculties.

In this study, in the light of these qualities stated in the Qur'an about believers and unbelievers, the issues that prevent the understanding of the Qur'an will be examined. In this context, because of the frequent connection between understanding and the heart in the Qur'an, firstly, this relationship in the verses will be briefly emphasized, and then the barriers based on faith and morality, which are the curtain between the person and understanding, will be discussed.

GİRİŞ

Kur'ân'a göre Allah, insanı diğer varlıklardan farklı özelliklerle yaratmıştır. Ona dilediğini yapabilme özgürlüğü vermiş bununla birlikte yapıp ettiklerinden de sorumlu tutmuştur. İnsanoğlu, yaratıcısını tanıyabilecek kabiliyet ve donanımla var edilmiş olsa da Allah onu kendi hâline bırakmamış, göndermiş olduğu peygamberler ve ilâhî kitaplarla ona gideceği yolu göstermiştir. Zira insan, sosyal çevresinin, nefsinin aşırı istek ve arzularının ayrıca şeytanın olumsuz etkisiyle her zaman yaratılanı tanımaya ve istenilen ölçüde ahlâklı bir hayat sürdürmeye muvaffak olamayabilir. Allah, insanının özünde taşıdığı bu bireysel zaaflarını bildiği için engin rahmet ve merhametinin gereği insanlığa model ve rehber olarak peygamberler göndermiş¹ ve mesajını bu şekilde onlara ulaştırmıştır. Kur'ân'a göre Allah, insanoğluyla ilk sözlü iletişimi ilk peygamber ve ilk insan Hz. Âdem'le kurmuş², nübüvet zincirinin son halkasını ise Hz. Muhammed (s.a.s.) ile tamamlamıştır.³ Bu sözlü iletişimin son kitabının adı ise Kur'ân'dır. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vahiy yoluyla 23 sene gibi bir zamana yayılarak parçalar halinde indirilmesi, onun anlaşılmasını ve pratik hayatta yaşanmasını kolaylaştırmıştır. Bu suretle Kur'ân ile vahyin ilk muhatabı olan insanlar arasında canlı bir iletişimin gerçekleşmesi de sağlanmıştır.⁴

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân'ın hedefi; yeryüzünde sosyal adalete ve ahlâkî temellere dayanan, herkesin huzur ve emniyet içinde yaşayabileceği ideal bir toplumsal yapı oluşturmaktır. Bunu gerçekleştirmek için Kur'ân'ın sık sık insanlığı uyardığı görülür. Bu çerçevede Kur'ân'da âyetlerinin okunarak anlaşılması, üzerinde düşünülmesi, mesajının “amel” olarak ifade edilen, pratik hayata yansıtılmasının gerekliliği vurgulanır. Zira anlamaksızın Kur'ân'ı

¹ Heyet, *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), el-A'râf 7/52; Yûnus 10/57; el-Enbiyâ 21/107.

² el-Bakara 2/30-33.

³ el-Ahzâb 33/40.

⁴ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Temel Hedefi* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2016), 88.

okuyan kişi, onun öngördüğü maksat ve gayeye ulaşamadığı gibi, ondan bir fayda da elde edemez.⁵ Kur'ân'ın mesajına tam manasıyla kulak vermenin ve ona uymanın en önemli şartı, öncelikle onun Allah'ın kelâmı olduğuna iman etmek sonra da onu anlayarak, özüne ve manasına vakıf olarak okumaktır.⁶

Allah, emir ve yasaklarını açık bir şekilde anlatmaları için her peygamberi kendi kavminin dilinde göndermiştir.⁷ Çünkü bir peygamberin kavminin diliyle konuşması sağlıklı bir iletişim için gerekli bir unsurdur. Aksi halde bir iletişimden, tebliğden ve tebyinden söz edilemez ki nübüvvetin en önemli işlevlerinden ikisine hâle gelmiş olur.⁸ Kur'ân da Hz. Peygamber ve kavminin Arap olması hasebiyle anlaşılması, üzerinde düşünülüp ders alınması, ayrıca Allah'a karşı gelmekten sakınılması için Arap diliyle nâzil olmuştur.⁹ Allah, Kur'ân'ın farklı bir dilde indirilmiş olması durumunda müşriklerin “*Âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Bir Araba yabancı dilden bir kitap, öyle mi!*”¹⁰ şeklindeki sözlerle itiraz edeceklerini belirtir. Oysa Kur'ân apaçık âyetler olarak¹¹ ilk muhataplarının dilinde indirildiği hâlde¹² Allah Teâlâ, onun inananlar için bir rehber ve şifa olduğunu, ancak inanmayanların Kur'ân'a kendilerini kapadıklarını, çok uzaklardan sesleniliyor gibi ona karşı kayıtsız kalıp anlamadıklarını haber verir.¹³ Çünkü Kur'ân'ın hayat veren ilkelerini¹⁴ kabul edip, anlamaya çalışmak ve onun mesajına kulak vermek öncelikle bir iman konusudur. Nitekim Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik öncü eserlerden biri olarak kabul edebileceğimiz “*Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânihi*” isimli eserinde, Kur'ân'ı anlamamanın merkezine önce manevi bir unsur olarak imanı daha sonra da aklı koyar. Ona göre inanan birinin, imandan sonra sergileyebileceği en asgari sadakat belirtisi Rabbinden gelenleri anlama ve gereğince amel etme arzusudur.¹⁵ Dolayısıyla anlama, insan-metin-metnin sahibi, yani Allah arasında gerçekleşen bir olaydır. Kur'ân'ı anlamak, onun

⁵ Muammer Erbaş, “Kur'an ve Sünnet Işığında Dinî Tefekkürde Dair Bazı Kavramların Tahlili”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (2018), 18-19.

⁶ Musa Bilgiz, “Kur'an'ı Anlamaya Dair”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 614-617.

⁷ İbrâhîm 14/4.

⁸ Mahmut Öztürk, “Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar”, *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (Aralık 2021), 140.

⁹ ez-Zümer 39/27-28.

¹⁰ Fussilet 41/44.

¹¹ el-Hac 22/16.

¹² Yûsuf 12/2.

¹³ Bk. Fussilet 41/44.

¹⁴ el-Enfâl 7/24.

¹⁵ Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânihi*, thk. Hüseyin el-Kuvvetî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398), 247.

sahibini sevmekle olur. O’nu ne kadar çok tanır, inanır, severse, ona ne kadar bağlı kalırsa kişinin Kur’ân’ı anlaması ve içselleştirmesi de o kadar kolay ve sağlam olur.¹⁶ Bu nedenle Kur’ân’ın prensiplerini ve gerçekleştirmek istediği hedeflerini kendi çıkarlarına ve dünyevî menfaatlerine engel gören kimseler, Kur’ân’a karşı mesafeli ve ön yargılı yaklaşmış, onun gerçek maksadını ve anlamını kavrayamamıştır. Hatta bu insanlar toplumsal statülerini yitirme endişesiyle etkileneceklerini bildiklerinden dolayı kendi nüfuzları altındaki kişilerin de Kur’ân âyetlerini dinlemelerini önlemeye yönelik önlemler düşünmüşlerdir.¹⁷ Kur’ân âyetlerinin müminlerin üzerinde bıraktığı etki “Müminler o kimselerdir ki, Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır...”¹⁸ şeklinde belirtilirken, aynı âyetler kâfirlere okunduğunda “yüz ifadelerinden inkârlarının anlaşıldığı, kendilerine Allah’ın âyetlerini okuyanlara hışımla saldıracakları” belirtilir.¹⁹ Dolayısıyla onların Kur’ân okunurken duymuş oldukları bu rahatsızlık, onun sesinden ve üslubundan ziyade içeriğinden dolayıdır.²⁰ Yine Kur’ân’da “Allah’ın âyetlerinin müminler için manevî olarak şifa ve rahmet kaynağı olduğu belirtilirken kör bir inat ve şuursuzlukla İslâm ve onun içerdiği gerçekleri reddeden, bunun yerine şirk, yalan ve batıl akideler koyanlar”²¹ için de sadece kendi zararlarını arttırdıkları bildirilir.²² Bu itibarla ilâhî vahyi tefekkür edip içindeki gerçekleri anlayan iman ehli insanlar, bunu duygu ve davranışlarına yansıtırken, Allah’ın mutlak kudretini ve gücünü tanımayanlar, küfür, şirk ve inatlarından dolayı kalpleri mühürlendiği için ilâhî gerçekleri anlamaları ve doğru yolu bulmaları imkânsız hâle gelmiştir.²³

Tüm insanlığa bir rahmet ve hidâyet rehberi olmak üzere indirilmiş olan Kur’ân’ın²⁴ hitabı herkese açık ve mesajları nettir. Bununla birlikte muhataplarının bir kısmı, Allah’a ve peygamberine olan iman ve teslimiyetiyle gönlünü ve zihnini Kur’ân’ın dünyasına açıp onu anlamaya çalışırken, kimisi de kulaklarını tıkayarak kendisiyle ilâhî kelâmın arasına büyük duvarlar örmüştür. Kur’ân, peygamberin getirmiş olduğu ilâhî mesaja olumlu karşılık veren kimseyi mümin olarak nitelendirir. Çünkü o, yaratılışından

¹⁶ İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 169.

¹⁷ Fussilet 41/26.

¹⁸ el-Enfâl 8/2.

¹⁹ Hac 22/72.

²⁰ Muammer Erbaş, “Kur’an’ın Mânâ Boyutu Işığında Kur’an Okumanın Anlamı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2007), 14.

²¹ Hayrettin Karaman vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 3/515.

²² el-İsrâ 17/82.

²³ Abdülbaki Güneş, *Kur’an’da İşlevsel Akla Verilen Değer* (Van: Ahenk, 2003), 39.

²⁴ Âl-i İmrân 3/138.

sahip olduğu anlama ve kavrama yetilerini devreye sokarak kişiliğini bu doğrultuda biçimlendirmeye, değişmeye ve gelişmeye açmıştır. Onun bu doğrultuda algıladığı her mesaj imanını artırmıştır. Kur'ân'ın ifadesine göre Kâfir ise, ilâhî mesaja olumlu tepki vermeyip, özünü değişime kapatan ve kendi kendini ilâhî kelâma karşı örten kişidir. Onlar hakikati görmeye engel bu örtülerini açmak için peygamberlerin sunduğu hiçbir çözüm yolunu kabul etmemiş, vahiy gerçeği ile buluşma ve onu anlama yerine bu örtülerine bir yenisini daha ekleyerek²⁵, kendilerini daha da bir açmaza ve felakete doğru sürüklemişlerdir.

Kur'ân, iman edenler üzerinde âyetlerin olumlu ve pozitif etkisini, inkâr edenlerde ise olumsuz ve negatif etkisini anlatırken, müminlerle kâfirlerin inanç, amel ve ahlâkî vasıflarını da zikreder. Dolayısıyla küfür, şirk ve nifak gibi itikadî sapmalar, Kur'ân'ı anlamının önünde büyük bir engel meydana getirir. Bunun yanında ahlâkî bir karakter olarak kibir, haset, kin, nankörlük, taklit, taassup, önyargı, cehâlet gibi daha pek çok menfî tutum da Kur'ân'a iman etmenin ve onu gereği gibi anlamının önünde bir perde oluşturur. Tüm bu olumsuzlukları gideremeyen, davranışlarını inanarak terbiye süzgecinden geçiremeyen, iman, ibadet ve güzel ahlâkla nefisini tezkiye edemeyen ve her türlü “rics”in, fık ve fücurun ruhlarını örttüğü, Kur'ân'ın deyiimiyle artık ölü haline gelmiş, kalp, kulak ve gözleri çalışmaz duruma düşmüş insanlar, peygamberlerin hayat veren çağrısına uymazlar. Sahip oldukları malın, servetin, mevkiin vb. verdiği kibir ve gururla, kendi üstlerinde bir güç tanımak istemezler. Böylelerinin fitratları artık tanınmayacak kadar bozulmuştur.

Bu çalışmada Kur'ân'da mümin ve kâfirlerle ilgili belirtilen bu vasıfların ışığında Kur'ân'ı anlamaya engel olan hususlar ele alınarak incelenecektir. Bu çerçevede Kur'ân'da sık sık anlamayla kalp arasında irtibat kurulması nedeniyle önce âyetlerdeki bu ilişki üzerinde kısaca durulacak daha sonra kişiyle anlamının arasına perde olan itikat ve ahlâk temelli engeller ele alınacaktır.

1. Kur'ân'da Anlama - Kalp İlişkisi

Türevleriyle birlikte değerlendirildiğinde Kur'ân-ı Kerîm'in temel kavramlarından biri olan kalp²⁶, İslâm düşüncesinde tüm bedene yön veren merkezi bir organ olarak kabul edilir. Her ne kadar kalp denildiğinde ilk anda kanı toplayıp tüm vücuda pompalayan organ akla gelmiş olsa da, gerek Kur'ân'da gerek hadislerde kalbin, şuur, vicdan, idrak, akıl ve irade gücünün merkezi, bütün sezgi ve duygularımızın ve nihâyet düşünme gü-

²⁵ Erdoğan Pazarbaşı, “Toplumsal Değişimin Kur'ânî Çerçevesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 395, 396.

²⁶ Bk. Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229-232.

cümüzün kaynağı oluşuna vurgu yapılır. Maddî hayatımızın merkezî organı kalp, manevî hayatımıza da yön veren bir kaynaktır. Bu iki hayat alanı birbirinden ayrı düşünülemez.²⁷

Arapça'da *kalb* kelimesi türevleriyle birlikte çok farklı anlamların yanında²⁸ genel olarak “insanın kavraması, bilmesi, algılaması ve sağlıklı hüküm verme yeteneği”, kısaca “akıl” manasına kullanılmıştır.²⁹ Bunun yanında söz konusu kavrama, zihin, duygu, ahlâk ve inanç gibi daha pek çok manalar yüklenmiştir.³⁰ Kur’ân-ı Kerîm’in anlam bütünlüğü içinde önemli bir yere sahip olan bu kelime, ilgili âyetlerde mahiyetinden ziyade fonksiyonu ve nitelikleri üzerinde durulmuştur.³¹

Kur’ân’a göre iman etme işlevi kalbe ait bir eylem olduğu gibi³² inkâr da kalbin bir eylemidir.³³ Ayrıca düşünme, tefekkür etme, akletme, anlama, kavrama, öğüt ve ibret alma ve öğrenmenin merkezi de kalptir.³⁴ Bu bağlamda kalp, insanın ulvî değerlere yönelen ve Allah ile iletişim kuran tarafıdır. Bir anlamda bu ilişkinin odak noktasıdır. Dolayısıyla kalp, yeri her ne olursa olsun kişinin amellerine yön veren yahut eylemlerini özümseyip onlara değer kazandıran bir merkezdir. Çünkü davranışlar öncelikle insanın gönül dünyasında kök salar ve yeşerir sonra da dış dünyada tezahür eder.³⁵ İlk dönem müfessirlerin de içinde olduğu pek çok âlim bazı âyetlerde zikredilen kalp kelimesini akılla izah etmişler, dolayısıyla kalbi anlama ve idrakin kaynağı/merkezi olarak kabul etmişlerdir.³⁶ Ancak Kur’ân’da

²⁷ Heyet, *Hadislerle İslâm* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 3/60.

²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avd Mir’ab (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî'l-Arabî, 2001), 9/174; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 3/307, 4/685; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 4/68.

²⁹ Râgib el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi 'ş-şerî'a* (Kahire: Dârü's-Sahve, 1985), 176.

³⁰ Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü usulâhâtî'l-fünûn* (Dârülhilâfetilâliyye: İkdâm Matbaası, 1317), 2/1170.

³¹ Süleyman Uludağ, “Kalb”, 24/229.

³² Bk. el-Mâide 5/41; el-Enfâl 6/70; en-Nahl 16/22; el-Hucurât 49/7; el-Mücâdele 58/22.

³³ et-Tevbe 9/125; el-Mâide 5/41; el-Enfâl 6/70; en-Nahl 16/22.

³⁴ en-Nahl 16/22; Kâf 50/37; el-Hac 22/46; el-İsrâ 17/36.

³⁵ Ali Akpınar, “Kur’an’a Göre Müslümanın Gönül Dünyası: Kalbin Eylemleri ve Sorumluluğu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 107.

³⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 3/80; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 21/462; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 9/366; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/355.

düşünen³⁷, akleden,³⁸ anlayan³⁹, öğüt alan⁴⁰ kalbe vurgu yapılması, akletme eyleminin sadece zihinsel bir faaliyetten ibaret olmadığını da gösterir.⁴¹ Bu çerçevede Kur'ân'da iman, takva, tövbe, istikamet ve sabır gibi müspet; inkâr, şirk, nifak, kibir ve riya gibi menfi içerikli kavramlar da “kalp” kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Râzî (ö. 606/1210) kalbin, hakla batılı, doğruyla yanlışlı birbirinden ayırt etme ve iyi ile kötü arasında tercih yapma özelliğini belirttiikten sonra bilgi, algı, düşünce ve inancın merkezinin kalp olduğun işaret etmiş ve bunu delilleriyle ortaya koymuştur.⁴²

Hz. Peygamber kalbin, her şeyin kendisine bağlı olduğu bir cevher olma vasfını şu şekilde ifade eder: “*Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o, iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki! O, kalptir.*”⁴³

Gazzâlî (ö. 505/111), söz konusu kavrama iki anlam yükler. Bunlardan ilki insanın göğsünün sol tarafındaki çam kozalağı şeklindeki et parçasıdır. Cismânî olan bu kalp bütün canlılarda hatta ölümlerde dahi vardır. Kalbin diğer ve asıl anlamı, latife-i Rabbâniye-i rûhaniye'dir. Yani gözle görülmeyen ruhani/manevî bir varlık olmasıdır. Bunun da cismani olan kalp ile alakası vardır. Gazzâlî'ye göre İnsanın hakikati bu kalb-i rûhânîdir. İnsanda anlayan, âlim ve arif olan bu kalptir. Hitap edilen, ikâb ve itab edilen ve aranan yine bu kalptir.⁴⁴

Elmalılı M. Hamdi Yazır da (ö. 1942) Gazzâlî gibi kalbe iki anlam verir. “Birinci manasıyla kalp, tıp ilminin alanına giren ve cismani olarak bedenimizde kan pompalama işlevi yapan organımız, diğeri anlamıyla ise bütün bilinç, şuur, vicdan, duygular, düşünceler ve idrakimizin, akli melekelerimizin madeni yani manevî dünyamızın merkezi bulunan, lamekân olan kalptir ki nefis-i nâtıka dahi tabir olunur. İnsanın asıl hakikati de bu kalptir. İnsanın müdrîk, âlim, olan lâyenkasım cüz'ü, muhâtab, muâteb, mutâleb ve mes'ûl olan cevheri budur. Ben ruhuma, cismime, aklıma, irademe bundan geçerim. Bu sanki ruhumuzun gözüdür. Basiret bunun nazarı, akıl bunun ruhu, iarede bunun kuvvetidir.”⁴⁵

³⁷ Muhammed 47/24.

³⁸ el-Hac 22/46.

³⁹ el-A'râf 7/179.

⁴⁰ Kâf 50/37.

⁴¹ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 57.

⁴² Ebû Abdillâh Faḫrüdîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1420), 13/115.

⁴³ Buhârî, “İmân”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107.

⁴⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*. trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3/9.

⁴⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/210, 211.

İzutsu kalbin Kur'ân'a göre insanın anlamasını ifade eden psikolojik bir yetenek olduğunu söyler. Bütün zihnî faaliyetler, bu temel zihnî yeteneğin ya da somut beyanın açığa vurulmasından başka bir şey değildir. Kalp, insanı ilâhî âyetleri anlamaya muktedir kılar. Bu yetenek örtülüp mühürlendiği ve normal işlevini yerine getiremediğinde insan hiçbir şekilde anlayamaz. Kalp, Allah'ın müjdeleyici ve uyarıcı âyetleri karşısında ya iman eder ya da küfre düşer. Dolayısıyla kalp bu yönüyle zihnî faaliyetlerin merkezi olduğu gibi tekzip ve tasdik de merkezi konumundadır.⁴⁶

İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliği hiç şüphesiz akletmesi, düşünmesi, idrak etmesidir. Kur'ân-ı Kerim'e göre insan bütün bu işlevlerini kalp ile gerçekleştirir. Nitekim "*Aklı (kalbi) olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.*"⁴⁷ âyetinde ifade edildiği gibi, insanın ibret alabilmesi, gördüklerini değerlendirerek bir sonuç çıkarabilmesi için bir aklî yetiye ya da anlatılanları peşin hükümden ve ön yargılardan arınarak dinlemeye ihtiyacı vardır.⁴⁸

Kur'ân'a göre şüphe içinde olan, mühürlenmiş, katı, kilitli, perdeli, hastalıklı, dağılan, şirk veya nifakla dolu olan kalp, anlama ve idrak etme görevini yerine getirememektedir. Nitekim "*Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?*"⁴⁹ âyetinde ifade edildiği gibi şartlanmışlık ve peşin hükümlülük kişinin aklî melekelerini doğru bir biçimde kullanmasına engel olmakta ve Kur'ân'ın anlam dünyasından onları uzaklaştırmaktadır. Böyle bir kişi iletişim kanallarını dışarıya kapatmıştır. Zira kişinin algılarını, zihinsel ve duygusal dünyasını düşünmeye, bilmeye, öğrenmeye, iyiye ve doğruya kapatması, aşamalı olarak kalbinin hastalanmasına,⁵⁰ katılaşmasına,⁵¹ paslanmasına,⁵² perdelenmesine,⁵³ örtülmesine,⁵⁴ kapanmasına,⁵⁵ kilitlenmesine⁵⁶ ve nihâyet mühürlenmesine⁵⁷ sebep olmaktadır. Örtülü ve kararmış olan kalpler de Allah'ın âyetlerine karşı kör ve sağdırlar. Ancak bütün bunların

⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975), 130, 131.

⁴⁷ Kâf 50/37.

⁴⁸ Heyet, *Kur'an Yolu*, 5/114.

⁴⁹ Muhammed 47/24.

⁵⁰ el-Mâide 5/51-52; et-Tevbe 9/125; Nûr 24/50; el-Ahzâb 33/32; Muhammed 47/20, 29; el-Müddessir 74/31.

⁵¹ el-Bakara 2/74; el-En'âm 6/43; ez-Zümer 39/22; el-Hadid 57/16.

⁵² el-Mutaffifin 83/14.

⁵³ el-Kehf 18/57; Fussilet 41/3-5.

⁵⁴ el-Bakara 2/88; el-En'âm 6/25.

⁵⁵ Fussilet 41/5.

⁵⁶ Muhammed 47/24.

⁵⁷ el-Bakara 2/6-7; et-Tevbe 9/87, 93; Yûnus 10/74; en-Nahl 16/108; er-Rûm 39/59; Muhammed 47/16; el-Mü'min 40/35; el-Câsiye 45/23; el-Münâfikûn 63/3.

sebebi insanların yapıp ettikleri davranışlarıdır.⁵⁸ Zira kişi bir defa iyi ya da kötü bir eylemde bulunduğu, bunu tekrar yapma ihtimali artarken, onun tersine olan davranışı yerine getirmesi ona orantılı olarak daha da azalır. İyi veya kötü eylemlerin yapılması o kadar çok tekrarlanır ki, kişi için artık bunun aksini yapmak veya düşünmek neredeyse imkânsız hâle gelir. Kötü olan bu davranışın sürekli tekrarlanması ve bundan vazgeçmek için bir gayret gösterilmemesi, kalbinin mühürlenerek gözlerinin hakikate karşı (manevî) körleşmesine neden olur.⁵⁹

Zemahşeri'ye (ö. 538/1144) göre Kur'ân'da kalbe izafe edilen “mühürlenme” ve “perde çekme” ifadelerinde temsili bir anlatım söz konusudur. Burada kâfirlerin durumları, mühürlenerek ya da perdelenerek engellenmiş, faydalanılması imkânsız hale getirilmiş şeylere benzetilmiştir. Çünkü onların kalpleri haktan yüz çevirip onu kabul etme ve inanma konusunda büyüklük taslamış, bu nedenle hakikat onların kalplerine sirayet edememiştir. Aynı şekilde bu kimselerin kulakları gerçeği dinlemekten imtina etmiş, hakka karşı sağır kesilmiş ve onun sesini duyamamışlardır. Gözleri ise önlerinde serili olan ilahi âyet ve delilleri basiret sahibi ve ibret alan kimselerin gördüğü gibi görmemiştir.⁶⁰

Konuyla ilgili âyetler bir bütünlük içinde incelendiğinde kalplerin kilitlenmesi ya da mühürlenmesinin bir sürecin sonunda gerçekleştiği görülmektedir. Hz. Peygamber de “*Kul bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta meydana gelir. Şâyet bundan vazgeçip tevbe ve istiğfar ederse kalbi arınır. Eğer günaha devam ederse(siyah nokta) artırılır ve sonunda tüm kalbini kaplar. Allah'ın, (Kitabı'nda) 'Hayır! Gerçek şu ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır.'*⁶¹ diye anlattığı pas işte budur.”⁶² buyurmak suretiyle bu gerçeği dile getirmektedir. Gazzâlî Mutaffifin Sûresinin 14. âyetini yorumlarken, “Tam tövbe önceki kusurları da telâfi edecek işler yapmaktır. Nitekim Yüce Allah “*Hayır! Gerçek şu ki, onların yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır*” buyurmuştur. Kir birikince zamanla tabiat halini alır ve kalbi kaplar. Bedensel isteklere uyarak işlenmiş olan önceki kötülükleri telâfi etmek için sadece ileride o istekleri bırakmak yetmez. Ek olarak iyilikler yapmak suretiyle, kalbi kaplamış olan bu kiri pası silip temizlemek gerekir.”⁶³ demektedir.

⁵⁸ el-En'âm 6/110.

⁵⁹ Faruk Görgülü, *Ebü'l-Hasan el-Eş'ari ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 276, 277.

⁶⁰ Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî t-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/166.

⁶¹ el-Mutaffifin 83/14.

⁶² Müslim, “İmân”, 231; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 83.

⁶³ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 4/21-22.

Kur'ân-ı Kerîm'de kalp ile ilgili benzetmelerden birisi de körlük ve sağırlık halidir. Çünkü kalp, göz ve kulak kelimeleri, aslında duyum, his, algılama, düşünme, kavrama, bilme gibi insanı bilgiye, tefekküre ve imana götüren temel insanî yetenekleri ifade etmektedir.⁶⁴ Bu bağlamda Kur'ân mutlak manada bakma ile görmenin yine sırf duyma ile işitmenin arasını tefrik eder. Haddizatında bakan her ne kadar göz, işiten kulak olsa da gerçek manada gören ve işiten imanla hayat bulan kalptir.⁶⁵

Kur'ân'da inkâr edenlerin temel vasıfları anlatılırken en sık kullanılan özellikleri körlük ve sağırlık benzetmeleridir. Çünkü “örtülü bir kalbe sahip olan kâfir, Kur'ân'ı dinlese ve resûle baksa da Allah'ın âyetlerini kavrayamaz.”⁶⁶ Nitekim “*Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik...*”⁶⁷ âyetinde kalpleri olup da kalbin anlama fonksiyonunu kullanmayan gözleri olup da hakkı görmeyen, kulakları olup da gerçeklere kulaklarını kapatan kimselerin bu davranışları sebebiyle cezayı hak ettikleri belirtilir. Bu âyetin ifadesine göre Allah insanlara gerçekleri, iyilik ve güzellikleri görme, işitme, anlayıp kavrama yeteneklerini vermiş olmasına rağmen öyleleri vardır ki onlar bu yeteneklerini yaratılış amacına uygun bir şekilde ve doğru olarak kullanmazlar; bu sebeple de cehenneme atılmaları sonucunu doğuracak olan yanlış inançlara sapar, kötü işler yaparlar.⁶⁸ Körlük, hem iç hem de dış gözlem yapmaya engel bir durumdur. Böyleleri bütün psikolojik yetenekleriyle akıl yürütme, tefekkür ve idrak etme yetilerini kaybettikleri ve gerçeği göremedikleri için ne enfûsi ne âfâkî bir okuma yapabilir ne de Kur'ân'ın üzerinde düşünüp onu anlayabilir.⁶⁹

Kalbi kör olan kişi, kendi özünü ve yaratılışını gözlemleyip ders çıkaramayan, ibret alıp düşünemeyen, evreni müşâhede edip hakka ulaşamayan, gözlem ve anlam kabiliyetinden yoksun, görüldenden görülmeyene, bilinenden bilinmeyene akıl yürütemeyendir.⁷⁰ Çünkü ibret almak bir basiret ve olgunluk işidir.⁷¹ “Nitekim “*Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar*

⁶⁴ Heyet, *Kur'an Yolu*, 2/629.

⁶⁵ Yasin Pişgin, “Kur'an'da Kalbin Akledişi: İman”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013), 118.

⁶⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 173-178.

⁶⁷ el-A'râf 7/179.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/34.

⁶⁹ Geniş bilgi için bk. Erbaş, “Kur'an ve Sünnet Işığında Dinî Tefekküre Dair Bazı Kavramların Tahlili”, 28-33.

⁷⁰ Fatih Karaman, *Kur'an'a Göre İnsan İradesini Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 92.

⁷¹ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 68.

*mı ki ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.*⁷² âyetinin ifadesine göre asıl kör olan göz değil bilakis kalptir. Çünkü düşünüp ibret almamak, nifak ve küfür içinde olmak kalbin körleşmesine sebep olur. Artık bu aşamadan sonra onları yanlış gittikleri yoldan döndürmek ve doğru yola iletmek mümkün değildir. Zira onlar peygamberin çağrısına kulak vermemiş ve hidâyet yolunu reddetmişlerdir. Allah'ın âyetlerine karşı körlük, kayıtsızlık, vurdumduymazlık, unutmama ve yüz çevirmenin ahiretteki karşılığı da kendi cinsinden yani unutulma olacaktır.⁷³ İştîp itaat edecekler ancak Allah'a iman edip teslim olan müminlerdir.⁷⁴

Diğer taraftan anlama, görme ve işitme gibi iradeli ve şuurlu varlıklara ait olan fonksiyonlar kullanılmadığında insan hayvandan daha aşağı bir mertebeye düşmektedir.⁷⁵ Kur'ân'a göre kalben (manevî) hasta olanlar, kendilerini iyiliklere kapadıkları için doğruya yönelemez. Yararına olan hususlardan istifade edemez. Müminler için şifa ve rahmet kaynağı olan Kur'ân âyetleri onlar için azgınlıklarını ve inkârlarını artırmaktan başka bir sonuç vermez.⁷⁶

Kur'ân'da kalbin katılığı, itaat etmeme, ibret ve ders almama, bolluğu da darlığı da doğru bir şekilde değerlendirememeye, kötülükleri iyi olarak görme, değişmeye, dönüşmeye, iyiye, öğretilmeye kapalılık gibi davranışlar olarak ifade edilmektedir.⁷⁷ Kur'ân, bu tarz eylemlere sahip olan bir kalbe giremez. Çünkü böylesi, Allah'ın âyetleri karşısında ürperti duymayan bir kalptir. Allah'a ve ahiret gününe inanmayan insanlar aynı zamanda kibirli kişilerdir.⁷⁸

2. Kur'ân'ı Anlamanın Önündeki Engeller

Anlama bireysel bir çabanın ürünüdür. Dolayısıyla kişinin sahip olduğu pek çok olumsuz etken anlamanın önünde bir engel oluşturur. Bu çerçevede insanların inançları, yaşam tarzları, duygu ve düşünceleri, zihin dünyaları gibi pek çok hususun anlamada rolü vardır. Özellikle küfür ve şirk mensuplarının baştan kendilerini peygamberlerin ilâhî çağrısına kapatarak, Allah'ı ve O'nun gönderdiği tüm kitap ve değerleri reddettikleri görülür. İnsanın vahyi anlamasına engel olan itikadî ve ahlâkî özelliklerden ön plana çıkanları yine Kur'ân'daki âyetlerden hareketle inanç ve ahlâk eksenli olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür.

⁷² el-Hac 22/46.

⁷³ Tâhâ 20/124-126.

⁷⁴ er-Rûm 21/53.

⁷⁵ el-Furkân 25/44.

⁷⁶ el-Mâide 5/64; el-İsrâ 17/82.

⁷⁷ el-Bakara 2/74; el-En'am 6/42-44.

⁷⁸ en-Nahl 16/22.

2.1. İnanç Kaynaklı Engeller

Dinî inançlar insanın pratiklerini doğrudan etkileme gücüne sahiptir. Bu nedenle dinler öncelikle muhataplarına inanç sistemini benimsetmeyi hedefler. Zira kişinin inanmadığı bir düşünceyi hayatına tatbik etmesi beklenemez. Bu nedenledir ki gönderilen tüm peygamberlerin mücadelesinde üzerinde özellikle durdukları hususların başında inancın özü olan tevhid ilk sırada yer alır.⁷⁹ Bu sebeple Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (s.a.s.) kadar bütün peygamberler tevhid mücadelesi vermişler, gönderildikleri toplumları sadece Allah'a ibadet etmeye ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamaya çağırılmışlar, kısaca tevhit akidesini ikame etmeye gayret etmişlerdir.⁸⁰

Ne var ki zamanla insanlardan bir kısmı peygamberlerin bu çağrısını reddetmiş, selim fitratlarından uzaklaşarak küfür ve şirk yolunu tercih etmiştir. Böylece var oluş gayesinden uzaklaşan bu insanlar cehalet, taassup ve bilgisizliğe dayanan, körü körüne bir taklit inancının ardına düşmüşlerdir. Bu bağlamda Kur'an'ın anlaşılmasına engel teşkil eden temel etken hiç şüphesiz inanç kaynaklıdır. Çünkü gerek inkâr gerekse şirk, sadece Allah'a veya elçisine inanmamak şeklinde içsel bir inanç olarak kalmamakta; dinî ve ahlâkî, sosyal ve psikolojik bütün alanlarda kişinin irade ve davranışına yön vermektedir.⁸¹ İnanç kaynaklı engellerin bir kısmını şu başlıklar altında ele almak mümkündür.

2.1.1. Küfür ve Şirk

Kur'an-ı Kerim'e göre manaca birbirine çok yakın olan küfür ve şirk,⁸² Allah'ın âyetlerini anlamada, hak ve hakikati idrak etmede sahibinin önündeki en temel engellerdendir. Bu inanç tutumunu benimseyen kişiler inatları, gönüllerindeki perdeler ve kulaklarındaki ağırlıklar sebebiyle⁸³ Allah'ın âyetlerine kendilerini kapatmışlardır. Haddi zatında küfür de şirk de kişinin fitratına yabancılaşması, hak ve hakikatten uzaklaşarak Allah'a karşı nankörlükte bulunmasıdır. Dolayısıyla hem inkâr hem de şirk, gözdeki körlüğün ve kulaktaki sağırlığın hakiki sebebi ve vahyin muhtevasını idrak edip anlayan merkez olan kalbi/aklı adeta bir kılıf ile örten menfi bir durumdur.⁸⁴ Nitekim kâfir, gizleyerek, nankörlük ederek, örtterek peygamberlerin din adına Allah'tan getirdiklerini reddeder. Âyetin

⁷⁹ Öztürk, "Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar", 141.

⁸⁰ Bk. el-A'râf 7/59; Yûsuf 12/40; en-Nahl 16/36; el-İsrâ 17/23; el-Enbiyâ 21/25; Nûh 71/5-9.

⁸¹ Bk. el-Bakara 2/27; en-Nisâ 4/119, 145; el-En'âm 6/140; el-Kehf 18/33-43; el-Kasas 28/77-78; el-Ahzâb 33/16-17.

⁸² Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533-536.

⁸³ el-İsrâ 17/46; el-Kehf 18/57.

⁸⁴ Pişgin, "Kur'an'da Kalbin Akledişi", 123.

ifadesine göre “İnkârcılara seslenenin durumu bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Çünkü onlar düşünmezler.”⁸⁵ Bu âyette inkârcıların durumları sağır, dilsiz ve kör olarak tavsif edilmekte, onların İslâmî tebliğ ve davetin karşısında ne kadar kıt bir anlayışa sahip oldukları dile getirilmektedir. Aynı şekilde onca ibretli hadiseye ve kâinata gerçekleşen mucizelere rağmen yine de onların, Allah’ın âyetleri karşısında ne kadar duyarsız oldukları belirtilir.⁸⁶ Oysa Allah’ın var ettiği taşlar arasında öyleleri vardır ki bir kısmından Allah’ın izniyle ırmaklar çıktığı gibi, bazılarının da çatlayıp bağrından su fışkırır, bir kısmı ise Allah’ın haşyetiyle yuvarlanıp düşer.⁸⁷ Küfür içinde olan kişiler inanmamalarına ve anlamak istememelerine rağmen sanki iman edecek gibi peygamberlerden birtakım mucizeler talep etmiş, ancak küfürleri Allah’ın âyetleri ve mucizeleri önünde perde olmuştur.⁸⁸ Kur’ân, şirkin en büyük zulüm olduğunu ifade ederken,⁸⁹ şirke bulaşmama konusunda da insanları uyarmıştır.⁹⁰

Lokman’a (a.s.) verilen hikmetlerin çerçevesi belirtilirken bunların başında tevhit akidesinin geldiği görülür. Bu bağlamda Lokman (a.s.), Allah’ın birliğine iman ettiği gibi oğluna da şirkten uzak durmayı öğütlemiş, şirkin en büyük zulüm olduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Zira Allah’a ortak koşan yani Allah’tan başkasına tanrılık nitelikleri yükleyen kişi, Allah’ın hakkı olan tanrılığı başkasına vermiş, böylece haksızlık (zulüm) yapmış demektir; üstelik bu tutum, haksızlıkların en büyüğüdür. Çünkü bütün nimetlerin yalnızca kendisinden geldiği Zat’ı, kendisinden hiçbir nimet gelmemiş olan –ve gelmesi de düşünilemeyen- biriyle eşit tutmak, büyük bir zulümdür.⁹² Esasen İslâm’ın en başta şirki ortadan kaldırmayı hedeflemesi de Allah’a ortak koşmanın, bütün kötülüklerin başında geldiği ve diğer birçok kötülüğün temel sebebi olduğu anlayışına dayanır.⁹³

İnsanın sadece Allah’a ibadet ve kulluk etmesi, O’nun insan üzerindeki hakkıdır. Çünkü her şeyi yaratan, var ve yok eden, rızık veren, her tür oluşa kaynaklık eden dolayısıyla ibadete layık olan sadece Allah’tır. Fakat müşrik tüm bunlarda hiçbir ortaklığı ve katkısı olmayan varlıkları Allah’a

⁸⁵ el-Bakara 2/171.

⁸⁶ Geniş bilgi için bk. Mahmut Öztürk, “İman-İnkâr Ekseninde Duyu Organlarının İşlev(sizliği)”, 3. Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi (3. Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi, (b.y.: İksad Yayınevi, ts.), 52-57.

⁸⁷ el-Bakara 2/174.

⁸⁸ el-En’âm 6/37; el-İsrâ 17/90-95.

⁸⁹ el-En’âm 6/82; Lokmân 31/13.

⁹⁰ el-A’râf 7/172-173.

⁹¹ Lokmân 31/13.

⁹² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5/272.

⁹³ Heyet, *Kur’an Yolu*, 4/336.

ortak koşmakta ve böylelikle Allah'ın hakkını çiğnemektedir. Bunu yaparken de Allah'ın ona verdiği hayatı, akli, iradeyi yanlış bir şekilde kullanmakta, âfâkî ve enfûsî delillere gözünü kapamaktadır. Diğer taraftan insanın nefsi üzerinde de bir hakkı vardır ki bu, nefsinin alçaltmamak ve cezaya müstahak kılmamaktır. “*Andolsun ki biz Âdemoğullarını üstün bir şerefe nail kıldık*”⁹⁴ âyetinin ifadesince Allah'ın şeref verdiği insan, nefsinin mahlûka ibadet ettirerek alçak ve zelil kılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklere ve inkârcılara, üzerinde tefekkür edip düşünmeleri için bir âyet veya herhangi bir delil geldiğinde bunlardan yüz çevirerek anlamadıkları, bunların doğru olup olmadığı hususunda herhangi bir zihnî çabanın içine girmeden, akıllarını kullanıp düşünmeden hemen ret ve inkâr ettikleri şöyle haber verilir: “*Rablerinin âyetlerinden onlara bir âyet gelmeye görsün, ondan ille de yüz çevirirler. Gerçekten onlar, kendilerine hak geldiğinde onu yalanlamışlardır...*”⁹⁵ Yine Kur'ân Ehl-i kitap'ın, bilhassa Yahudilerin Hz. Peygamber'in risaletinden haberdar olmalarına rağmen, onun Allah'ın resulü olduğunu bile bile gerçeği inkâr ederek âyetleri kasıtlı olarak anlamadıklarından bahseder.⁹⁶

Bu itibarla şirk ve küfür, anlamamanın, akletmenin, hak ve hakikati kabul etmenin önünde en büyük engel olan iki inanç biçimidir. Çünkü hakiki manada akletmek ancak iman etmek ve şirkten kurtulmakla mümkündür. Zira imanın eşlik etmediği anlama her zaman akamete uğrayacaktır. Çünkü Kur'ân'ı anlamak herhangi bir zihni eylem ve faaliyet değildir.⁹⁷

2.1.2. Nifak

Kur'ân'ın inanç sistemi içinde mümin ve kâfirden sonraki üçüncü grubu münafıklar oluşturur. Söz konusu inanç grubuna ait Kur'ân'da pek çok âyetin yanında ayrıca “Münâfikûn” ismiyle müstakil bir sure de bulunmaktadır.⁹⁸ Kur'ân'da detaylı bir şekilde münafıkların inanç durumları, âhiretteki konumları, ruhi yapıları, toplumsal hayattaki yerleri, Hz. Peygamber'e ve müminlere karşı takınmış oldukları tavırları, ahlâkî bozuklukları ele alınır. Bu kimseler, “gönülden inanmadıkları halde Allah'ı, Peygamber'i ve onun bildirdiği diğer iman ilkelerini benimsediğini söyleyen, Müslümanmış gibi görünen kimselerdir”.⁹⁹ Söz konusu grubun en temel özelliği ikiyüzlü oluşlarıdır; inanmadıkları halde inanır görünmeleri

⁹⁴ el-İsrâ 17/70.

⁹⁵ el-En'âm 6/4-5.

⁹⁶ el-Bakara 2/146.

⁹⁷ Yasin Pişgin, “Kur'an'da Kalbin Akledişi”, 119.

⁹⁸ el-Münâfikûn 63/1-11.

⁹⁹ Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Budeyvî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/49.

ve akıllarınca müminleri kandırmalarıdır.¹⁰⁰ Bu karakter yapısına sahip olan kimseler açık inkârcılardan ve bilinen İslâm düşmanlarından çok daha tehlikeli oldukları, bunların doğru yolu bulma ihtimalleri daha zayıf bulunduğu için kâfirlerin en aşağı tabakasını teşkil ederler. Kur'ân'da bu kimselerin ebedî âlemdeki cezalarının da diğer inkârcılardan çok daha ağır olacağı haber verilmektedir.¹⁰¹

Nifak, Kur'ân'ı anlamamanın önündeki en temel engellerden biridir. Çünkü kalplerinde bozukluk olan aynı zamanda ruhen hasta olan bu kimseler,¹⁰² Allah'ın Hz. Peygamber'e ve onun çevresinde olan müminlere yapılan çeşitli lütuflarını gördükçe, İslâm'ın adım adım tamamlanarak yerleştiğini gözlemledikçe haset ve kinleri artmakta, bu durum zaten bozuk ve hastalıklı olan kalplerini daha bozuk hâle getirmektedir. Bu ahlâkî zaaf onların zahirde anlamış gibi görünse de gerçekte Kur'ân'ın hakikatlerini anlamadıklarını ve Hz. Peygamber'in mesajına kulak vermediklerini gösterir. Söz konusu kimselerin kalplerindeki bu hastalık Kur'ân'ı anlamaya ve onun mesajına kulak vermeye karşı engeldir. Onların bu hali âyette *“İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde “Allah'a ve âhiret gününe inandık” derler. Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar; hâlbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar. Kalplerinde bir bozukluk vardır; Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır...”*¹⁰³ ifadeleriyle dile getirilmektedir. Bu âyette zikredilen “maraz” sözcüğü maddi anlamdaki hastalığı değil, aksine manevî hastalık olan kişinin bilme, aklını kullanma, anlama ve düşünme gibi kabiliyetlerini yok saymak suretiyle peşin ve önyargılı karar vermesini ifade eder.¹⁰⁴

Nifak ehli, inkârlarını gizlemek suretiyle müminlerin yanında inanmış gibi gözükerek hem inananları hem de Allah'ı aldattıklarını sanırlar. Haddizatında asıl aldananlar kendileridir. Çünkü Allah onların durumunu bilmekte, fakat imtihan için fırsat vermektedir. Müminlerin birçoğu onları teşhis etmekle birlikte, gördükleri gibi kabul edip ona göre davranmaktadırlar. Bu kimseler dışarıya karşı kendilerini sevimli gösterebilirler de içleri kin ve öfke doludur.¹⁰⁵ Çünkü onlar şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında kendi gerçek kimliklerini oryaya koyarlar.¹⁰⁶ Dolayısıyla düşünce, duygu ve niyetleri başka, sözleri ve davranışları başka olan bu insanların söz konusu karakterleri anlamamanın önünde bir set gibi engel olur.

¹⁰⁰ Geniş bilgi için bk. Aziz Çımar, *İnkâr Bahaneleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 39.

¹⁰¹ en-Nisâ 4/145.

¹⁰² el-Bakara 2/10.

¹⁰³ el-Bakara 2/8-11.

¹⁰⁴ Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, 69.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/9, 14.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/14.

Kendileri kötü düşündüğü gibi başkalarının da kötü düşüncelerine kulak ve değer verir.

Nifak ehli yapıp ettikleri bu davranışları sebebiyle artık şeytanlaşmış insanlardır. Mücâdele sûresinde şeytanın etkisi altına girmiş olanlar ve şeytanın yandaşları olarak bahsedilen münafıkların eleştirilen tutum ve davranışları şu şekilde anlatılır: “Allah’ın gazabına uğramış bir toplulukla iş birliği yapanları görüyorsun değil mi? Bunlar ne sizdendir ne onlardan. Bile bile yalan yere yemin de ederler. Allah onlara çetin bir azap hazırlamıştır. Onların yapmakta oldukları gerçekten ne kötüdür! Onlar yeminlerini kalkan yapıp (insanları) Allah yolundan saptırdılar. Bu sebeple onlara küçük düşürücü bir azap vardır. Malları da evlâtları da Allah katında kendilerine hiçbir yarar sağlamayacak. Onlar cehennemliktir; orada ebedî olarak kalacaklar. O gün Allah onların hepsini diriltecek; (dünyada) size yemin ettikleri gibi -işe yarar bir şey yaptıklarını sanarak- O’na da yemin edecekler. Bilin ki onlar yalancıların ta kendileridir. Şeytan onları hâkimiyeti altına alıp kendilerine Allah’ı anmayı unutturmuştur. İşte onlar şeytanın yandaşlarıdır...”¹⁰⁷

Bütün bu özellikleri kendisinde taşıyan insanı ‘şeytanın etkisi altına alması’ demek, bu kimsenin yapıp ettiklerinden dolayı artık hiçbir surette rahatsızlık duymayacak derecede vicdanı kararmış, nefisini kötülüklerle gömmüş olması demektir. Şeytanın kaplaması, kötülüğün bu insanlarda artık kişiliğinin hâkim karakteri haline gelmesi anlamına gelir. Bu aşamada akıl, vicdan, sağduyu ve fitrat devreden çıkarılmış, irade tamamen kötülüğün etkisi altına girmiştir.¹⁰⁸

2.2. Ahlâk Kaynaklı Engeller

Kişinin olumsuz duyguları, düşünceleri ve davranışları, Kur’ân’ın anlaşılmasının önündeki en temel engellerden biridir. Bu çerçevede inkârla birlikte kibir, haset, inat vb. duygulara sahip kimseler, hem peygamberlerin çağrısına büyük bir direnç göstermiş hem de getirdikleri hakikatleri anlamayarak inkâr etmişlerdir. Bu başlık altında konuya dair öne çıkan engeller ele alınacaktır.

2.2.1. Gurur ve Kibir (Büyükleme)

İnsanın kendisini beğenmesi, başkalarından üstün ve büyük görmesi anlamına gelen kibir,¹⁰⁹ insanı küfre götüren nedenlerden biri olduğu gibi,

¹⁰⁷ el-Mücâdele 58/14-19.

¹⁰⁸ Karaman, *Kur’an’a Göre İnsan İradesini Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler*, 237.

¹⁰⁹ Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur’an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrût: ed-Dâru’s-Şâmiyye, 1412), 603, 604; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-lüğa ve Şihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgâfûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/801-802; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/5/125.

doğrudan anlamaya etki eden ve gerçeği kabule engel olan faktörlerin de başında gelir. Çünkü kibir, doğru düşünmeye, akli ve iradeyi doğru istikamete sevk etmeye engel olan bir davranıştır.

Bu duygu kişinin mal, mülk, mevki, şan, şöhret gibi sahip olduğu birtakım dünyevî menfaatler sebebiyle şımarmasına, kendi kendisini müstağni görüp Allah'ın koyduğu çizgiyi aşmasına neden olduğu gibi,¹¹⁰ şartlanmışlık, cehalet ve zorbalık gibi eylemleri sebebiyle kalbinin mühürlenmesine de neden olur.¹¹¹ Zira kendisini bilgili ve yeterli gören ve hiçbir şeye muhtaç olmadığını düşünen, vahyin emir ve yasaklarına karşı kibirlik taslayan kişi, zihnini ve kalbini hakikate kapatır. Bu tarz karaktere sahip olan biri için hak ve hakikati görme,¹¹² işitme, bilme, anlama özelliği kalmaz, önüne çektiği duvarla gerçek arasında sıkışıp kalır. Bu insanlar sahip oldukları benlik ve gururları sebebiyle Allah, peygamber ve vahiy karşısında bile kibirli bir tavır sergileyen, bu nedenle de peşinen inkâr ve ret eylemine girer. Böyle bir itikada sahip olanlara yapılacak hiçbir tebliğ, söylenecek hiçbir söz, uygulanacak hiçbir irşad yöntemi bir yarar sağlamaz.¹¹³ Çünkü kibir, akli örten ve onun işlevini yerine getirmesine engel olan bir duygudur. Sahibini, en açık delillere rağmen anlamada ve hakkı reddetmede güçlü bir direnişe sevk eder. Nitekim Kur'an'ın ilk muhatabı olan câhiliye müşriklerinin vahiyle birlikte tevhit inancına karşı gösterdikleri düşmanlık ve saldırganlığın temelinde de kibir bulunmaktadır.¹¹⁴

Haddizatında kibir, kişiyi Allah'a itaat etmekten alıkoyan batıl inançlara ve taklide yol açan ahlâkî ve psikolojik bir hastalıktır. Bu hastalık kişide bir tabiat haline dönüşünce gerçeği şiddetle inkâr eder ve insanı hakkın varlığını ve delillerini örtmeye sevk eder.¹¹⁵ Kibir, insanın zihin ve duygu dünyasında yaptığı tahakkümle en bariz gerçeklerin bile kabulüne engel olur. Baskın bir duygu haline dönüştüğünde zihinsel, duygusal, davranışsal, dinî, ahlâkî bütün yönlerini derinden etkiler ve iradesini yönlendirir. İnsanın insanla ve Allah ile ilişkisini bozar. İnsanı tanrılık iddiasına kadar götürbildiği için,¹¹⁶ Kur'an'da kibir konusunda ciddi uyarı yapılır. Çünkü "*Allah, kibirlenip büyüklenenleri sevmez.*"¹¹⁷

¹¹⁰ el-Alak 96/6.

¹¹¹ el-Mü'min 40/35.

¹¹² Çınar, *İnkâr Bahaneleri*, 48.

¹¹³ Nûh 71/5-9.

¹¹⁴ Bk. İbrahim Sarıçam, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara : DİB Yayınları, 2017), 80.

¹¹⁵ İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi* (Konya : Tekin Kitabevi, ts.), 94.

¹¹⁶ el-Kasas 28/38; eş-Şûrâ 42/29; en-Nâziât 79/24.

¹¹⁷ en-Nisâ 4/36; en-Nahl 16/23, Lokmân 31/18; el-Hadîd 57/23.

Kur’ân-ı Kerîm, bilgisizlikten başka hiçbir dayanakları olmayan kibir sahiplerinin Allah’ın âyetlerini anlamak istemediklerinden, bu konuda gösterdikleri direnişten şu şekilde söz eder: “*Kendisine Allah’ın âyetleri okunurken işitip de sonra büyülenerek işitmemişçesine inkârda ısrar eden her bir günahkâr iftiracıya yazıklar olsun!*”¹¹⁸

Allah’ın kevnî âyetleri onu okumasını bilen kimseleri Allah’ın varlığına ve birliğine iman etmeye ve O’nun ihsan etmiş olduğu sayısız nimetleri şükretmeye sevk ederken, vahyedilen âyetler de hayat rehberi olarak ondan yararlananları hem dünyada iyi bir hayat sürdürme hem de Hakk’ın rızasını elde ederek sonsuz hayatta ebedi mutlu olma imkânına ulaştırır. Ancak ilâhî vahyin değerini idrak edemeyenler, makul ve muteber hiçbir delilleri olmadığı halde sahip oldukları imkânların kendilerine sağladığı menfaatlerin kaybolmaması için onu inkâr ederek anlamamakta ısrar ederler.¹¹⁹ Aynı şekilde “*Onlar, kendilerine ulaştırmış kesin bir kanıt olmadan Allah’ın âyetleri hakkında tartışmaya girişirler. Bu tutum, gerek Allah yanında gerekse inananlar yanında büyük bir nefrete sebep olur. Allah, kendini beğenmiş her zorbanın kalbini işte böyle mühürler.*”¹²⁰ âyetinde kendini beğenen ve böbürlenerek Allah, peygamber ve vahiy karşısında bile gurur ve kibirlilik taslayan bu kimselerin, söz konusu bu eylemleri sebebiyle peşinen bir ret ve inkâr tavrı sergiledikleri ifade edilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayan kimselerin Allah’ın âyetlerinden uzaklaştırılıp mahrum edileceği, sonuçta Allah’ın kevnî ve teşriî bütün âyetlerini ve mucizelerini görseler de kibir ve gururlarının iman etmelerine engel olduğu, doğruyu görseler de onu takip etmedikleri bildirilir. Ancak sapıklık ve eğrilik yolunu gördüklerinde oraya saparlar. Ayrıca yanlış inançlarını ve kötü gidişatlarını ısrarla sürdürmeye devam ederler. Bu durum, onların Allah’ın âyetlerini inkâr edip yalanlamalarından ve onlardan gafil olmalarından ileri gelmektedir.¹²¹ Çünkü kibir ve inatları sebebiyle doğru yolu bırakıp da sapkınlıkta ısrar eden kişi ve toplumlar ilâhî adalet gereği hidayet yolundan mahrum edilirler. Zira insanların işlediği her türlü kötülük kendi iradi tercihlerinin bir neticesidir. Allah, kötülüğü yaratarak onların iradelerini neye yönelttiklerini bildiğini, iradelerini şerri tercih yönünde kullanmaları sebebiyle hak ettikleri cezaların ilâhî adaletin bir gereği olduğunu bildirmiştir.¹²²

¹¹⁸ el-Câsiye 45/7-8.

¹¹⁹ Heyet, *Kur’an Yolu*, 5/12-13.

¹²⁰ el-Mümin 40/35.

¹²¹ el-A’râf 7/146.

¹²² Detay için bk. Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/254.

Bazen bu tarz bir karakter yapısına ve inancına sahip olan kimseler, peygamberlerin dış hallerine ve yoksulluklarına bakarak büyüklük taslayıp inkâra sürüklenirler. Peygamberlerin ardından gitmeyi kendilerinin aşağılanması olarak düşünürler.¹²³ Nitekim Mekke müşrikleri, Allah'ın varlığını ve yüceliğini kabul etmelerine rağmen, kendileri gibi dünyevî üstünlüğe sahip olmayan Hz. Peygamber'i küçümseyerek inkârlarına ve Kur'ân'ın mesajına reddetmeye yönelik tavırlarını şöyle gerekçelendiriyorlardı: *“Gerçeğin bilgisi (Kur'ân) gelince, “Bu bir büyü, biz bunu kabul etmiyoruz” dediler. Bu Kur'ân, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!” diye de eklediler.*”¹²⁴ Çünkü onların nezdinde kıymetli olan soy sop, mal, mülk ve zenginlik, güç ve iktidar, sosyal itibar gibi maddî, dünya ile ilgili ve tabii olarak geçici şeylerdi; insanları ancak bu değerler büyük kılardı. Peygamberlik değerli bir şey idiyse Muhammed'e (s.a.s.) değil, kendilerine göre Mekke ve Tâif'in büyüklerinden birine gelmeliydi. Bu mantığa karşı Kur'ân'ın *“Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.*”¹²⁵ âyetiyle verdiği cevap aynı zamanda İslâm'ın arzuladığı sosyal ve ahlâkî değişimin başlangıç noktalarına ışık tutmaktadır.

Mekkeli müşrikler *“İlâhî uyarı içimizden ona mı indirildi şimdi!”*¹²⁶ âyetinde belirtildiği gibi kendilerince onca itibarlı kişiler, önderler dururken özellikle Hz. Muhammed'e (s.a.s.) peygamberlik gibi onurlu bir görevin verilmesini hazmedememişlerdir. Onların bu inkârı, peygamberlik gibi şerefli bir görevin kendileri gibi beşeri vasıflar taşıyan birine verilmesi karşısında içlerindeki derin ve kavurucu kıskançlığın dışa yansımış ifadesidir.¹²⁷ Bu nedenle onların liderlik hakkındaki kısır düşünceleri ve kibir duygusu, kendilerini anlamsız bir önyargıya itmiş, ilâhî mesajları daha baştan reddetmelerine sebep olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de üstünlüğü kendi nefsinde, maddî servet, güç ve zenginlikte yahut kabilesinin genişliği ve adamlarının çokluğunda gören ve bu nedenle kibirlenen inkârcıların, Allah'ın elçilerini ve onun peşinden giden fakir, yoksul, düşük gelirli ve sıradan kişileri küçümstedikleri belirtilir.¹²⁸ Bu kimseler sahip oldukları güç ve kuvveti kendileri için bir övünç ve kibre dönüştürerek peygamberleri ve onların getirmiş oldukları mesajı reddetmiş ve onu anlamak istememişlerdir. Bu durumda makam ve

¹²³ ez-Zuhrûf 43/52, 53.

¹²⁴ ez-Zuhrûf 43/30, 31.

¹²⁵ ez-Zuhrûf 43/32.

¹²⁶ Sâd 38/8.

¹²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/79; Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/648.

¹²⁸ ez-Zümer 39/55, 56.

mevkileri inananların arasına katılmaya engel olmuştur. “*Kavminin ileri gelen inkârcıları, ‘Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Sana sığ görüşlü ayak takımımızdan başkasının uyduğunu da görmüyoruz. Sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de kabul etmiyoruz...*”¹²⁹

Kur’ân’ın beyanına göre inkârcıların müminlerle ilgili olarak beyinsiz, ayak takımı¹³⁰ gibi çirkin nitelendirmeler yapmaları da inanmalarının önünde bir set teşkil etmiştir. “*Onlara ‘Diğer insanlar gibi siz de iman edin’ denildiğinde, ‘Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?’ derler...*”¹³¹

Kibirli kimseler ekonomik seviye olarak kendilerinden daha aşağı gördükleri kişilerle aynı dine ve elçiye inanmayı kendine yedirememiş ve bu tavırları yüzünden ilâhî mesajın anlamı ve içeriği ile ilgilenmemişlerdir. Bu tutum, imanlarına engel olacak kadar önemli ve düzelme kabul etmez bir hastalık halini almıştır.¹³² Kibir, bu şekilde insânî melekeleri ters yüz etme ve işlevsizleştirme görevi görmektedir. Benzer bir tutum ‘düşük seviyeli kişileri kovarsan inanırız’ sözlerinde de görülmektedir.¹³³

Yine başkasına karşı kibirlenme ve buğzetme, kişiyi o insandan gelecek olan hakkı ve nasihati kabul etmemeye zorlar. Nitekim Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber’i ve kendisine inanan müminleri küçük görerek ona inanmaktan yüz çevirmişlerdir. Nitekim “*Onlara ‘Diğer insanlar gibi siz de iman edin’ denildiğinde, ‘Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?’ derler...*”¹³⁴ âyetinde kibirlilik vasfına sahip olan kimselerin değer ölçülerinin zenginlik, makam, mevki, ekonomik düzey gibi kıstaslar olduğu, bu yüzden inananları küçük gördükleri belirtilmektedir.

Kibir kişide hâkim bir duygu olarak ortaya çıktığında akıl ve iradeyi devre dışı bırakarak apaçık gerçeği bile kabul etmeye engel olur.¹³⁵ “*Onlara gerçeği bütün açıklığıyla ortaya koyan mesajlarımız gelince: ‘Bu apaçık bir büyü!’ dediler ve onların doğruluğuna kesin olarak inandıkları halde, zulüm ve kibirlerinden dolayı bile bile inkâr ettiler.*”¹³⁶

Diğer taraftan insanın mesajı veya muhatabını anlamasına engel olan temel faktörlerden birisi de hiç şüphesiz gururdur. Kur’ân, İblis’in secde etmemesi ve şeytanlaşma sürecini anlatarak,¹³⁷ gurur ve kibrin insanı

¹²⁹ Hûd 11/27.

¹³⁰ Hûd 11/27, Şu’arâ 26/111.

¹³¹ el-Bakara 2/13.

¹³² el-Mü’min 40/47.

¹³³ Hûd 11/27-31.

¹³⁴ el-Bakara 2/13.

¹³⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 18/21-23.

¹³⁶ en-Neml 27/13-14.

¹³⁷ el-A’raf 7/11-17; el-Hicr 15/29-43.

ulaştıracağı noktaya dikkat çekerek uyarır. Gurur, insanı kibre ve günaha sevk ettiği gibi, iyinin ve doğrunun mesajına kendini kapatmasında önemli bir faktördür. Böyle bir düşünce insanın iç âleminde başlayarak, kendi kendini aldatma pahasına mesajları umursamazlığa götürmekte ve gururla dolmuş olan kişiyi günaha sevk etmektedir. Nitekim âyette “*Ona, 'Allah'tan kork!' dense gururu kendisini günaha sürükler...*”¹³⁸ denilmekte; gurur gibi bencil ve yıkıcı duyguları aşamayanların bu durumları düşünüp taşınmalarını engellemekte, hatta giderek kişiyi daha kötü ve yanlış davranışlara sürüklemektedir. Çünkü gururu, aklını ve vicdanını ele geçirmiştir. Bütün algı dünyasını iyiye ve güzele kapattığından hiçbir öğüt ve uyarı artık ona fayda etmeyecek bir seviyededir. Gurura kapılan kişi Allah'a olan kulluğu, O'na duayı ve ibadeti kendine yediremez. Gerçeğe kendini bu şekilde kapattığı için “alçalmış olarak” cehenneme girecektir.¹³⁹

2.2.2. İnat

Bir ahlâk kavramı olarak “kişinin bir görüş, inanç ve davranışı doğru olduğunu bilmesine rağmen reddetmesi, aykırı davranmakta direnmesi” şeklinde açıklanan inat,¹⁴⁰ tefsir kaynaklarında “gerçeği kabul edip ona teslim olmamakta direnen isyankâr kişi” şeklinde açıklanmaktadır.¹⁴¹ Söz konusu kavram Kur'ân'da inkâr ve şirk kavramlarına, özellikle “İslâmî değerlere karşı direnmek, akıl ve vicdandan ziyade bencil ve ilkel duyguların etkisiyle hareket etmek” anlamını ifade eden “cehl” terimine yakın bir mâna taşımaktadır.¹⁴²

İnsanlığın var oluşundan itibaren peygamberlerin tebliğ süreçlerinde karşılaştıkları en olumsuz etkenlerden biri, insanların inatçı tavırları olmuştur. Gerçeği kabul etmemeye karşı inat ederek kendini şartlandırmış birisi için “*Yerin altlarından ya da göğün yüksekliklerinden mucizeler bile gelse, melekler indirilse, ölümler onlarla konuşsa ve her şey toplanıp karşularına getirilse*”¹⁴³ dahi yine de bu anlayışları sebebiyle sonuç değiştiremeyecek ve inat galip gelecektir.

Yanlış olan şeylere bel bağlayıp güvenmesi ve inatlaşması kişiyi hem yanlışla hem de hatada ısrar etmeye götürür. Nitekim Allah'ın verdiği

¹³⁸ el-Bakara 2/206.

¹³⁹ Sâd 38/1-2; el-Mü'min 40/60.

¹⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 3/307.

¹⁴¹ Bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ĥazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1384/1964), 9/54, 349; Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: y.y., 1414), 2/574; 3/120.

¹⁴² Mustafa Çağrırcı, “İnat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/264-265.

¹⁴³ el-En'âm 6/35, 111.

onca nimete rağmen iman edip şükretmesi gereken insan, inadından ötürü inkâr edip ayak diredir. Onun bu inadı Allah'ın kevnî âyetleriyle Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasının önünde büyük bir engel oluşturur: *“Peki, Rahmân'a karşı size yardım edecek askerleriniz kimler? İnkârcular sadece derin bir gaflet içinde bulunmaktadırlar. Yahut Allah lütfettiği rızkı kesirse size rızık verebilecek olan kim? Hayır! Onlar azgınlıkta ve haktan sapıp uzaklaşmakta ısrar ediyorlar.”*¹⁴⁴ Hz. Peygamber'in tebliği karşısında duran müşriklerin bu davranışlarının temel saiklerinden biri inat duygusu olmuştur.¹⁴⁵ Onlar her şeyin farkında olmalarına rağmen sırf inatçılıkları, haset, kin ve düşmanlıkları yüzünden tevhit çağrısına karşı durarak ilâhî mesaja büyük bir direnç göstermişlerdir. İnatları Kur'ân âyetlerini anlamaya engel olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin inatla küfürde ısrarcı tutumları ve vahye karşı göstermiş oldukları dirençleri şu şekilde ifade edilir: *“Dediler ki: ‘Sen bizim için yerden bir kaynak fişkirtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız...”*¹⁴⁶ Âyetin ifadesine göre inat duygusu kişinin akli melekelerini ve düşünme yetisini kaybettirip hak ve hakikati görmez hale getirmekte, onu küfre doğru sürüklemektedir. Hz. Peygamber'in tüm çaba ve gayretlerine rağmen inatlarına yenik düşenler için sonuç değişmemiştir.

Müşriklerin Hz. Peygamber'den, Mekke dağlarını yerinden kaldırması, alanlarını genişletmesi ya da araziyi parçalara ayırıp içinden ırmaklar akıtarak tarıma elverişli hâle getirmesi yahut atalarından ölmüş bazılarının diriltmesini talep etmeleri üzerine indirilmiş olan¹⁴⁷ *“Eğer gelmesi sebebiyle dağların yürütüldüğü veya yerin parçalandığı yahut ölülerin konuşturulduğu bir Kur'ân olsaydı (yine inanmazlardı).”*¹⁴⁸ âyetinde ifade edildiği gibi, söz konusu kişilerin talepleri olsa ve isteklerine göre mucizeler gösterilse bile amaçlarının iman etmek olmadıkları açık bir şekilde vurgulanmıştır. Bu kimselerin süreç içinde anlama, dinleme ve kavrama yetenekleri kaybolduğu için inat ve şartlanmışlıkları sebebiyle yine de Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e inanmayacakları belirtilir.

¹⁴⁴ el-Mülk 67/20,21.

¹⁴⁵ Bayram Köseoğlu, *Kur'an-ı Kerim'de İkna Yöntemleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 48.

¹⁴⁶ el-İsrâ 17/90-95.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/531, 532; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/42, 43.

¹⁴⁸ er-Ra'd 13/31.

2.2.3. Haset ve Kin

“Kıskançlık ve çekememezlik duygusu, bu duygunun etkisiyle birinin sahip olduğu nimetin onun elinden gitmesini isteme” anlamına gelen haset,¹⁴⁹ İslâm ahlâkı kaynaklarında başlıca kötülükler arasında zikredilmiştir.¹⁵⁰ Haset¹⁵¹ ve kin, kişide baskın duygu, hâkim bir karakter ve kişilik hâline dönüştüğünde fitratı baskılar, akıl ve vicdanı devre dışı bırakır. Öfke, nefret, saldırganlık ve düşmanlık ortaya çıkarır. Akıl ve vicdanın değil, aşırı duyguların hâkim olduğu bu hal, zamanla karakter olmaktan çıkıp kişiliğin bir parçası olduğunda ise insan öldürmek dâhil kişiye yaptırılmayacağı bir şey yoktur.¹⁵²

Râzî'nin tespitiyle haset, şehvet hırsına, gazap kibrine ve hevâ küfrüne neden olur.¹⁵³ Gazzâlî'ye göre ise haset kalbe ait bir çeşit ruhi hastalıktır. Duygusal seviyedeki hasedi yok etmek herkes için söz konusu olmayabilir. Ancak insanlar, aklın ve dinin emirlerine uymak suretiyle bu duyguyu kontrol edilebilir, bu yönde çaba gösterirlerse dinî ve ahlâkî sorumluluktan da kurtulurlar.¹⁵⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de yer yer haset ve kinin ilâhî vahyin anlaşılmasına engel olduğundan söz edilir. Bu bağlamda konuya dair verilebilecek en çarpıcı örnek Kitap ehlinin büyük bir çoğunluğu gerçeği ve doğruyu bildiği, gördüğü, öğrendiği halde “nefislerindeki haset yüzünden” Hz. Peygamber'e ve Kur'ân'a tavrı almışlar ve onun nübüvvetini kabul etmemişlerdir. “*Ehl-i Kitap'tan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler...*”¹⁵⁵ Bu âyetin ifadesine göre müminleri imandan küfre döndürme isteklerinin de temelinde yatan duygu yine hasettir. Zira Müslümanların İslâm'la şereflenmelerini ve Hz. Peygamber'in önderliğinde güçlenip seçkin bir konuma yükselmelerini kıskanan Yahudilerin çoğunluğu, onların İslâm'dan koparak tekrar inkârcılığa dönmelerini arzuluyorlardı. Onların bu arzusu, ilgili âyette “içlerindeki haset” duygusuna bağlanmıştır. Yahudilerin haddizatında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamber olduğunu bildikleri halde sırf haset ve inatları yüzünden İslâm'a girmedikleri belirtilir. Onlar, hüccet ve deliller beklemeleri sebebiyle değil, aşırı kıskançlıkları yüzünden daima inkârda ısrarlı olmuşlardır.¹⁵⁶

¹⁴⁹ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 234; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 3/148, 149.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 3/425.

¹⁵¹ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 234.

¹⁵² Karaman, *Kur'an'a Göre İnsan İradesini Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler*, 217; Ayrıca bk. Mehmet Soysaldı, *Kalbin Manevi Hastalıkları* (Ankara: Bizim Büro, 2006), 71.

¹⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/647, 648.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 3/440, 441.

¹⁵⁵ el-Bakara 2/109.

¹⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/644.

Kur’ân Mekkeli müşriklerin kin ve hasetlerini şöyle haber verir: “Onlara bir âyet geldiğinde (okunduğunda), ‘Allah’ın elçilerine verilenin benzeri bize de verilmedikçe kesinlikle inanmayız’ dediler...”¹⁵⁷ Mekkeli müşrikler değer yargılarını ellerinde bulunan mal, servet ve sahip oldukları evlatla temellendirdikleri için onlara göre Hz. Peygamber’in bu özelliklere sahip olmaması bir eksikliklerdir. Şayet peygamberlik verilecekse bu özellikleri sebebiyle kendilerinden birine verilmelidir.¹⁵⁸ Dolayısıyla müşrikler peygamberliğe kendilerini daha layık görmüş, kin, haset ve hırslarından dolayı Hz. Peygamber’i ve getirdiği ilâhî hakikati kabul etmemişlerdir.

Hz. Peygamber nübüvvetle görevlendirildiğinde ona en fazla haset besleyen grubu Yahudiler oluşturmaktaydı. Gelecek son peygamberin kendilerinden olacağını bekleyen Yahudilerin bu beklentisi gerçekleşmeyince Hz. Peygamber’e karşı derin bir haset duygusu beslediler.¹⁵⁹ Daha önce gelecek peygamberi tasdik edip destekleyeceklerine dair söz vermelerine karşın bu hasetleri onların Kur’ân’a ve Hz. Peygamber’e iman etmelerine engel olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm onların bu durumunu şöyle ifade etmektedir: “*Kendilerine kitap verdiklerimiz o peygamberi öz oğullarını tanır gibi tanırılar böyle iken içlerinden bir topluluk hakikati bile bile gizlerler.*”¹⁶⁰

Bir başka âyette onların bu özellikleri şu şekilde belirtilmektedir: “*Allah’ın, kullarından dilediğine peygamberlik ihsan etmesini kıskandıkları için Allah’ın indirdiğini inkâr ederek kendilerini harcamaları ne kötü! Böylece onlar gazap üstüne gazaba uğradılar. Kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır.*”¹⁶¹ Âyetin ifadesine göre Hz. Peygamber’in hak peygamber, Kur’ân’ın hak kitap olduğunu bildikleri halde, gönül rızasıyla bunu kabullenip iman etmek varken inkâr yolunu tercih etmek bütün kötülüklerin en fenasıdır ve Yahudiler, ırkçılık ve gurura kapılarak bu kötülüğü işlemekle gerçekte benliklerini kaybetmişler, kendilerini boşa harcamışlar, mümin olmanın şerefinden yoksun kalmışlardır. Böylece onlar, esasen Hz. Mûsâ’nın dinini canlarının istediği gibi yorumlayıp sapmaları yüzünden uğradıkları ilâhî gazaba, bu kez de Hz. Muhammed ve Kur’ân karşısındaki olumsuz tutumlarıyla mâruz kalmışlar; alçaltıcı bir cezaya müstahak olmuşlardır.¹⁶² Hıristiyanlar da Yahudiler gibi Hz. Peygamber’in son peygamber olduğunu biliyorlar ancak hasetlerinden dolayı onu kabul etmiyorlardı.¹⁶³

¹⁵⁷ el-En’âm 6/124.

¹⁵⁸ Bk. Çınar, *İnkâr Bahaneleri*, 90, 91.

¹⁵⁹ Köseoğlu, *Kur’ân-ı Kerîm’de İkna Yöntemleri*, 58.

¹⁶⁰ el-Bakara 2/146.

¹⁶¹ el-Bakara 2/90.

¹⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli ş-Sünne*, 1/176, 177.

¹⁶³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 11/203.

Özetle ifade etmek gerekirse kalbe ait bir hastalık olarak haset, Kur'ân'ı anlamamanın önündeki en temel engellerden biridir.

2.2.4. Ön Kabuller/Şartlanmışlık

Ön yargı ve şartlanma, anlamayı engelleyen bariz tutum ve davranışlardan birisidir. Çünkü herhangi bir kişi veya objeye karşı zihinde önceden var olan peşin hüküm ve yargılar, o şeye karşı şartlı ve ön kabulle hareket etmeye sebep olur. Böyle bir durumda insan kör ve sağır kesilip zihnini ve gönlünü ona kapatır ve araya engeller koyar. Bu onun gerçeğe ulaşmasını engeller hatta imkânsız kılar. Çünkü ön yargılı olanlar gerçekleri değil, görmek istedikleri şeyleri görürler. Dolayısıyla belirli ön kabulleri olan kimse anlama kabiliyetlerini devre dışı bırakır. Bu durum onun kalbinin mühürlenmesine ve düşünüp akletmemesine neden olur. Gazzâlî bunu kalbi örten bir perde olarak nitelendirir ve kişinin çocukluğundan beri taklit yoluyla kendisine telkin edilen şeylerin etkisiyle hakkı görmeye karşı perdelenmiş olabileceğini ifade eder. Ona göre bir şeye körü körüne bağlılık ve taklit yoluyla elde edilen donuk fikir ve inançlar, kişinin kalbinde gerçeğin inkişafına engeldir.¹⁶⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de kalplerin kilitlenmesi ya da mühürlenmesi olarak ifade edilen, kişinin kendisini anlamaya ve gerçeklere kapatması, her hususta en iyi, en doğru ve en güzeli bildiğini düşünen bir kişinin yeni bir şey öğrenmeye ve onu öğretilene karşı ön yargısını ve zihinsel tutumunu ifade eder. Herhangi bir konuda önyargılı olan kimse, rehberliğe, yol gösterilmesine, doğruya ve güzele yönlendirilmeye ihtiyacı olmadığı kabulüyle her türlü düşünceye kendini kapatır. Bu tutum dinî ve ahlâkî gerçeklere karşı çeşitli sebeplerle ısrar, inat ve inkârda ıleri gitme halini aldığı anda artık o kişi için rehberlik bir işe yaramamaktadır.¹⁶⁵ Bunların oluşmasında; hedefin bilgisizliği, yanlış inançları, büyülenme duygusu, kavmiyetçilik fikri ve ekonomik kaygıları saymamız mümkündür. Arap toplumunda müşriklerin inançları, onların ön yargılarının temelini oluşturmuştur. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamber olarak ortaya çıkması, liderlik beklentisi içinde olan bazılarında hayal kırıklığı meydana getirmiştir.¹⁶⁶

Kur'ân'a göre âyetlerin anlaşılmasına ve inkâr edilmesine sebep olan tutumlardan biri de hiç şüphesiz şartlanmışlık yani önyargıdır. Kur'ân söz konusu anlayışa sahip kişilerin bu tavırlarını şu şekilde ifade eder: *"Onlara, 'Rabbiniz ne indirdi?' diye sorulduğunda 'Eskilerin masallarını!'*

¹⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 3/31.

¹⁶⁵ Karaman, *Kur'an'a Göre İnsan İradesini Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler*, 27; Ayrıca bk. Öztürk, "Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar", 148, 149.

¹⁶⁶ Remzi Kaya, *Kur'an'da Dostluk İlişkileri* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 85.

*diye cevap verirler...*¹⁶⁷ Aynı şekilde “*Ona âyetlerimiz okunduğu zaman, ‘eskilerin masalları’ der. Hayır! Gerçek şu ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır.*”¹⁶⁸ âyeti işlenen günahların, bir pas tabakası gibi kalbi kaplayıp karartmasını, böylece insanın düşünce ve duygularını olumsuz etkilemesini ve onun hakikatleri kavramasına engel olmasını ifade eder.¹⁶⁹

Allah’ın âyetleri hakkında zihin dünyasında sabit bir düşünce olarak “eskilerin masalları” ifadesini barındıran, Kur’ân’la kendi arasına aşılmaz bir set çekmiş ve kendisini anlamaya kapatmıştır. Dolayısıyla bu kalıp yargıdan sıyrılmadan onun anlam dünyasına girilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla vahyin anlaşılabilmesi için öncelikle kişinin zihin dünyasında var olan bu kalıp yargılardan arınması, anlamaya engel teşkil edecek sabit düşüncelerini bir tarafa bırakması elzemdir.

Kur’ân’ın “*Onlar Kur’ân’ı düşünmüyorlar mı yoksa kalplerinin üzerinde bir kilit mi var*”¹⁷⁰ âyetinde bu husus çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Kalp kelimesi Kur’ân’da “akıl ve sağduyu” manalarında da kullanılmaktadır. Bu âyetin ifadesine göre Kur’ân insanlara iyiyi, doğruyu hak ve hakikati gösterir. Ancak ondan yararlanabilmek için kişinin peşin hükümlerden, kökleşmiş inançlardan, dengeyi bozan kin ve nefret gibi duygulardan kurtularak Kur’ân’ı okuması, dinlemesi ve üzerinde düşünmesi gerekir. Kalplerinin üzerinde kilitler bulunan kimseler, şartlanmışlık ve peşin hükümler yüzünden akıllarını doğru kullanamayanlar onu anlayamazlar.

Ön kabulleri ve şartlanmışlıkları sebebiyle Kur’ân’ı inkâr eden ve onu anlamamakta ısrar eden kimseler, onun Allah tarafından indirildiğine iman etmezler. Onlara göre Kur’ân sıradan bir sözdür. Benzerlerini isterlerse kendilerini de söyleyebilirler. Kur’ân onların bu iddia ve düşüncelerini şu şekilde ortaya koyar: “*Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, ‘Duyduk duyduk! İstese elbette bunun benzerini biz de söyleriz, bu eskilerin masallarından başka bir şey değil’ dediler.*”¹⁷¹ İnkârcıların önyargı ifadesi olarak kullandıkları bir başka basmakalıp sözcük de “sihir” kelimesidir. “*Öyle ki, kendilerine katımızdan hakikat geldiğinde, ‘Bu apaçık bir sihir!’ dediler.*”¹⁷²

Kur’ân Allah’ın elçilerine karşı takınılan önyargılı tavırların da anlamaya engel olduğunu ve bu kişilerin onların getirdiği mesajı inkâr

¹⁶⁷ en-Nahl 16/24-25.

¹⁶⁸ el-Mutaffifin 83/13-14; ayrıca bk. el-Mü’minûn 23/81-83.

¹⁶⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 30/62.

¹⁷⁰ Muhammed 47/24.

¹⁷¹ el-Enfâl 8/31.

¹⁷² Yûnus 10/76; ayrıca bk. en-Neml 27/13.

ettiklerini haber verir. Bu bağlamda söz konusu kişiler peygamberle ilgili “büyülenmiş adam”, “büyücü”, “şair”, “mecnun” gibi yakıştırmalar yapmaktadırlar. “*Dediler ki: Bu nasıl peygamber! Yemek yiyor, çarşılarda dolaşiyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi? Veya ona bir hazine verilmeliydi ya da zahmetsizce yiyip içtiği bir bahçesi olmalıydı.*’ Bu zalimler (inananlara), ‘Siz sadece kendisine büyü yapılmış bir adamın peşinden gidiyorsunuz.’ dediler.”¹⁷³, “*Ne zaman onlara, ‘Allah’tan başka tanrı yoktur.’ denilse küstahlık edip kibre kapılırlar. ‘Cinlere kapılmış bir şairin sözüyle tanrılarımızı mı bırakacağız!’ derler.*”¹⁷⁴ âyetleri bu yakıştırmaları haber vermektedir.

İnkârcı toplulukların tavırları geçmişteki peygamberlere nasılsa Hz. Peygamber’e de benzer şekilde olmuştur. Dolayısıyla bu insanlar peygamberlere ve getirdikleri ilâhî hakikatlere karşı ön kabulleriyle hareket ederek, peygamberlerden gelecek her bilgiye kendilerini kapatmışlardır. Âyette bu hakikat “*Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ denildiğinde, ‘Hayır; atalarımızdan gördüğümüze uyarız’ dediler. Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa!*”¹⁷⁵ şeklinde ifade edilerek, hiçbir şey anlamayan ve yanlış yollara sapan insanların peşinden gitmenin son derece hatalı olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁶ Hiçbir akli ölçüye dayanmadan sadece atalarından kalan inançlara bağlı kalma gayretiyle putları Allah’a ortak koşan müşrikler, bu inançlarını bütünüyle reddeden Kur’ân vahyine karşı düşmanca tavır sergilemiş¹⁷⁷ ve onu anlamama konusunda büyük bir direnç göstermişlerdir.

Hz. Peygamber Mekke müşriklerine Kur’ân âyetlerini tebliğ ederek onları Allah’ın birliğine iman etmeye, sadece O’na ibadet ve kulluk etmek, bencil duygulardan ve haksız davranışlardan arınarak insanlara iyilik etmek gibi prensipleri benimseyip yaşamaya çağırıyor ancak muhataplarının çoğu, birtakım gerekçelerle bunu reddederek anlamaya kapalı olduklarını ortaya koyuyorlardı. Nitekim “*Dediler ki: (Ey Muhammed!) Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz örtüler içerisinde. Kulaklarımızda bir ağırlık, seninle bizim aramızda da bir perde vardır...*”¹⁷⁸ âyeti bu gerekçelerinden bahsetmektedir. Onlar, Hz. Peygamber’in tebliği sırasında, “Bize tebliğ ettiklerini düşünüp taşındık ama inandırıcı bulmadık, bu

¹⁷³ el-Furkân 25/7,8.

¹⁷⁴ es-Sâffât 37/35,36.

¹⁷⁵ el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/124.

¹⁷⁶ Mehmet Cüneyt Gökçe, “Tahkiki İman Arayışında Hz. İbrâhîm Örneği”, *Harran İlahiyat Dergisi* 26/44 (Aralık 2020), 276.

¹⁷⁷ Köseoğlu, *Kur’an-ı Kerim’de İknâ Yöntemleri*, 38; Ayrıca bk. İsmail Karagöz, “Kur’an’ı Anlama Faaliyetleri”, *Journal of Analytic Divinity* 5/1 (Nisan 2021), 16, 17.

¹⁷⁸ Fussilet 41/5.

yüzden reddediyoruz” dememiş, aksine, tebliğ ettiği şeylere kalplerinin ve akıllarının kapalı, kulaklarının tıkalı olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla müşrikler hakikati arayan samimi bir insanın iyi niyetli tavrıyla kendilerine okunan Kur’ân’a kulak verip dinlemeye, anlamları üzerinde akıllarını kullanıp zihin yormaya bile gerek duymamışlardır.¹⁷⁹

Kavmiyetçilik anlayışı da insanlar arası iletişimi olumsuz etkileyen, önyargı unsurlarındandır. Hz. Peygamber’in risaletle görevlendirildiği dönemde Mahzûmoğulları ve Haşimoğulları arasında bir rekabet bulunmaktaydı ve diğer kabileler de Mahzûmoğulları’nı desteklemekteydiler. Peygamberin Kureyş’ten olması, diğer kabileleri kıskançlığa yöneltmiş, bu kıskançlık yüzünden oluşan önyargı ile Hz. Peygamber ve mesajı reddedilmiştir. Bilhassa toplum nezdindeki nüfuzlarını ve ekonomik statülerini yitirme endişesi, onların İslâm’a karşı direnmesine neden olmuştur.¹⁸⁰

2.2.5. Taklit ve Taassup

Kur’ân-ı Kerîm’in temel hedeflerinden birisi, insanı taklit ve taassuptan kurtarıp akıl ve duyu organlarını kullanmaya götürmesidir. Zira Allah insanı akletme, düşünerek doğruyu bulma kabiliyetiyle var etmiştir. İnsanın dış dünyaya ibret nazarıyla bakması, onlardaki baş döndürücü dengeyi fark edip tefekkür etmesi de bir okuma biçimi olarak Kur’ân-ı Kerîm tarafından müminlere tavsiye edilmektedir. Kur’ân’da bu konuda pek çok âyet olmakla beraber Bakara Sûresi 164. âyeti bu bağlamda birçok örneği kapsayıcı niteliktedir. Bu âyette yeryüzü ve gökyüzündeki mükemmel denge, gece ve gündüzün insana sağladığı faydalar, su ve rüzgârın insanın hayatındaki önemi, diğer canlıların insan hayatını kolaylaştıran özellikleri vurgulanmış ve bütün bunlar Allah’ın varlığının delilleri olarak zikredilmiştir.¹⁸¹

Kur’ân-ı Kerîm’de atalarının yanlış inançlarını ve hayat tarzlarını körü körüne sürdürmek suretiyle hak dine karşı direnen inkârcıların tutumlarını anlatıp eleştirme bağlamında taassuba işaret eden ifadeler birçok âyette¹⁸² yer almakta, insanlar düşünerek ve bilerek inanmaya çağrılmaktadır.¹⁸³ Elmalılı Hamdi Yazır konuyla ilgili âyetleri tefsir ederken, “sapıklık içinde oldukları Allah tarafından bildirilen ataları taassupla taklit etmenin onları Allah’a eş tutma anlamına geldiğini” belirtir. Ona göre “gerçeğin ve iyinin ölçüsü Allah’ın buyruğu ve delile dayalı bilgi olduğundan geçmişi sırf

¹⁷⁹ Heyet, *Kur’an Yolu*, 4/688.

¹⁸⁰ Mehmet Ali Kapan, “Mahzûm (Benî Mahzûm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/403.

¹⁸¹ Göçke, “Tahkiki İman Arayışında Hz. İbrâhîm Örneği”, 267.

¹⁸² el-Mâide 5/104; el-Enbiyâ 21/52-54; Lokmân 31/21,22.

¹⁸³ Mustafa Çağrırcı, “Taassup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/285.

kendi geçmişi diye taklit etmek taassuptur.”¹⁸⁴

Bir şeye körü körüne bağlılık ve taklit muhataptan kaynaklanan en büyük iletişim ve anlama engelidir. Bu tarz bir anlayışa sahip olan kimseler başkasına ait söz ya da hareketlerin, mutlak doğruluğuna inanarak delil araştırmadan ve üzerinde düşünmeden o şeyi benimserler.¹⁸⁵

Peygamberlerin tebliğ süreçlerinde karşılaştıkları en temel engel, atalarının inanç ve geleneklerine körü körüne bağlılık sergileyen ve bunu sürdürmekte ısrar eden kişilerin tavrıdır. Kur'ân'ın pek çok yerinde peygamberlere karşı çıkan, onun getirdiği çağrını anlamamakta ve ona inanmamakta direnç gösteren taklit ve taassup sahibi bu kimselerden söz edilir. Onlara karşı bu düşünceleri sebebiyle tavır koyanlar, sahip oldukları her değerden vazgeçebileceklerini, ancak atalarının ve geçmişlerinin yol, yöntem ve inançlarından asla ödün vermeyeceklerini ifade etmişlerdir. Kur'ân, kendi mesajının maksadına uygun olarak muhataplara ulaşmasını engelleyen bu tavrı “atalar dini”, “taklit”, “hevâ”, “zan”, “taassup” gibi kavramlarla açıklar.¹⁸⁶

Taassup, yeni fikirlerin kolayca reddedilmesine sebep olur. Bu nedenle yeni bir dine ve öğretiyeye karşı çıkan insanların genel özelliği olan taassup, Kur'ân'ın indiriliş sürecinde müşriklerin saplantı derecesinde bir karşı koyma durumuna düşmelerinin arkasındaki temel saiklerdendir. Bu nedenle müşrikler körü körüne bağlı oldukları bu gelenekleri sebebiyle Kur'ân'ın davetine şiddetle karşı durmuşlardır.¹⁸⁷ Kur'ân'da, “Onlara apaçık âyetlerimiz okunduğunda ‘Bu, başka değil, sizi atalarınızın taptıklarından vazgeçirmek isteyen biri’ demişler ve eklemişlerdi: ‘Bu da ancak düzmece bir yalan.’ İnkâr edenler kendilerine hakikat ulaştığında onun hakkında, ‘Bu, besbelli bir büyüdür’ demişlerdi.”¹⁸⁸ buyrulmak suretiyle bu gerçek dile getirilmiştir:

Bu kimseler söz konusu tavırları sebebiyle kendilerine sunulan her türlü yeniliğe karşı aşırı bir tepki göstermiş ve ilâhî mesajı anlamamakta ısrar etmişlerdir. Nitekim inkârcılara iman etmeleri için “Allah'ın indirdiğine uyun, denildiğinde, hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız”¹⁸⁹ şeklinde karşılık vererek atalarının izinden ayrılmayıp körü körüne onlara bağlı kalacaklarını bildirmişlerdir. Kur'ân, tam bir taklitçilik, bilinçsizlik ve körlük örneği olan bu cevap karşısında, “Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu

¹⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/585-586.

¹⁸⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Ta'rifât* (Beyrût: y.y., 1403/1983), 64.

¹⁸⁶ el-Bakara 2/170; el-En'âm 6/119; ez-Zuhruf 43/23; el-Câsiye 45/24; en-Necm 53/23, 28.

¹⁸⁷ Köseoğlu, *Kur'an-ı Kerim'de İnkâ Yöntemler*, 36, 38.

¹⁸⁸ es-Sebe' 34/43.

¹⁸⁹ el-Bakara 2/170.

bulamamışlarsa!"¹⁹⁰ buyurarak bilgide ve yaşayışta gerçeğe ulaşmanın iki temel vasıtasını göstermektedir. Bunlardan ilki akıl diğeri de hidâyettir. Aklı kullanmak kuldan, hidâyet vermek ise Allah'tandır. Bir kimsenin aklını kullanmaması, iletişime ve gerçeği anlamaya kendini kapatması onu kör bir taklide sevk eder.¹⁹¹ Onların bu davranışları ne vahye ne akla ve basirete ne de bilgiye dayanmaktadır. Bu tavır, putperestlerin ve diğeri batıl inanç sahiplerinin geleneklerini sahiplenip devam ettirme isteklerinden başka bir şey değildir.¹⁹² Müşriklerin sahip oldukları bu "ata kültü" tevhidi kabul etmelerine engel olmuştur. Çünkü bu insanlar düşünce yetilerini kullanmadan başkalarına uymuş¹⁹³ ve yaptıkları, söyledikleri şeyler hususunda akıllarını işlevsiz hâle getirmişlerdir.

2.2.6. Günahlar

Kur'ân'ı anlamının önündeki engellerden birisi de günahlardır. Çünkü kötülük ve günahların fazlaca tekrar edilmesi insanın fitratını olumsuz olarak etkiler. Çoğalan günahlar terkedilmedikçe insanın iç dünyasında/kalbinde izler bırakır, bu durumda anlama ve hakikati idrak etme gittikçe zorlaşır. Âhiret hafife alınır, dünyevî hususlar çok daha fazla ön plan çıkararak ilâhî mesajla aradaki mesafe açılır. Günah ve kötülükle yoğrulmuş ve bundan dönmeyen bir insanın kalbi bu sebeple paslanarak üzeri örtülecek,¹⁹⁴ bundan böyle artık iyilik, güzellik ve doğruluk mesajlarına tamamen kendisini kapatacak, gerçekleri duyması zorlaşacaktır. Böylece işlenen günahlar sebebiyle kalbin kararırıp kirlenmesi kişiyi hakikati idrak etmekten uzaklaştırmaktadır. Kalbin günahlarla kirlenip kararmasının bir sebep değil sonuç olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber de kulun bir günah işlemesi durumunda kalbinde siyah bir lekenin oluşacağını, bundan vazgeçip tövbe ettiğinde bunun silineceğini, aksi takdirde ise o siyahlığın tüm kalbi kaplayacağını belirtmiştir.¹⁹⁵ Dolayısıyla işlenen günahlar bir pas katmanı gibi kalbi kuşatıp kararır. Böyle bir durum insanın bütün duygu ve düşüncelerini olumsuz olarak etkiler ve onun hakikatleri anlamasına engel olur.¹⁹⁶

Gazzâlî, şehevî duyguların yoğunluğundan ötürü kalbin üzerinde biriken kir ve günahların bulanıklık meydana getirdiğini söyler. Böylece bu, kalbin saflığını, cilasını yok eder. Bu nedenle bulanıklığından ve

¹⁹⁰ el-Bakara 2/170.

¹⁹¹ Heyet, *Kur'an Yolu*, 1/255.

¹⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/152.

¹⁹³ Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, 62.

¹⁹⁴ el-Mutaffifîn 83/10-14.

¹⁹⁵ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 83.

¹⁹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/267.

karanlığından dolayı Hakk'ın orada belirmesi mümkün olmaz.¹⁹⁷ Ona göre bu bulanıklığın gitmesi ancak kişinin sevap işlemesiyle mümkün olabilir. Diğer taraftan Allah'a itaatın tazelenmesi, şehevî hususlardan yüz çevrilmesi de kalbi parlatıp saflaştırır.¹⁹⁸

Kişinin inancı, düşüncesi ve davranışları arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. İyi ve güzel düşünceler, iyi eylemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Aksine kötü olan duygu ve düşünceler de kötü davranışların zuhuruna neden olur. İradesini kötüye kullanıp bilerek hakkı inkâr etmek ve yanlışta ısrar etmek kişiyi artık dönülmez bir yola iletebilir. “*Hani Mûsâ kavmine şöyle demişti: ‘Ey kavimim! Size Allah tarafından gönderilmiş elçi olduğumu gayet iyi bildiğiniz halde ne diye beni üzüyorsunuz?’ Onlar eğrilik yapınca Allah da kalplerini eğriltti. Allah günaha saplananları doğruya erіştirmez.*”¹⁹⁹ âyetinde bu gerçek açık bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla insanın bizzat kendi yapıp ettiklerinin sonucunda kötülük, kişinin tabiatına siner ve karaktere dönüşür. Artık düzelme imkânı kalmaz. Öyle ki “*Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Geri gönderilseler bile, yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir...*”²⁰⁰ âyetinde ifade edildiği gibi dünyaya geri gönderilseler dahi, daha önceleri işledikleri günahlara tekrar yapacaklardır. Bu, kişide herhangi bir pişmanlık emaresinin olmadığına göstergesidir. İyiyi tercih etme ve eyleme dönüştürme yetilerini büsbütün kaybederek köreltmiş olmaları hasebiyle kendilerine pek çok defalar kendilerini düzeltmeleri için bir fırsat verilse de onlar yine de iyiliğin yanında yer almazlar. Nihayetinde Allah onların durumlarını da şu şekilde tescil eder: “*Onların bağışlanması için Allah'a ister dua et ister etme; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları bağışlamayacaktır. Çünkü onlar Allah ve resulünü inkâr etmişlerdir. Allah günaha batmış kimseleri doğru yola iletmez.*”²⁰¹ Dolayısıyla yanlışta ısrar edip kötülüğü kendisine bir karakter haline dönüştüren kimselerin bu durumu onları, ilâhî mesajın karşısında kör, sağır ve dilsiz hale dönüştürecek ve anlaşılmasına engel teşkil edecektir. Helal haram, sevap günah, iyi kötü gibi ayrımları hiçe sayan ve alabildiğine sefahate dalmış olan kimselerin kalplerinin üzerinde örtü, kulaklarının üzerinde ağırlık vardır. Onlar her türlü mucizeyi görseler de hakikat karşısında kendilerini kapatmışlardır. “*Onlardan seni (Kur'ân okurken) dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne örtüler çektik, kulaklarına da ağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar. Hatta o kâfirler*

¹⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 2/28, 29.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 2/29.

¹⁹⁹ es-Sâf 61/5.

²⁰⁰ el-En'âm 6/28.

²⁰¹ et-Tevbe 9/80.

*sana geldiklerinde, “Bu Kur’ân eskilerin masallarından başka bir şey değildir”*²⁰² âyetinde bu gerçek ifade edilmektedir. Zira bilerek ve isteyerek günaha devam eden kimseler, kendi iç dünyalarındaki bu olumsuz duygu ve eğilimlerini değiştirmek suretiyle hak etmedikçe Allah’ın rahmet ve inayeti o kişiye nasip olmaz.²⁰³

2.2.7. Gaflet

Gaflet; dalgınlık, bilgisizlik, dikkatsizlik, ilgisizlik, ihmal, önemsememe, umursamama gibi pek çok olumsuz manayı mündemiç olan bir nitelik olup²⁰⁴ Kur’ân’ı anlamaya engel olan önemli unsurlardan biridir. Gaflet, iyinin, güzelin, hakikatin ve doğrunun davetine kulak verememeye neden olur. Böyleleri gerçeğin çağrısına önem vermez ve bu daveti ciddiye almaz. Kur’ân-ı Kerîm, insanlardan ve cinlerden bir kısmının kalpleri olduğu halde anlamadıkları, gözleri olduğu halde göremedikleri, kulakları olduğu halde işitmediklerinden söz eder. Bu kişilerin söz konusu özellikleri sebebiyle kavrama yeteneğinden yoksun hayvanlar gibi hatta daha aşağı mertebede olduklarını belirtir. Kur’ân’a göre asıl gaflet budur.²⁰⁵ Çünkü onlar, iletişim kurabilmenin en temel şartlarından olan işitme, konuşma ve görme becerilerinden yoksundurlar.²⁰⁶ Dolayısıyla gaflet insanın hem düşüncesini hem duygularını hem de iradesini etkileyen ve bunlar açısından problem teşkil eden bir davranış biçimidir. Bu nedenle Müslümanlar Kur’ân’da gaflete düşmeme konusunda sıklıkla uyarılırlar.²⁰⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de “*Bize kavuşma ümidi taşımayanlar; dünya hayatıyla yetinip onunla mutlu ve huzurlu olanlar; kanıtlarımıza aldırış etmeyenler var ya (gaflette olanlar), hak ettikleri için onların yeri ateştir.*”²⁰⁸ denilerek, Allah’ın âyetlerinden yüz çevirmenin ve onu anlamamanın bir sebebinin de gaflet olduğu belirtilmektedir. Âyetin ifadesine göre vahyin ortaya koyduğu hakikate rağmen gafletleri sebebiyle öldükten sonra dirilmeye iman etmeyenler, âhiretin varlığını inkâr eden kimseler için sadece bu dünya hayatı vardır. Onların arzusu bu dünyada ebedi kalmaktır. Bu mümkün olmadığına göre burada zevki safa içinde bir hayat sürmek isterler. Böylesi bir hayatın sonu elbette ki hüsrana olacaktır.

Aynı şekilde dünya hayatını âhirete tercih edenlerin ve bu nedenle küfre düşen kimselerin kalplerinin, gözlerinin ve kulaklarının mühürlendiği

²⁰² el-En’âm 6/20.

²⁰³ Pazarbaşı, “Toplumsal Değişimin Kur’ânî Çerçevesi”, 386.

²⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/11/497; Zebidî, *Tâcü’l-arûs*, 8/47.

²⁰⁵ el-A’râf 6/179.

²⁰⁶ Gökçe, “Tahkiki İman Arayışında Hz. İbrâhîm Örneği”, 276.

²⁰⁷ el-A’râf 6/205.

²⁰⁸ Yûnus 10/7.

şu şekilde haber verilir: “*Bu, onların dünya hayatını âhirete tercih etmelerindedir. Allah kâfirler topluluğuna hidâyet vermez. Bunlar, Allah’ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir; gaflette olanlar da işte bunlardır.*”²⁰⁹ Âyetin ifadesine göre aşırı bir dünya tutkusu ve ahireti yok sayma insanın manevî hayatını tahrip eden hususlardan biridir. İnsan bir kez kalbini inkâra açıp dünya hayatını âhirete tercih edince “gaflet”, yani düşüncesizlik ya da sağlıksız düşünme süreci başlamakta; artık onun gönlü, kulağı ve gözü mühürlenmekte, başka bir ifadeyle o kişi, âhiret kurtuluşu için kendisine lâzım olan şeylere zihnen ve ruhen kapalı hale gelmektedir.²¹⁰ Dolayısıyla gaflet içinde olan kimseler kendilerine bildirilen ilâhî mesajların karşısında düşünüp kafa yormamakta, gerçekleri göremeyen ve duyamayan bir konuma gelmektedirler. Çünkü onlar Allah’ın âyetlerini yalanlamış, peygamberlerin getirdiklerini inkâr etmiş kimselerdir.²¹¹ Allah’ın âyetlerini anlamamakta ısrar edenler ve bu nedenle küfre düşenler, ölümden, ahiretten ve Allah’ın azabından gafil olan kimseler, bu davranışları sebebiyle hakikatlere karşı kör, sağır ve dilsiz olmaktadırlar.

Kur’ân’da yeryüzünde haksız yere böbürlenerek yürüyenlerin Allah’ın âyetlerinden mahrum edilecekleri bildirilir. Âyetin ifadesine göre bu durum, onların Allah’ın âyetlerini yalan saymaları ve onlardan gafil olmalarından ileri gelmektedir. Böylelerin yapıp ettikleri bütün ameller de boşa çıkarılacak ve hak ettikleri cezayı alacaklardır.²¹² Çünkü ilâhî vahyin karşısında takınmış oldukları bu olumsuz tavırları, anlamanın merkezi olan kalplerinin körelmesine ve nihayet Allah’ın âyetlerinden uzaklaşmalarına neden olmuştur. Bu kimseler gaflet ve sapkınlığa boğulmuş bir vaziyette âyetleri yalanladıkları için peygamberlerin gösterdikleri hiçbir mucizeye inanmaz, doğruları reddederler. Böylece onlar özlerinden koparlar ve fitratları giderek kaybolur.

Görüldüğü üzere gaflet, kişinin hem hakikatleri anlamasına engel olmakta hem de ahirette derin bir acı ve azapla karşılaşmasına sebep olmaktadır. Çünkü gaflet insanı düşünmekten, muhakeme etmekten ve doğruyu bulmaktan alıkoymaktadır. Kur’ân bütünüyle, insanın bu duruma düşmemesi için uyarılar yapmaktadır.

2.3. Diğer Bazı Engeller

Kur’ân’ın anlaşılmasına engel teşkil eden inanç ve ahlâk kaynaklı engellerin yanında diğer bazı fikri engellerden söz etmek mümkündür. Bunlardan bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür.

²⁰⁹ en-Neml 27/92-93.

²¹⁰ Heyet, *Kur’an Yolu*, 3/444.

²¹¹ en-Nahl 16/107.

²¹² el-A’râf 7/146, 147.

2.3.1. Şüphe

Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasına engel olan unsurlardan birisi de şüphedir. Kur'ân, kendisinde hiçbir şüphenin bulunmadığı bir kitap olarak tanımlamasına rağmen²¹³ yer yer birtakım kişilerin Kur'ân'a ve içerdiği hakikatlere karşı şüphe duyduklarından ve bu nedenle onun mesajını anlamadıklarından söz eder. Hatta Kur'ân, hakkında şüphe içinde olanlara meydan okuyarak onlardan bir benzerini getirmesini ister. Buna güç yetiremeyeceklerini belirttikten sonra bu meydana okuma bir sureye kadar indirgenir.²¹⁴ Allah'a gönülden iman eden bir müminin Kur'ân hakkında şüpheye düşmesi söz konusu değildir. Vahyin kendisi yahut bildirdiği gerçekler hususunda müminin zihin dünyasında oluşan soruların, onun Allah katından olduğuna dair bir şüphe değil, içeriğinin daha iyi kavranabilmesi ve buradan hareketle imanın pekiştirilmesine vesile olacak bir mahiyet arz etmesi gerekir. Bu itibarla ilgili âyetlerde söz konusu edilen kişiler iman edenler değil, şüphelerini inkârlarına öncül kılan kimselerdir.²¹⁵

Hakikati kabul etmemekte direnç gösteren kimselerin en temel özelliklerinden birisi şüphedir. Bu karakter inkâr ehlinin de bir özelliğidir. Söz konusu kimselerin genel olarak Kur'ân'ın Allah tarafından vahyedilen ilâhî bir kitap olması,²¹⁶ ahiret, kıyamet²¹⁷ ve öldükten sonra dirilmeye²¹⁸ dair şüphe duydukları, bu nedenle inkâr yolunu tercih ettikleri belirtilmektedir.²¹⁹

Kur'ân'ın ifadesine göre atalarından miras kalan kültüre körü körüne ve koşulsuz olarak bağlı olan kimseler, vahyin hakikatiyle karşılaştıklarında bu durumdan dolayı peygamber ve getirdiği mesaj karşısında derin şüphe içinde kalmışlardır. *“Sizden öncekiler, Nûh, Âd ve Semûd kavimleriyle onlardan sonra gelenler hakkındaki bilgiler size ulaşmadı mı? Onları (tam olarak) ancak Allah bilir. Peygamberleri onlara mucizeler getirdi de ellerini ağızlarına götürüp getirerek, ‘Biz size gönderilene inanmıyoruz, bizi kendisine çağırdığınız şeye karşı derin bir kuşku içindeyiz’ dediler.”*²²⁰ âyeti inkârcıların, peygamberleri tarafından kendilerine tebliğ edilen ilâhî mesaj karşısında kuşkuya düşerek yaşadıkları acizlik, öfke ve şaşkınlıklarını bildirmektedir.²²¹

²¹³ el-Bakara 2/2.

²¹⁴ el-Bakara 2/23; Hûd 11/13-14.

²¹⁵ Nurullah Denizer, “Kur'an'da Dinî Şüphe”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 78.

²¹⁶ el-Hac 22/55.

²¹⁷ Kâf 50/15.

²¹⁸ Kâf 50/3.

²¹⁹ Köseoğlu, *Kur'an-ı Kerim'de İknâ Yöntemleri*, 56; Çınar, *İnkâr Bahaneleri*, 101.

²²⁰ İbrâhîm 14/9.

²²¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/468, 469.

“(De ki:) ‘Allah’tan başka bir hakem mi arayacağım? Hâlbuki size kitabı açıklanmış olarak indiren O’dur.’ Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, Kur’ân’ın gerçekten rabbin tarafından indirilmiş olduğunu bilirler. Sakın şüpheye düşenlerden olma!”²²² âyetiyle insanlardan, kendilerine apaçık bir şekilde indirilmiş olan Kur’ân hakkında şüphe içerisinde olmamaları istenmiştir. Râzî’ye göre bu âyet, Hz. Peygamber’in bir mucize getirmesi durumunda buna inanacaklarına dair yemin eden müşriklere²²³ bir cevap mahiyetindedir.²²⁴ Âyetin son cümlesi ise her Müslümana karşı doğrudan yöneltilmiş bir uyarı sayılabilir.

Müşrikler Kur’ân’ın Allah tarafından gönderilen bir hakikat olduğu hususunda hep şüphe içinde olmuş, bu durum onların ilâhî mesajın çağrısını anlamalarına engel teşkil etmiştir. Onların bu tutumu Kur’ân’da, “*İnkâr edenler ise, kıyamet kendilerine ansızın gelinceye veya sonu olmayan günün azabı kendilerini yakalayınca kadar Kur’ân hakkında hep şüphe içinde kalacaklardır.*”²²⁵ ifadeleriyle bildirilmiştir.

Özetle belirtmek gerekirse şüphenin, peygamberlerin tebliğ ettikleri hakikatlere tavrı alan toplumların en temel ve karakteristik özelliklerinden biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.3.2. Cehâlet

Cehâlet, kişinin inanç, söz, fiil ve davranışlarıyla ilgili bir terim olup genellikle olumsuzluk ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.²²⁶ Kur’ân’da bilgisizlikten ziyade insanın Allah’a ve insanlara karşı olan olumsuz tutum ve davranışlarını ifade etmektedir. Bu bağlamda cehalet, kâfirlerin küfrünün temelidir.²²⁷ Klasik anlamıyla bilgisizlik ve bir delile dayanmaksızın hareket etmek anlamındaki cehalet, bilhassa Mekke müşriklerinin vahye karşı gösterdikleri tepkilerin en önemli sebeplerinden biridir.²²⁸

Basiretsizliği de içine alan bu terim kişinin hidâyetine de engel olan hususlardan biridir. Cahillerin en temel özelliklerinden birisi ilâhî mesajdan yüz çevirerek onu anlamamalarıdır. Kur’ân genellikle bu kelimeyi dinî bakımdan sathi görüşlülük, basit hüküm manasına kullanır. Dinî manada cehl, insanın görünen eşya ve olayların arkasındaki ilâhî iradeyi

²²² el-En’âm 6/114.

²²³ el-En’âm 6/109.

²²⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/123.

²²⁵ Hac 22/55.

²²⁶ İsmail Karagöz, “Kur’an’da Cehalet Kavramı”, *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (2002), 173; Ayrıca bk. amlf, *Kur’an’ın Temel Kavramları* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 2/214.

²²⁷ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 193.

²²⁸ Köseoğlu, *Kur’an-ı Kerîm’de İkna Yöntemleri*, 43.

anlayamaması, kâinat varlıklarını Allah'ın âyetleri olarak görememesi ve bu husustaki yetersizliğidir. Böyle bir kimse için tabiat varlıkları, sadece birer varlıktır. Herhangi bir şeyin sembolü değildir. Kur'ân'a göre Allah, âyetleri anlaşılır bir şekilde gönderdiği için cehl, çok açık olan dinî gerçeği bile anlayamamak demektir.²²⁹ Dolayısıyla cehalet insanın iradesini ve hâkimiyetini kaybetmesidir. İnsan, bu cehaleti sebebiyle şirke, küfre, nifaka ve isyana dalar.²³⁰ Bu konuya dair Kur'ân'dan verilebilecek en çarpıcı örnek şudur: Cahil olan kimselerde hakkı kabul etmeme ve anlamama konusunda büyük bir inat söz konusudur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus: *“Eğer (istedikleri gibi) onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşularına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.”*²³¹ şeklinde ifade edilmiştir.

Peygamberler tebliğ vazifesini ifa ederken sürekli olarak cahillerin anlamsız itirazları ve muhalefetiyle karşılaşmışlardır. Çünkü akıllarıyla değil de his ve arzularıyla peygamberlere karşı çıkan cahillerin onlardan yerine getirmelerini istedikleri; gökten melek indirilmesini,²³² ölümlerin kendileriyle konuşmasını, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'dan kendilerine bir tanrı yapmasını,²³³ Hz. Nuh'un kavminin kendisinden ona inananları etrafından kovmasını,²³⁴ müşriklerin Hz. Peygamber'den putlarına ibadet etmesini,²³⁵ Ad kavminin Hz. Hud'dan onlara vadettiği azabı bir an önce getirmesini²³⁶ talep etmeleri cehlin öznesi olan insanı daha iyi tanıtmış olur.²³⁷

Kur'ân'da, Allah'a ve onun elçilerine isyan eden toplumlar, genellikle cahil toplumlar olarak suçlanır. Kur'ân'da cahiliye yaşantısını seçmiş olan toplumlardan bazı kesitler aktarılır. Onların İslâm dışı duygusuz davranış ve tutumları yerilirken bu durum cahiliye²³⁸ diye vasıflandırılır.²³⁹

Kur'ân'ın kendilerinden “cahil kavim” veya “cahiller” diye bahsettiği bu insanların bahsi geçen taleplerine ve menfi davranışlarına bakıldığında, onların akıllarını kullanmadan, hisleriyle peygamberlere karşı akıl almaz tekliflerde buldukları ve onları son derece üzecek kötü fiiller irtikâp

²²⁹ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 202.

²³⁰ Karagöz, “Kur'an'da Cehâlet Kavramı”, 177.

²³¹ el-En'âm 6/111.

²³² el-En'âm 6/111.

²³³ el-A'râf 7/138.

²³⁴ Hüd 11/238.

²³⁵ ez-Zümer 39/64.

²³⁶ el-Ahkâf 46/23.

²³⁷ M. Faik Yılmaz, “Kur'an'da Cehâlet Kavramı”, *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 198.

²³⁸ el-A'râf 7/38; en-Neml 27/55.

²³⁹ Köseoğlu, *Kur'an-ı Kerîm'de İknâ Yöntemleri*, 43.

ettikleri görülmektedir. Bütün bu söyledikleri ve yaptıkları ise bilgiden yoksun olduklarından değil akli geri plana atıp, tamamen hisleri ve arzularıyla davranmalarından ileri gelmektedir.²⁴⁰

“Böyle iken onlara ne oluyor ki âdeti aslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibi öğütten (Kur’ân’dan) yüz çevirip kaçıyorlar! Uyarıcılardan) öğüt almak yerine onlardan her biri, kendisine, açılmış sahifeler (ilâhî vahiy) verilmesini istiyor. Hayır! Aslında onlar âhiretten korkmuyorlar.”²⁴¹ Bu âyette yapılan benzetme, inkârcıların Hz. Peygamber ve onun mesajı karşısında gösterdikleri tepkinin normal bir insandan beklenmeyecek kadar bilinçsiz, ahmakça, kaba ve edep dışı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴²

Cehl yalnızca varlıkları yüzeyden bilmek, onların derinine inememek anlamında değildir; insanın kendi kendini görememesi, kendi değerini idrak edememesi manasına da gelir. Kendini bilemeyen, kendi kapasitesinin sınırını da göremeyen ve bu yüzden kendi insanlık sınırları dışına çıkan kimse de cahildir. Bu görüş açısından kâfirlerin Allah’a karşı davranışlarını anlatmak için sınırı aşmak manasındaki tuğyan ve bağy kelimeleri cehlın somut ifadeleri olarak kullanılır. Bu anlamdaki cehl, hemen hemen zihni körlük demektir. Kur’ân, cehlın bu yönünü gâyet güzel bir tarzda belirtmiştir: “Gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalpler kör olur. Onlar aklen kör ve sağır idiler. O halde onlardan dinî gerçeği anlamaları nasıl umulabilir? Bu anlamda cahil olan kimseler hakkında verilen son yargı budur.”²⁴³

Özetle ifade edilecek olursak, cehaletin kendisini engellediği kimseler, âyetlerin hakikatine tabi olmak ve inanmak yerine sathi hususlara takılarak bir türlü zahirden hakikate geçme imkânını bulamamaktadırlar. Dolayısıyla zahirden hakikate geçiş ancak cehalet perdesini yırtıp Kur’ân’ın anlam dünyasına dalmak ve ön yargılardan sıyrılmakla mümkün olur. İnsanın hem dış dünyada görünen varlık âleminin verdiği mesajları kavraması hem de âyetleri anlaması ancak İzutsu’nun da ifade ettiği gibi zihni körlük²⁴⁴ anlamına gelen cehaletten sıyrılmakla mümkün olur. Aksi durumda cehalet kişiyi hak ve hakikatten uzaklaştıracaktır.

SONUÇ

Temiz bir fitratla dünyaya gözlerini açan insan, zamanla yapıp ettiklerinden dolayı bambaşka bir hüviyete bürünür, bireysel zaafı, çevresi, alışkanlıkları ve davranışları sebebiyle bu fitri duygularını yitirerek iyiye meyilli potansiyelini kaybedebilir. Kötü duygu ve düşüncelerinin

²⁴⁰ Yılmaz, “Kur’an’da Cehalet Kavramı”, 191.

²⁴¹ el-Müddessir 74/49-53.

²⁴² Heyet, *Kur’an Yolu*, 5/501.

²⁴³ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 201, 202.

²⁴⁴ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 202.

etkisiyle aşamalı bir şekilde kalbi katılaştıran ve nihayet mühürlenmiş kişi kendisini olumlu olan bütün iletişim kanallarına kapatır. Kalbi katılaştıran ve giderek körelen kişi, vahyin hakikatini gördüğü ve işittiği halde görmemiş ve duymamış gibi davranır. Çünkü zihin dünyasında oluşan kötü duygu ve düşünceler, öncelikle kişinin iradesini olumsuz olarak etkiler, daha sonra bu düşünceler eyleme ve nihayet karakter haline dönüşerek insanın tüm yaşantısına yön verir. Mesaj ile onu getiren elçi ne kadar güçlü ve değerli olursa olsun eğer muhatap kendisini bu çağrıya kapatmış ise sonuç da olumsuz olacaktır.

İnsanı ilâhî vahyin çağrısını anlamaktan uzaklaştıran pek çok eylemden söz etmek mümkündür. Yaptığımız bu çalışma Kur'ân'ı anlamının önündeki en büyük engelin bizzat insanın kendisi olduğunu ortaya koymuştur. Zira nefsinin hevâ ve arzularına teslim olan, bencil ve mağrur kişiliklerin Kur'ân'ın anlam dünyasıyla buluşmasından söz edilemez. Bu insanların hakikatle buluşması da güçtür. Zihin dünyasında şirk, küfür, nifak gibi bozuk inançları barındıran ve bunların etkisiyle yaşantısını tanzim eden bir bireyin ilâhî vahyi anlaması mümkün değildir. Bu zihni engeller kişide var olduğu sürece Kur'ân'ın anlam kapıları ona açılmayacaktır. Söz konusu kimseler bu sebeple Allah'ın âyetlerinden mahrum kalacaklardır.

Sahip olduğu dünyevî menfaatler sebebiyle alabildiğine şımaran, gurur ve kibire kapılarak hevâsını kendisine ilah edinen, Allah'ın koyduğu sınırları çiğneyerek haddi aşan kimselerin Kur'ân'ı anlaması mümkün olmayacaktır. Kibir, inat, haset ve gurur gibi duygular, bireyin iç dünyasında hâkim bir konuma geldiğinde kişinin hakikate açılan tüm kapıları kapanır. Böyle bir kişinin ilâhî mesajı anlaması bütünüyle imkânsız hale gelir. Kur'ân'ı anlamak, onu insanlığa getiren son elçinin çağrısına ve tebliğ ettiği hakikatlere iman etmekle mümkündür. Ancak ona kin ve düşmanlık besleyenler, haset ve kibrin etkisiyle onu küçük görenler, ön yargılarının etkisinden sıyrılamayanlar, geçmiş atalarının yanlış davranışlarını bile isteye taklit ederek bundan vazgeçmeyenler, Kur'ân'ın getirdiği evrensel hakikatlerle buluşmayacaklardır. Çünkü kibir, haset, gurur gibi ahlâkî zaafı insanın tüm algı dünyasını ve değerlendirmelerini bozar. Bu durum onun Kur'ân'ı anlamasının önünde büyük bir engel teşkil eder.

İnsanın gönül dünyasını kirleten duygu ve düşüncelerden arınmak, Allah'ın yanında itibarını düşüren her türlü kötü ve çirkin eylemlerden uzak durmak, kalbini güzel duygu ve düşüncelerle, hayatını iyi ve yararlı davranışlarla donatmak, ancak akli ve diğer bilgi araçlarını doğru kullanmakla mümkündür.

İnsanın en temel özelliklerinden biri onun eğitim ve terbiyeye müsait bir yapıda olmasıdır. Zihni yönden terbiye edilmemiş bir kişi, doğruyu,

iyiyi, var oluş gayesini ve ilâhî vahyin mesajını anlayamaz. Bu nedenle insanın, zihnini ve kalbini kuşatan, idrak melekelerini meflûç eden duygu ve düşüncelerden kurtulabilmesi için irade ve ahlâk eğitimi zaruret arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Akpınar, Ali. “Kur’ân’a Göre Müslümanın Gönül Dünyası: Kalbin Eylemleri ve Sorumluluğu”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005): 107-121.

Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Bilgiz, Musa. “Kur’ân’ı Anlamaya Dair”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 611-655.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü’l-luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987.

Coşkun, İbrahim. *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, ts.

Cürçânî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü’t-Ta’rifât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y. 1403/1983.

Çağrıncı, Mustafa. “İnat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çağrıncı, Mustafa. “Taassup”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

Çınar, Aziz. *İnkâr Bahaneleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Demir, Şehmus. *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması: Batı’yla Münasebetin Kur’ân Yorumuna Yansımaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Demir, Şehmus. *Kur’ân’ın Temel Hedefi*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2016.

Denizer, Nurullah. “Kur’ân’da Dinî Şüphe”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017): 63-99.

Erbaş, Muammer. “Kur’ân ve Sünnet Işığında Dinî Tefekküre Dair Bazı Kavramların Tahlili”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (2018): 13-40.

Erbaş, Muammer. “Kur’ân’ın Mânâ Boyutu Işığında Kur’ân Okumanın Anlamı”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 7/1 (2007): 7-42.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzibu’l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mir’ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Meâni’l-Kur’ân*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*. trc. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.

Gökçe, Mehmet Cüneyt. “Tahkikî İman Arayışında Hz. İbrâhîm Örneği”. *Harran İlahiyat Dergisi* 44 (Aralık, 2020): 265-287.

Görgülü, Faruk. *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Güneş, Abdülbakî. *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*. Van: Ahenk, 2003.

Heyet. *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2015.

Heyet. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Heyet. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2017.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 1984.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.

Kapar, Mehmet Ali. “Mahzûm (Benî Mahzûm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/402-403. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Karagöz, İsmail. “Kur'an'da Cehalet Kavramı”. *Diyanet İlmi Dergi* 38/3 (2002): 173-190.

Karagöz, İsmail. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Karagöz, İsmail. “Kur'an'ı Anlama Faaliyetleri”. *Journal of Analytic Divinity* 5/1 (Nisan 2021), 11-43.

Karaman, Fatih. *Kur'an'a Göre İnsan İradesini Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Kaya, Remzi. *Kur'an'da Dostluk İlişkileri*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Köseoğlu, Bayram. *Kur'an-ı Kerîm'de İkna Yöntemleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Muhâsibî, Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed. *Fehmu'l-Kur'an ve Me'ânih*. thk. Hüseyin el-Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Öztürk, Mahmut. “İman-İnkâr Ekseninde Duyu Organlarının İşlev(sizliği)”. 3. *Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresi*. 52-57. B.y.: İksad Yayınevi, ts.

Öztürk, Mahmut. “Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar”. *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2021): 134-159.

Pazarbaşı, Erdoğan. “Toplumsal Değişimin Kur'ânî Çerçevesi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000): 381-401.

Pişgin, Yasin. “Kur'ân'da Kalbin Akledişi: İman”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013): 113-127.

Râğib el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. Kahire: Dârü's-Sahve, 1985.

Râğib el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dâru's-Şâmiyye, 1412.

Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Sinanoğlu, Mustafa. “Küfür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Soysaldı, Mehmet. *Kalbin Manevi Hastalıkları*. Ankara: Bizim Büro, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-kadir*. Dımaşk: y.y. 1414

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî. *Keşşâfî istulahâti'l-fünûn*. Dârülhilâfetilâliyye: İkdâm Matbaası, 1317.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 12 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yılmaz, M. Faik. “Kur'ân'da Cehalet Kavramı”. *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003): 181-198.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşeri, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi 't-tenzîl ve uyûni 'l-ekâvil fi vücûhi 't-te 'vil (metin-çeviri)*. ed. Murat Sülün. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

EL-HÜSEYİN B. EL-FADL EL-BECELÎ'NİN (Ö. 282/896) HAYATI, TEFSİRCİLİĞİ VE TEFSİR TARİHİNE ETKİSİ

AL-HUSAYN B. AL-FADL AL-BAJALÎ'S LIFE, TAFSİR PRACTICES AND HIS IMPACT ON THE HISTORY OF TAFSİR

Geliş Tarihi: 21.12.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

✉ ENES BÜYÜK

DOÇ. DR.

SAMSUN ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9619-9450

enesby_55@outlook.com

ÖZ

Nîsâbur bölgesinin önemli müfessirlerinden biri el-Hüseyin b. el-Fadl el-Beceli'dir (ö. 282/896). Bölgedeki tefsir çalışmalarına dikkate değer düzeyde kaynaklık etmekle birlikte Beceli'yi önemli kılan hususlardan biri onun, tefsir tarihinin sonraki dönemlerinde yerleşik hale gelen tefsir-te'vil ayrımını yapmış olmasıdır. Kendisinden nakledilen tefsir örnekleri Kur'an'ı baştan sona tefsir ettiğini göstermekle birlikte bu örnekler tanımladığı tefsir-te'vil ayrımına da uygundur. Makalede onun öncelikle biyografisi, tefsir-te'vil ayrımı ve ondan nakledilen örneklerden hareketle tefsir tarzı ve kendisinden sonra tefsir tarihine etkisi incelenmiştir. Bu çerçevede onun aslen Küfeli olduğu, Horasan valisi tarafından Nîsâbur'a getirildiği, ölümüne kadar orada tefsir ilmiyle meşgul olduğu anlaşılmıştır. Tefsirde dikkat çekici bir şekilde Kur'an'ı, rivayetleri ve dilbilgisini kaynak olarak kullanmış, ancak bunlar arasında ona göre nasıl bir deliller hiyerarşisi bulunduğu yeterince açık olmadığı belirtilmiştir. Önceki müfessirleri, rivayetleri ve râvileri tenkit ve tasdik ettiği, görüşler arasından tercihler yaptığı, ileri sürdüğü kendi görüşleriyle de tefsir tarihinde sonraki müfessirlere kaynaklık ettiği, kimi görüşleriyle tartışmalara neden olduğu bu makalede ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, el-Hüseyin b. el-Fadl, Nîsâbur, Tefsir-Te'vil, Delil.

ABSTRACT

One of the prominent commentators from the Nîshâpûr region is al-Bajalî (d. 282/896). Although he is a remarkable source of tafsîr studies in the region, one of the things that makes al-Bajalî important is that he made the distinction between tafsîr and ta'wîl. Although the tafsîr examples conveyed from him show that he interpreted the Qur'ân from beginning to end, these examples are also suitable for the tafsîr-ta'wîl distinction he defined. This article examines his biography, his distinction between tafsîr and ta'wîl and his style of tafsîr as well as his effect on the history of tafsîr after him. In this context, it is understood that he was originally from Kûfa, was brought to Nîshâpûr by the Governor of Khorâsân, and was engaged in the tafsîr there until his death. He used the Qur'ân, narrations and linguistics as a source in the tafsîr, but it was stated that the hierarchy of all the evidence between them was not clear enough. In this paper, it has been revealed that he criticizes and approves the previous commentators and narrators, makes choices among the views, and with his own opinions he puts forward, he is a source for later commentators in the history of tafsîr.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, al-Husayn b. al-Fadl, Nîshâpûr, Tafsîr-Ta'wîl, Evidence.

SUMMARY

al-Ḥusayn b. al-Faḍl al-Bajalī is one of the early commentators who were influential in the Nīshāpūr region. Although scholars stated that he was an authority in the field of tafsīr in his own time, they also informed that he was busy with the science of ḥadīth and narrated ḥadīth. He was originally from Kūfa and was brought to the region by the Khorāsān Governor of Caliph al-Ma'mūn (d. 218/833), 'Abdullāh b. Ṭāhīr (d. 230/844). Although there is information that al-Bajalī is a shī'ī scholar, this is most likely not true because some of the tafsīr examples transmitted from him do not agree with the shī'ī doctrines. However, his acceptance of ru'yatullāh (seeing Allāh in afterlife) shows that he is not a mu'tazilī scholar. Al-Bajalī, who lived for more than a hundred years, interpreted the Qur'ān from beginning to end, as it is clearly understood from the examples of tafsīr transmitted from him. However, it is not clear whether his views were conveyed through the book of tafsīr he wrote or the narration of his students. The fact that he is an authority in the field of ma'āni'l-Qur'ān in the sources suggests that he belongs to the tradition of philological tafsīr. Nevertheless, the examples of tafsīr show that he made multi-faceted tafsīr, in other words, he took into account the narrations and the Qur'ān itself as much as linguistics, made evaluations about the narrations and narrators from time to time, and opposed the shī'ī and mu'tazilī interpretations. These data make it possible to evaluate his tafsīr in a broader category - dirāyah (reason and various sciences-based) tafsīr- rather than philological exegesis. His tafsīr views are reported at the earliest and at most in the tafsīr of al-Tha'labī (d. 427/1035) and later in the tafsīr of Najm al-Dīn al-Nasafī (d. 537/1142). His views have been the source of many later commentaries through the tafsīrs of commentators such as al-Wāḥidī (d. 468/1076), al-Baqawī (d. 516/1122) and al-Nasafī, especially al-Tha'labī. In later sources, his tafsīr views are generally quoted as a different interpretation, but they were sometimes openly accepted, sometimes criticized, and sometimes caused considerable debates.

One of the things that makes al-Bajalî important in terms of the science of tafsîr is as follows: He separated the concepts of tafsîr and ta'wîl before al-Mâturîdî (d. 333/944) by stating that “tafsîr is based on riwāyah (ḥadīth, sīra, al-makkî-al-madanî, asbāb al-nuzūl) and ta'wîl is based on dirāyah (reason, linguistics and various sciences)”. These concepts became established with such a distinction later in the history of tafsîr. al-Bajalî's tafsîr examples also seem to be suitable for the tafsîr and ta'wîl activities that he distinguishes. However, al-Bajalî sometimes criticized or approved the previous commentators, narrations and narrators and sometimes he could choose one of the views during his tafsîr. His own tafsîr, consists of word explanations in one aspect and sentence level explanations in another aspect. One of the proofs he used while interpreting the verses and words is the text of the Qur'ān. He sometimes took into account the siyāq-sibāq of the verses (before and after a verse) and sometimes the whole of the Qur'ān. However, in both cases, he referred to the verses either for tafsîr, in other words, to determine and ascertain the intention or for istishhād (give evidence to). In tafsîr, he also took into account the narrations about the sunna, sīra, al-makkî-al-madanî and linguistics. When he was using the narrations for either tafsîr or istishhād, no example could be found that he referred to sunna for tafsîr (to determine the intention). The probable reason for this is that we do not have his entire tafsîr. It is not very clear what kind of hierarchy he follows among these evidences when al-Bajalî uses both the siyāq-sibāq, Qur'ān as a whole, narrations about the context and linguistics as a source. Although he said that the explanations from the Prophet should be prioritized over the interpretations based on dirāyah, it is understood from some examples that he prioritized the Qur'ān over the ḥadīth. In addition, his examples of tafsîr in the type of mushkil al-Qur'ān have been found out, he claimed that some verses were abrogated by accepting abrogation (naskh), and interpreted some verses according to the doctrines of ru'yatullāh (seeing Allāh in afterlife) and descent of Jesus, which he accepted.

GİRİŞ

Tefsir tarihine yönelik çalışmaların öne çıkan iki tür katkısı görünmektedir. Birincisi bu araştırmaların bize Kur’ân’ın tarihî süreçte nasıl anlaşılıp yorumlandığına, bu süreçte kimlerin etkili olduğuna dair bir tasavvur sunmasıdır. İkincisi ise doğrudan tefsir tarihindeki ilmî ve fikrî bağlantıların kurulmasını, böylece bilginin ve bilgiyi taşıyan literatürün izlerini sürmeyi, konumlarını daha sağlıklı belirlemeyi mümkün kılmasıdır. Nihayetinde bu da özel olarak Müslümanların genel olarak kültür/düşünce tarihçilerinin Kur’ân’ın anlamı, önemi ve etkisinin ne olduğu sorusuna bir açıdan cevap sunar. Buna matuf olarak makalede, Nîsâbur bölgesindeki tefsir hareketinin önemli simalarından olduğu anlaşılan Becelî ve tefsirciliği incelenmektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Nâdiye bint. İbrahim en-Nefîse tarafından *Akvâli’l-Hüseyn b. el-Fadl fi’t-Tefsîr* (Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Sû’ûd el-İslâmiyye, el-Mâcîstîr, 1426/2005) başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Tezin büyük bir kısmı müfessirin tefsirlerdeki görüşlerinin derlenmesinden ibarettir. Çalışmada, müfessirin diğer tefsirlerde olmayan bazı görüşlerinin nakledildiği, Necmeddin en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) tefsirinin incelenmediği anlaşılmıştır. Becelî’yi önemli kılan hususlardan biri olarak onun tefsir ve te’vil kavramlarına dair yaklaşımına da değinilmemiş ve değerlendirme yapılmamıştır. Tezin girişinde Becelî’nin tefsir yöntemi hakkında Kur’ân’ı Kur’ân’la, sünnet ve dille tefsir etmesi gibi bazı katkı sağlayıcı tespitler yapılmış olmakla birlikte makalede bu husus, tespit edilen veriler çerçevesinde daha etraflıca ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tezden farklı olarak ayrıca Becelî’nin mevcut tefsir birikimine ve önceki müfessirlerin görüşlerine dair tavrının, tefsir tarihindeki etkisinin ve görüşlerini nakleden temel tefsir kaynaklarının tespit edilmesi hedeflenmektedir.

1. el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Biyografi kaynakları tarandığında el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî’nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında çok fazla bilgi

bulunmadığı anlaşılmaktadır. Onun hakkında bilgi veren sonraki kaynaklar ise Zehebî'nin (ö. 748/1348) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) aktardıklarını zikretmekte, her ikisi de ona dair bilgileri Hâkim en-Nîsâbüri'den (ö. 405/1014) nakletmektedir. Hâkim en-Nîsâbüri muhtemelen, Becelî hakkında, bilindiği kadarıyla günümüze ulaşmayan *Târihu Nîsâbüri* adlı kitabında bilgi vermektedir. Nitekim Nîsâbüri'nin bu kitapta şehre şu ya da bu amaçla gelen, burada ilmî faaliyetlerde bulunan ve vefat eden sahâbe, tâbiîn başta olmak üzere, ders aldığı hocalarının yanı sıra İslâm büyükleri ve âlimleri hakkında kronolojik olarak bilgi verdiği ifade edilmektedir.¹ Zehebî ve onun *Mîzânü'l-İ'tidâl*'ini ihtisar edip ikmal eden İbn Hacer anlaşıldığı kadarıyla Nîsâbüri'den Becelî hakkında kısmî aktarımlarda bulunur. Onların aktarımlarından hareketle Nîsâbüri'nin Becelî hakkında daha fazla bilgi verdiği söylenebilir. Zira Nîsâbüri, Becelî hakkında bilgi verirken Zehebî onun Becelî tarafından nakledilen kimi hadisleri de zikrettiğini, İbn Hacer ise Becelî'nin tefsirle ilgili önemli görüşlerine de örnekler verdiğini söyler,² ancak Zehebî ve İbn Hacer bu bilgileri ve örnekleri bütünüyle zikretmez.

Bcelî'nin künyesi Ebû Ali olup tam adı el-Hüseyn b. el-Fadl b. Umeyr b. Kâsım b. Keysân el-Bcelî el-Kûfi en-Nîsâbüri olarak zikredilir.³ Ancak onun görüşlerine atıf yapan tefsir kaynaklarında isminin yazımında tam bir tutarlılık yoktur. Nadiren Ebû Ali el-Bcelî şeklinde anılmakla birlikte isminin el-Hasan b. el-Fudayl, el-Hasan b. Fadl, el-Hüseyn b. el-Fadl ve el-Hasan b. el-Fadl şeklinde yazıldığı müşahede edilmektedir.⁴ Karışıklık

¹ M. Yaşar Kandemir, "Hâkim en-Nîsâbüri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/192.

² Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd-Ali Ebû Zeyd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 13/416; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdulfettah Ebû Guddê (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 3/202.

³ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13/414; Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Muhammed es-Sa'îd el-Besyûni Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/406.

⁴ Örnekler için bk. Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 1/90, 116, 119, 176; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü'l-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Daru Tayyine, 1409), 2/203; 3/34, 147; Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, thk. Nuvre bint Abdullah b. Abdülaziz el-Versân (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), 23/327; Abdülhak b. Gâlib b. Atyyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/311, 552, 571; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi'l-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404), 1/383; 2/339; İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 5/547; 10/514, 533; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İl-

daha çok el-Hüseyin ve el-Hasan şeklindeki yazımda görülmektedir. Bu ya müstensihlerin hatasından kaynaklanmakta ya da bunun nedeni müfessirin isminin Hasan mı Hüseyin mi olduğuna dair gerçekten bir belirsizliğin bulunmasıdır. Müfessir hakkında bilgi veren kaynaklar çok yetersiz olduğundan bu belirsizliğin kesin olarak giderilmesi mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte müfessire atıflar en fazla el-Hüseyin b. el-Fadl şeklinde olup, Zehebî de ismini bu şekilde kaydetmektedir. Buna göre el-Hasan değil de el-Hüseyin isminin daha doğru olduğu söylenebilir.

Hicrî 180'den önce doğduğu ifade edilen Becelî aslen Kûfeli olup daha sonra Nîsâbur'a taşınmıştır. Nîsâbur'a taşınmasında Abbâsî valisi Abdullah b. Tâhir (ö. 230/844) etkili olmuştur. Nakledildiğine göre Abbâsî halifesi Me'mûn Abdullah b. Tâhir'i⁵ Horasan'a -ki Nîsâbur, Horasan'ın en büyük şehirlerinden biridir- vali olarak tayin ettiğinde Abdullah b. Tâhir yanında bazı âlimleri de götürmek için halifeden izin istemiştir. Onun götürmek için izin aldığı kişiler arasında Becelî de bulunmaktadır. Halifenin izniyle Abdullah b. Tâhir'in hicrî 217 yılında onu Nîsâbur'a götürdüğü, kendisine orada bir ev satın aldığı, onun da bu evde ölünceye kadar insanlara ders ve fetva verdiği ifade edilir.⁶ Abdullah b. Tâhir'in onun ilmine itibar ettiğine, Kur'an'a dair kafasına takılan hususları zaman zaman Becelî'ye sorduğuna ve onun da cevaplar verdiğiğine dair tefsir örnekleri mevcuttur.⁷

Zehebî, Becelî'yi öncelikle müfessir olarak nitelendirir. Daha sonra çeşitli ilimlerde mahir olduğunu, ayrıca dilbilimci (lügavî) ve muhaddis olduğunu, Kur'an'ın manaları konusunda zamanında otorite kabul edildiğini söyler. Dil konusunda çok fasih olduğu ifade edilen Becelî'nin tefsir alanındaki maharetine dikkat çekmek için hakkında bazı mübalağalı övgülere yer verilmiştir. Öyle ki onun Kur'an'ın manaları konusunda sahip olduğu bilginin Allah'tan aldığı ilhama dayandığı, bu bilgileri araştırarak öğrenme safhasını çoktan aştığı belirtilir.⁸

Tefsirci ve dilbilimci yönü hakkında daha fazla detay verilmeyen Becelî'nin muhaddis olduğu, az da olsa batıl ve münker rivayetler naklettiği

miyye, 1993), 1/566; 2/437; 5/122; Ali Hüseyin el-Bevvâb, "Mukaddime", *el-Emsâ-lü'l-kâmine fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992), 13-14.

⁵ Abdullah b. Tâhir, Nîsâbur'da Tâhirî hânedânının en kudretli temsilcisi olarak gösterilmektedir. Horasan'a vali tayin edilince kardeşi ve babasının aksine idare merkezi olarak kendisine Nîsâbur'u seçmiştir. Onun buraya yerleşmesiyle Nîsâbur'un tekrar güçlü ve güzide bir şehir olmaya başladığı ifade edilir. Detay için bk. İsmail Pırlanta, *Fetihten Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010), 226-227.

⁶ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13/414-415; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 3/201.

⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/197; 9/154.

⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13/414-415; Zehebî, *el-'İber fi haberi men gaber*, 1/406.

zikredilir.⁹ İbn Hacer, Becelî hakkında olumsuz bir söz söylenmediğini, ancak Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin onun tercümesinden bahsederken kendisinden birkaç münker rivayet naklettiğini ifade eder. İbn Hacer bu rivayetlerin hiçbirisinin Becelî hakkında şüphe uyandıracak düzeyde münker olmadığını, o rivayetlerin münkerliğinin Becelî'nin onları naklettiği râvilerden kaynaklandığını, münker rivayet nakleden her râvi zayıf râvi olarak nitelenirse o zaman hiçbir muhaddisin, özellikle muksirûnun zayıf olarak nitelenmekten aklanamayacağını dile getirir.¹⁰ Zehebî, onun hadis hocaları arasında Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), Abdullah b. Bekr es-Sehmî (ö. 208/823), el-Hasan b. Kuteybe el-Medâinî (ö. ?), Şebâbe b. Sevvâr (ö. 206/821), Ebü'n-Nadr Hâşim b. el- Kâsım (ö. 207/822), Hevze b. Halife (ö. 216/831) ve İsmâil b. Ebân (ö. 216/831) gibi isimleri sayar. Becelî kendisinden sonra talebeler yetiştirmiş, talebeleri ondan hadis rivayet etmişlerdir. Zehebî bunlar arasında Ebü't-Tayyib Muhammed b. Abdullah b. el-Mübârek (ö. 254/868'ten sonra), Muhammed b. Sâlih b. Hâni' (ö. 340/951), Muhammed b. el-Kâsım el-Atekî (ö. 344/955), Muhammed b. Ali el-Adl, Amr b. Muhammed b. Mansûr (ö. 343/954), Ahmed b. Şuayb (ö. ?), Muhammed b. Yakub İbnü'l-Ahram (ö. 344/955) gibi isimleri zikreder.¹¹

Becelî'nin ibadet ehli biri olduğundan da bahsedilir. Gece ve gündüz altı yüz rekât namaz kıldığı, “Zayıflığım ve yaşlılığım olmasaydı gündüzleri de yemez, oruç tutardım” dediği rivayet edilir.¹²

Âdil Nüveyhiz, Becelî'nin İmâmiyye Şîasının önde gelen fakihlerinden olduğuna dair bir bilgi paylaşır.¹³ Diğer kaynaklarda tespit edemediğimiz bu bilgi tartışma götürür niteliktedir. Kuruluşundan belli bir dönem sonra Abbâsîlerin, Şîa'ya karşı baskı ve takip politikası izlediği dikkate alındığında Becelî'nin Şîi olması ve Abbâsî valisi tarafından himaye edilmesi mümkün görülmeyebilir. Ayrıca Abdullah b. Tâhir'i vali olarak tayin eden Halife Me'mun'un döneminde ciddi bir Şîi ayaklanması patlak vermiş, İbn Tabâtabâ (ö. 199/815) imam ilan edilmiş ve bu hareket ülkenin büyük bir bölümünü etkisi altına almıştır. Fakat bu tür Şîi hareketleri bastırmak için Me'mun'un, sekizinci imam kabul edilen Ali er-Rızâ'yı (ö. 203/819) vâliya tayin etmesi, kızıyla Ali er-Rızâ'nın oğlunu evlendirmesi, dahası Hz. Ali'nin diğer sahâbîlerden faziletli olduğunu ilan etmesi gibi başarısızlıkla sonuçlanan önlemleri¹⁴ Şîi âlimlere yönelik ılımlı politika takip ettiğini de

⁹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13/416.

¹⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 3/201-202.

¹¹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13/414.

¹² Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13/415.

¹³ Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn* (Beyrût: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, 1988), 1/157.

¹⁴ Cemil Hakyemez, “Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2007), 332-333.

akla getirebilir. Becelî'nin Şîî olmadığını düşündüren daha önemli veri ise onun “إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ” (et-Tevbe 2/40) âyeti bağlamındaki yorumudur. O, “Ebû Bekir’in Resûlullah’ın arkadaşı (sâhib) olmadığını iddia eden kişi, Kur’ân’ın nassını inkâr ettiği için kâfir olur. Diğer sahâbileri inkâr ederse bidat ehli olup kâfir sayılmaz.”¹⁵ demektedir. Bu açıklamaya göre Becelî kesin olarak âyette geçen yekûlu fiilinin öznesinin Hz. Peygamber olduğunu, sâhib kelimesiyle de Hz. Ebû Bekir’in, bu kelimenin sonundaki hû zamiriyle de yine Hz. Peygamber’in kastedildiğini düşünmektedir.

Bazı Şîî âlim ve müfessirler ise mağarada Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Cebrâil olmak üzere üç kişi olduğunu ileri sürer. Hz. Peygamber mağaraya girince geride bıraktığı özellikle Hz. Ali’yi düşünür ve üzülür. Cebrâil ise ona “*Üzülme Allah bizimle beraberdir*” der. Bu durumda sâniye’s-neyni iz humâ ifadesiyle kastedilenlerden biri Cebrâil, diğeri Hz. Peygamber’dir. Yine yekûlu fiilinin öznesi Cebrâil olurken sâhib kelimesiyle de Hz. Peygamber kastedilir. Cebrâil onu teselli edince ve bu arada Hz. Peygamber’e üzüldüğü kişilerin durumu gösterilince ona bir rahatlama gelmiştir. Âyetin devamındaki sekînetehû aleyhi ifadesindeki ikinci zamirle de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber’e sekînet inmiştir. Neticede kimi Şîî müfessir ve âlimlere göre burada Hz. Ebû Bekir’in faziletine dair bir durum söz konusu değildir.¹⁶ Sunulan örnekte Becelî’nin mezkûr Şîî yoruma muhalefet etmesi, daha da önemlisi kendi açıkladığı tarzda âyetin anlaşılmasının kişiyi küfre düşürdüğünü söylemesi, onun Şîî bir âlim olmadığını güçlendirmektedir.

Necmeddin en-Nesefî’nin naklettiğine göre Becelî rüyasında Hz. Peygamber’i görmüş ve ona “Ey Ebû Ali! Sen yüz otuz sene yaşayacaksın” demiştir. Bu bilgiyi aktaran râvinin ifadesine göre Becelî yüz otuz sene yaşamıştır.¹⁷ Becelî’nin çok uzun yaşadığı (İbnü’l-mi’e) anlaşılacakla birlikte Zehebî onun 104 yaşında hicrî 282 yılının Şaban ayında Nisâbur’da vefat ettiğini, cenazesine büyük bir kalabalığın iştirak ettiğini, cenaze namazını Muhammed b. en-Nadr el-Cârûdî’nin (ö. 291/904) kıldırıldığını, cenazesinin el-Hüseyn b. Muâz kabristanlığına defnedildiğini, kabrinin ziyaret edilen meşhur bir yer olduğunu kaydeder.¹⁸

Becelî’nin hayatından bahseden kaynaklarda onun herhangi bir kitabından bahsedilmez. Ancak Kur’ân’ın gizli meselleri (el-emsâlü’l-kâ-

¹⁵ Begavî, *Me’âlimu’l-tenzil*, 4/49.

¹⁶ es-Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Lecne mine’l-muhakkikîn (Beyrût: Müessesetü’l-A’lemî, 2006), 3/422-424.

¹⁷ Nesefî, *et-Teysîr fî’l-tenzil*, 1/14.

¹⁸ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 13/415-416.

mine) konusunda ona nispet edilen bir kitap neşredilmiştir.¹⁹ Becelî'ye Kur'ân'ın gizli meselleri hakkında sorular sorulmuş o da bunlara cevaplar vermiştir.²⁰ Bu bilgilerin rivayet yoluyla kendisinden aktarıldığı Becelî'nin, bunları bizatihi yazmadığı ya da imla ettirmediği anlaşılmaktadır. Bu konudaki görüşleri Ebû'l-Kâsım İbn Habîb ve Ebû İshâk İbrahim b. Mudârib gibi âlimler tarafından nakledilmiş ve sonradan yazıya geçmiş görünmektedir. Nitekim Sa'lebî (ö. 427/1035) benzer konuda el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan (bu kişi İbn Habîb olmalı)→İbrahim b. Mudârib b. İbrahim→babası→el-Hüseyn b. el-Fazl isnadıyla Becelî'nin bir görüşünü aktarır.²¹

Becelî'nin Kur'ân'ın manaları (ya da meâni'l-Kur'ân) konusunda önde gelen bir müfessir (otorite) olduğu belirtilmişti. Öncelikle dikkat çekmek gerekirse burada zikredilen “meâni'l-Kur'ân” terkinin, onun tefsirinin türü ve mahiyeti hakkında bilgi verdiği düşünülebilir. Diğer bir ifadeyle tefsirin filolojik bir içeriğe sahip olduğu, Becelî'nin de Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Ahfeş (ö. 215/830 [?]) gibi dilbilim yönüyle öne çıkan bir müfessir olduğu söylenebilir. Bu husus, müfessirin tefsir görüşleri incelendikten sonra daha açıklık kazanabilir. Bununla birlikte kaynaklarda onun tefsir yazdığından ya da bir tefsiri olduğundan bahsedilmez. Fakat tefsir görüşleri bağlamında tefsir eserlerinde Kur'ân'ın başından sonuna kadar sistematik olarak ona yapılan atıflar müstakil bir tefsiri bulunduğunu düşündürmektedir.

Onun tefsir görüşlerine doğrudan en fazla Sa'lebî, Vâhidî (ö. 468/1076), Begavî (ö. 516/1122) ve Necmeddin en Nesefî yer verir.²² Dikkat edilirse bu müfessirlerin hepsi de Nisâbur tefsir birikimine sahip ve o bölge tefsirlerinin bir halkasını temsil etmektedir. Bu sebeple Nisâbur'da tefsir alanında

¹⁹ el-Hüseyn b. el-Fadl, *el-Emsâlû'l-kâmine fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992).

²⁰ el-Emsâlû'l-kâmine (gizli meseller) meselin bir türü olarak görülür. Örneğin “Demir demirle iflah olur (Dinsizin hakkında imansız gelir)” sözü, “*Kötülüğün cezası benzeri bir kötülüktür*” âyetine yakın bulunur. Diğer bir ifadeyle bu âyetin mezkûr söze benzediği düşünülerek gizli bir mesel içerdiği kabul edilir. Bu tarz mesellerin Kur'ân'da da bulunduğu düşünülmüş, bunları göstermeye yönelik bazı âlimler eserler yazarak bir literatür oluşturmuştur. Bk. Bevvâb, “Mukaddime”, 9-10.

²¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-bevân*, 4/296.

²² Kuşeyrî de *et-Teyşir* adlı tefsirinde Becelî'den görüş aktarır. Anlaşıldığı kadarıyla onun tefsirinin de kaynaklarında biri Becelî'dir. Ancak tefsirin küçük bir kısmı tahkik edildiğinden dolayı mevcut nüsha, bu makale için birkaç yer dışında yeterli veri taşımamaktadır. Bu tefsirin Kuşeyrî'ye nispeti konusunda değerlendirmeler için bk. Yahyâ Muhammed Zemzemî, “el-Mukaddime”, *et-Teyşir fî 'ilmi't-tefsir*, thk. Yahyâ Muhammed Zemzemî (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2006), 75, 159-165. Daha sonraki diğer müfessirler de Becelî'nin görüşlerini aktarmakla birlikte onların ise kaynakları özellikle Sa'lebî, Begavî ve Vâhidî'dir. Bu hususa makalenin son kısmında temas edilecektir.

otorite olduğu belirtilen Becelî'nin onlara kaynaklık yapmış olması daha anlaşılır olmakla birlikte onların Becelî'nin tefsir görüşlerine nasıl ulaştıkları belirsizdir. Becelî'nin tefsire dair görüşleri, gizli meseller konusunda kendisinden aktarılan görüşlerde olduğu gibi rivayet yoluyla nakledilmiş ve sonrakiler bu yolla onlara ulaşmış olabilir. Onun görüşlerinin aktarımında Sa'lebî'nin de hocaları olan bazı müfessirlerin etkili rol oynaması mümkündür.

Vâhidî, Begavî ve Nesefî'nin dışında Sa'lebî Becelî'nin birkaç görüşünü isnatlı bir şekilde zikreder. Örneğin bir yerde el-Üstâd(z) Ebû'l-Kayyim b. Cündüb→Ebû İshak İbrahim b. Mudârib b. İbrahim→el-Hüseyin b. el-Fadl isnadıyla Becelî'nin görüşüne yer verir.²³ Buradaki bilginin son râvisinin, üstâd(z) ifadesinden Sa'lebî'nin hocası olduğu anlaşılmaktadır. Yine Sa'lebî iki yerde isnat vermeden Süile el-Hüseyin b. el-Fadl ve hukiye ani'l-Hüseyin b. el-Fadl diyerek onun görüşüne yer verir.²⁴ Diğer bir örnekte ise Sa'lebî, Becelî'nin görüşünü "Ebû'l-Kâsım b. Habîb→Ebû Bekir b. Abdûs²⁵→el-Hüseyin b. el-Fadl"²⁶ isnadıyla alıntılar. İsnattaki her iki ismi de Sa'lebî mukaddimedede tefsir dinlediği hocaları arasında zikreder.²⁷ Buna göre Becelî'nin görüşleri konusunda Sa'lebî'nin kaynakları hocaları olabilir.

Ebû Bekir b. Abdûs (ö. 338/949) kaynaklarda Nisâburlu meşhur bir vâiz, kârî ve müfessir olarak tanıtılmakta, ancak herhangi bir tefsir yazdığından bahsedilmemektedir.²⁸ Ebû'l-Kâsım b. Habîb (ö. 406/1016) de Nisâburlu vâiz ve müfessir olarak zikredilmekte, döneminin tefsir alanında otoritesi olduğu ve meşhur bir tefsir kaleme aldığı belirtilmektedir.²⁹ Sa'lebî onun tefsirini birçok defa dinlediğini bizzat ifade etmekle birlikte, Sa'lebî'nin onun en gözde öğrencilerinden olduğu zikredilmektedir.³⁰ Nitekim Sa'lebî tefsirde ondan alıntı yaparken onu zaman zaman üstadım veya şeyhim şeklinde niteler.³¹

²³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/60.

²⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/243; 8/104.

²⁵ Sa'lebî tefsirinin her iki neşrinde de Ebû Bekir b. el-Ahdeş ve Ebû Bekir İbn Abdûş şeklinde sehven yazılmıştır. Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/93; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 11/441. Doğrusu Ebû Bekir b. Abdûs olmalıdır. Ayrıca Sa'lebî mukaddimedede tefsir dinlediği hocaları arasında onu Ebû Bekir b. Abdûs olarak zikreder. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî, 2/136. Ayrıca bk. Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 569.

²⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî, 11/441.

²⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî, 2/136, 138.

²⁸ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 569.

²⁹ Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 1/144.

³⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî, 2/138; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/145.

³¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/62, 248; 9/25; 10/189.

Ebû Bekir b. Abdûs'un yazılı bir tefsiri olmasa bile şifahen yaptığı tefsir derslerinde Becelî'nin görüşlerine ne kadar yer verdiği, Sa'lebî'nin bu bilgilerin ne kadarını ondan dinleyip dinlemediği çok açık değildir. Ancak Sa'lebî isnada önem verdiği için dolayı bu bilgileri ondan almışsa, bunları isnatlı bir şekilde ya tefsirin içerisinde ya da mukaddimede beyan etmesi beklenirdi. Bununla birlikte Sa'lebî onun tefsirinden Bakara Süresinin bir kısmını imlâ edebildiğini söyler.³² Hâlbuki Sa'lebî tefsirin sonuna kadar Becelî'nin görüşlerini aktarır. Öte yandan Becelî'nin görüşleri konusunda Sa'lebî'nin daha muhtemel kaynağı olarak Ebü'l-Kâsım b. Habîb görülebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebü'l-Kâsım b. Habîb'in tefsiri tam olarak günümüze ulaşmamıştır.³³ Tefsir boyunca Sa'lebî, hocasından yaptığı diğer nakilleri semi'tu diyerek isnatlı bir şekilde aktarır.³⁴ Buna göre Becelî'nin görüşlerinin kaynağının hocası olması durumunda bu bilgileri hocasının da bulunduğu isnat zinciriyle birlikte aktarması beklenirdi. Ancak Sa'lebî hemen hemen her yerde Becelî'nin görüşlerine kâle diyerek yer verir. Becelî'nin görüşlerini Vâhidî, Begavî ve Nesefî de kâle lafzıyla doğrudan ona nispetle aktarırlar.

Ortak kültür havzasından beslenen Sa'lebî, Vâhidî, Begavî ve Necmeddin en-Nesefî gibi müfessirler, ayrıca tefsirlerinde birbirlerinden farklı olarak Becelî'den çeşitli âyetler bağlamında görüşler naklederler.³⁵ Bu müfessirlerin Becelî'den, birbirlerinde bulunmayan görüşler nakledebilmeleri her birinin Becelî'nin tefsir nüshasına sahip olduğunu akla getirmektedir. Diğer bir ihtimal olarak Becelî'nin görüşlerini, günümüze ulaşmayan (ya da ulaştığı bilinmeyen) ortak bir tefsir kaynağı üzerinden ya da farklı kaynaklardan temin etmeleri de mümkündür. Bu durumda onların ara kaynağın/kaynakların icazetine sahip olduğu varsayılabilir ve oradaki bilgileri isnatsız bir şekilde doğrudan görüş sahibine nispetle aktarıyor olabilirler. Becelî'nin görüşlerinin bizatihi yazdığı veya imla ettirdiği tefsiri vasıtasıyla mı yoksa arada bulunan başka tefsirlerin/müfessirlerin rivayeti vasıtasıyla mı aktarıldığı çok açık olmamakla birlikte Becelî'nin baştan sona

³² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî, 2/136.

³³ İbn Habîb'e Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Orhan Gazi, nr. 131, 235 varak) yazma halde eksik bir tefsir nispet edilmektedir. Bk. Mehmet Ali Sarı, "İbn Habîb en-Nisâbüri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/510. Tefsir incelediğinde tefsirin Vâhidî'nin el-Vasî'ti olduğu anlaşılmaktadır. Eserin İbn Habîb'e nispeti hatalıdır. Medine İslâm Üniversitesi, Yazma Eserler bölümünde (nr. 8709) İbn Habîb'e nispet edilen Enfâl Süresinden Zuhruf Süresine kadar bir tefsir görünmektedir. Ancak esere ulaşma imkânımız olmadı.

³⁴ Örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/228; 2/257; 3/62, 79, 248, 273; 4/154, 236, 368; 5/209; 6/298.

³⁵ Bazı örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/101; Kuşeyrî, *et-Teysîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 423, 449, 509; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 2/381, 558; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 4/49; Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/14, 55, 122-123.

tefsir yaptığı kaynaklardaki örneklerden belirgin bir şekilde anlaşılacaktır. Zira başta Sa‘lebî olmak üzere Vâhidî, Nesefî ve Begavî, Fâtiha’dan Nâs’a kadar çeşitli âyetler bağlamında Becelî’nin görüşlerine yer verir. Bu durum onun baştan sona tefsir yaptığını gösterir. Özellikle Sa‘lebî, Vâhidî ve Begavî’nin, çeşitli görüşleri hangi kaynaktan almışsa isnadını zikrettikleri dikkate alındığında, Becelî’nin neredeyse tüm görüşlerini ise isnatsız bir şekilde kâle lafzıyla aktarmaları onun bir tefsir nüshasını doğrudan kullandıklarını akla getirmektedir.

2. Becelî’nin Kur’ân Tasavvuru ve Tefsir-Te’vil Ayrımı

Her müfessirin Kur’ân tasavvuru tefsir tasavvurunu ve usulünü belirler. Ancak hayatına dair bilgilerde olduğu gibi Becelî’nin Kur’ân tasavvuruna dair de yeterince elde veri yoktur. Yine de onun Kur’ân hakkında ne düşündüğünü çıkarsamaya imkân veren bazı açıklamalarıyla karşılaşılacaktır. Becelî, Kur’ân’ın kolaylaştırıldığını düşünür. Ona göre Allah Kur’ân’ı(n hükümlerini) kolaylaştırarak kullarına lütfkar davranmıştır. Bu sebeple Allah, ona kulak vermeyen ve ittiba etmeyenlerden bunun hesabını soracaktır.³⁶

Kur’ân’ın korunmuşluğu hususunda ise Becelî’ye göre Allah, Ehl-i kitaptan kendi kutsal kitaplarını korumalarını istemiştir. Fakat onlar, kitaplarını değiştirmişlerdir. Bu sebeple Hicr Sûresi 9. âyette de belirtildiği üzere Allah, Kur’ân’ın tahriften korunmasını bizzat üzerine almıştır. Becelî bu hususu şöyle izah eder:

Yahudiler Tevrat’ı tahrif edince Allah İncil’i indirmiş ve Hıristiyanlara Yahudilerin Tevrat’ı tahrif ettiğini bildirmiştir. İncil’den sonra da Kur’ân’ı indirmiş ve Müslümanlara Hıristiyanların İncil’i tahrif ettiklerini anlatmıştır. Kur’ân’dan sonra da ne başka bir kitap, Resûlullah’tan sonra da ne başka bir peygamber gelmiştir. Eğer Kur’ân da (diğer kitaplar gibi) tahrif edilsedi Allah yeni kitap göndereceği kimselere bunu anlatırdı. (Ama böyle olmamıştır.) Çünkü Allah, Kur’ân’ın doğru yola ulaştırıcı bir rehber olarak kalması için onun muhafazasını kendisi üstlenmiştir.³⁷

Becelî’ye göre Kur’ân belâgat ehlini susturan, benzeri getirilemeyen ve diğer insanlara karşı onun ilâhiliğine delil olan i‘câza sahiptir. Nitekim o, “وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ” (Hûd 11/17) âyetindeki şâhidi, Kur’ân’ın sahip olduğu i‘câz olarak açıklar. Ancak ona göre i‘câzın Kur’ân’ın hangi özelliğinden kaynaklandığı çok açık değildir. Ondan nakledilen bir açıklamaya göre Kur’ân’ın i‘câzı, lafızlarının sahip olduğu anlam içeriğinden kaynaklanır.³⁸ Diğer bir açıklamaya göre ise onun i‘câzı (ya da i‘câz yönlerinden

³⁶ Nesefî, *et-Teysîr fi’l-tefsîr*, 13/228; 15/467, 504.

³⁷ Nesefî, *et-Teysîr fi’l-tefsîr*, 5/400.

³⁸ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 11/372.

biri) az lafızla çok anlam ifade etmesinde ortaya çıkar.³⁹ İlk açıklamadan Kur'ân lafızlarının güçlü bir anlam içeriğine sahip olduğu, ikincisinden ise Kur'ân'ın az lafızla çok anlamlar ihtiva eden veciz bir söz olduğu anlaşılabilir. Yine Becelî'nin, her ne kadar mübalağa içerse de şöyle dediği nakledilir: “Allah Teâlâ'nın kitabını başından sonuna yirmi sekiz bin kez tefekkür ederek ve üzerinde düşünerek okudum. Her bir okuyuşumda yeni bir tür ilim buldum.”⁴⁰ Ondak nakledilen bu bilgilerden Becelî'nin Kur'ân'ın anlamlarının geniş olduğunu ve bunun da Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birini oluşturduğunu düşündüğü sonucuna varılabilir. Bu husus yine ondan nakledilen özellikle te'vil kavramına yönelik açıklamalarıyla da doğrudan ilgili görünmektedir.

Kaynaklarda Becelî'nin tefsir ve te'vili birbirinden ayırttığına dair bilgiler nakledilmektedir. Örneğin Kuşeyrî (ö. 465/1072) her iki kavramın farkına dair Becelî'nin “Tefsir rivayetle, te'vil dirayetle ilişkilidir.” şeklindeki görüşünü aktarır.⁴¹ Daha sonraki bir kaynak olarak Şehristânî (ö. 548/1153) tefsir mukaddimesinde bazı âlimlerin, te'vilin aklın dirayetiyle gerçekleşen bir şey olduğunu söylediklerini naklettikten sonra, bu sebeple Becelî'nin te'vil hakkında şöyle dediğini aktarır: “Te'vil âyetteki lafzı, öncesine ve sonrasına uygun düşecek şekilde muhtemel manasına sarf etmektedir.”⁴² Başka tefsirlerde Şehristânî'nin aktarımını destekleyen açıklamalar da bulunmaktadır. Necmeddin en-Nesefî'nin aktarımına göre İsrâiloğulları'nın Tevrat'a bağlı kalmaları hususunda Hz. Musa'ya yönelik “وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَاأَخْدُوا بِأَحْسَنِهَا” (el-A'râf 7/145) hitabındaki ve Kur'ân'ın söz konusu edildiği “فَيَبْتَغُونَ أَحْسَنَهُ” (ez-Zümer 39/18) âyetindeki ahsen kelimesini Becelî “iki veya üç anlama sahip kelimelerin anlamını doğruya en yakın olan anlama hamletmek” şeklinde açıklar.⁴³ Becelî'nin çeşitli âyetlerin yorumu bağlamında te'vil kelimesini kullandığı görülmekle birlikte tefsir ve te'vil kelimelerini birlikte zikrettiği örnekler de mevcuttur. Mesela Sa'lebî “لَا يَمْسُهُ” (el-Vâkıa 56/79) âyeti bağlamında sahâbeden itibaren farklı kanaatleri aktardıktan sonra Becelî'nin burayı şöyle açıkladığını söyler: “Onun tefsirini ve te'vilini ancak Allah'ın şirk ve nifaktan kendilerini te-

³⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/162.

⁴⁰ Nesefî, *et-Teyisîr fi'l-tefsîr*, 1/14.

⁴¹ Kuşeyrî, *et-Teyisîr fi'l-ilmî'l-tefsîr*, 172. Ayrıca bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kahire: Daru'l-hadis, 2006), 417.

⁴² Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihi'l-ibrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, 2008), 1/47.

⁴³ Nesefî, *et-Teyisîr fi'l-tefsîr*, 6/514.

mizlediği kişiler bilir.”⁴⁴ Onun te’vil kelimesini müstakil olarak kullandığı da vakidir.⁴⁵

Bu açıklamalar Becelî’nin tefsir ve te’vil kavramlarını ayırttığını göstermektedir. Ona göre tefsirin rivayete ya da habere taalluk etmesi, tefsir alanının kişinin kendi aklıyla ya da araştırmasıyla manasını bilemeyeceği hususlarla ilgili olmalıdır. Zira müfessirin kendi çabasıyla bileceği bir husus olsaydı haberlere bakmasına gerek kalmazdı. Te’vilin dirayetle ilgili olması ise yukarıdaki verilerden hareket edersek üç hususla ilgili görünmektedir. İlk olarak te’vilin söz konusu olduğu yerlerde birden fazla anlam ihtimali söz konusudur. İkinci olarak müfessir anlamlardan birini tercih ederken onun siyak ve sibaka uygunluğuna bakar. Ancak bu te’vilde dikkate alınacak yegâne kural değildir. Zira yukarıda ahsen lafzı bağlamındaki Becelî’nin yorumu hatırlanırsa müfessir en uygun anlamı tercih etmelidir. En uygun anlamın tercihi, tercih esnasında farklı yorum süreçlerinin işlenmesini gerektirir. Örneğin konuyla ilgili başka âyetlerdeki açıklamalar, rivayetler arasından tercihe imkân sağlayan bilgiler ya da Arapçada dilsel kullanımlar varsa bunların her birinin desteklediği anlam dikkate alınır ve aralarından en uygunu tercih edilir. Bu açıklamaları teyit edecek düzeyde Becelî’nin yorum örnekleri mevcuttur, ileride bu hususa tekrar temas edilecektir. Üçüncü olarak Becelî’nin hem ahsen lafzına dair açıklaması hem de Kur’ân’ın i’câzı ve çok anlamlılığıyla ilgili görüşleri dikkate alınır müfessirlerin her biri o zengin anlam delaletlerini kendi istidatları ölçüsünde te’ville ortaya koyabilirler. Te’vilin ilişkili olduğu her üç husus da açıkça dirayete taalluk etmekte, müfessirin tespit edebileceği durumlarla ilişkili görünmektedir.

Peki, erken dönemin bir müfessiri olması hasebiyle onun tefsir ve te’vil kavramına yönelik bu şekildeki ayırım ilk defa ona mı aittir ya da bu ayırımı başkası da yapmış olabilir mi? Tespit edebildiğimiz kadarıyla benzer açıklamaları başka âlimlerin de yaptığı görünmektedir. Örneğin “وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبٍ” (Meryem 19/52) âyetinde geçen eymen kelimesinin anlamı konusunda Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) şöyle der: “Bunun ne olduğu ancak haberle bilinebilir. Onunla ne kastedildiği hususunda tefsir yapmayız.”⁴⁶ Esamm’ın tefsir kelimesiyle onun habere dayalı olmasını ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Zira tefsir, müfessirin dirayetiyle değil, habere/rivayete dayalı olarak konuşabileceği alanla ilgilidir.

⁴⁴ Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî, 25/520.

⁴⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 6/269; 8/197.

⁴⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 2004), 3/270. Ayrıca bk. Veysel Gengil, *Tefsir-Te’vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî’de Tefsirin İmâmı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 91, vd.

Ebû Muhammed el-Âsımî el-Horasânî (ö. 450/1058 dolayları), *Kitâbü'l-Mebânî* adlı tefsirinin mukaddimesinde, reyle tefsirin yasaklanması bağlamında tefsir ve te'vilin farkına dair Ali b. Ahmed b. Mûsâ el-Fârisî'nin şöyle bir görüşünü nakleder:

Tefsiri ancak peygamberler yapar. Te'vili ise hem peygamberler hem de peygamber olmayanlar yapar. Buna göre [reyle tefsiri yasaklayan] hadisin manası [yani burada yasaklanan şey] peygamberlere, onların söylemediği şeylerin isnat edilmesidir. Bu durum tefsirin manayı belirlemek (tahkik) olmasından dolayıdır. Bu da ancak Allah Teâlâ tarafından yapılabilir. [Neticede Allah bu tefsiri peygamberlere vahyeder, onlar da tebliğ eder.] Te'vil ise dilsel ihtimallere dayalı olan şeydir. Dil alanında uzman olan herkes uzmanlığı ölçüsünde ihtimallerden bahsedebilir.⁴⁷

Kaynaklar incelendiğinde Ali b. Ahmed b. Mûsâ el-Fârisî'nin kimliği hakkında bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Sa'lebî, Mü'minûn Sûresi 60. âyet bağlamında aynı kişinin isnat zincirinde bulunduğu bir rivayete yer verir.⁴⁸ İsnatta Ali b. Ahmed b. Mûsâ el-Fârisî, haberi kendisinden hemen önce Muhammed b. el-Fudayl'dan rivayet eder. Rivayetin aktarıldığı kişi Muhammed b. el-Fudayl ez-Zâhid el-Belhî olup Hicaz'a gittiği ve o bölgede bazı âlimlerden hadis dinlediği, kendisinden de Belhli âlimlerin hadis rivayet ettiği, ondan hadis dinleyenlerin sonuncusunun Ali b. Ahmed el-Fârisî el-Belhî olduğu, hicrî 258 yılında da vefat ettiği belirtilir.⁴⁹

Ali b. Ahmed el-Fârisî'nin hocası olduğu anlaşılan Muhammed b. el-Fudayl'ın vefat yılı dikkate alındığında talebesi olan Ali b. Ahmed el-Fârisî'nin hicrî 3. asrın ortalarında yaşadığı, Becelî ile çağdaş olduğu anlaşılır. Ayrıca dikkat çeken bir başka husus görüşün sahibinin ve onu aktaranın yine Horasan, Nisâbur bölgesi âlimlerinden olmasıdır. Zikredilen görüşte tefsirin semâ'a dayalı olduğu, Allah'ın veya peygamberin açıkladığı bir bilgi alanını ifade ettiği çok açıktır. Te'vil ise bir açıdan ihtimallerle, diğer bir açıdan müfessirin, manasını kendi çabasıyla bulabileceği durumlarla ilgilidir. Bu yönüyle Esamm, Ali b. Ahmed b. Mûsâ el-Fârisî ve Becelî'nin tefsir ve te'vil kavramlarına yönelik izahları birbiriyle uyum sağlamaktadır. Bu husus bize tefsir ve te'vil kavramlarının 3. asrın başları gibi erken dönemde ayrıştırıldığını ve mahiyetlerinin bazı müfessirler nazarında belirlendiğini göstermektedir. En erken tarihli olması hasebiyle

⁴⁷ Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Âsımî el-Horasânî, *Kitâbü'l-Mebânî li nazmi'l-me'ânî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Dubai: Cem'iyetü Darî'l-Birr, 2022), 2/9.

⁴⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/50.

⁴⁹ Ebû Ya'la el-Halil b. Abdullah b. Ahmed Halilî, *el-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, thk. Muhammed Said b. Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 941-942; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 18/521.

ayırım ve tanımlamanın Esamm tarafından yapıldığı ve sonrakilerin bu husustaki kaynağının o olduğu söylenebilir de tam olarak bu ayrımı ilkin kimin yaptığı çok açık değildir. Her hâlükârda ayırım mezkûr içeriğiyle Belcelî'ye ve öncesindeki döneme tarihlenmektedir.

Yukarıdaki veriler çerçevesinde denilebilir ki tefsirin rivayete, dolayısıyla sahâbeye ve Hz. Peygamber'e; te'vil'in ise sonraki âlimlere ait olduğuna dair ayrımı ilk defa Mâtürîdî'nin yaptığı ifade eden ya da Mâtürîdî'nin merkeze alınarak tefsir-te'vil kavramlarına mezkûr anlamların verilmesinde onun belirleyici rolü bulunduğunu vurgulayan veya ima eden yaygın kanaat yanlıştır.⁵⁰ Bize göre Mâtürîdî bu hususta yeni hiçbir şey söylememiş ve öncekilerin kanaatini tekrar ederek benimsemiştir.⁵¹ Nitekim Necmeddin en-Nesefî'nin ondan yaptığı şu nakle yer vermek daha açıklayıcı olacaktır:

el-İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (r.h.) şöyle demiştir: [Reyle tefsirin yasak olduğu konusundaki] rivayetin sahih olduğunu kabul edenler bu rivayetin te'vili konusunda [onunla ne kastedildiğine dair] ihtilaf etmişlerdir. Bazıları demiştir ki... Yine bu hususta denilmiştir ki rivayette yasaklanan şey tefsirdir, te'vil yasaklanmamıştır. İkisi arasında fark vardır. Tefsir âyetin kim hakkında indiğine ve sebep-i nüzulüne dair haber vermektir. Bunu nüzüle şahit olan bilir. Bu kişi konu hakkında müşâhede bilgisiyle, diğerleri ise reyyle konuşur. Te'vil ise lafzın muhtemel manalarının beyanıdır... Bunlar el-İmâm Ebû Mansûr'un (r.h.) sözlerinin özetidir.⁵²

Aktarılan metinde altı çizili kısımdan hemen önceki cümlede, Mâtürîdî öncesindeki âlimlerin tefsir ve te'vili ayırttıkları kesin olarak ifade edilmektedir. Altı çizili cümleden itibaren tefsir ve te'vil kavramlarının neye tekabül ettiğine dair açıklama ya Mâtürîdî'ye aittir ya da önceki cümlede "denilmiştir ki" ifadesiyle işaret edilen önceki âlimlerin açıklamasıdır. Açıklamanın onlara ait olduğu düşünülebilir zira ilgili rivayetteki yasak te'ville değil, tefsirle ilgilidir diyorlarsa, onlara göre her iki kavramın farklı olduğu anlaşılır. Bunları nasıl ayırttıklarının ise cümlelerin devamında gelen ifadelerle açıklandığı kabul edilebilir. Buna karşın, önceki âlimler her ne kadar bu iki kavramı farklı düşünseler de nasıl tanımladıkları be-

⁵⁰ Bu konudaki görüşler için bk. Enes Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 217-218, 220-221.

⁵¹ Mâtürîdî'nin bu hususu belirgin hale getirdiğine, yaklaşımları sistematize ettiğine yönelik farklı bir iddia için bk. Ömer Dinç, "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 344, 352.

⁵² Bk. Nesefî, *et-Teysîr fi'l-tefsîr*, 1/16, 17.

lirsizdir, yapılan açıklama da Mâtürîdî'ye aittir denebilir. Bu ifadeler ister Mâtürîdî'nin kendisinin olsun ister olmasın -ki bize göre ifadenin bağlamından önceki âlimlere ait olduğu anlaşılmaktadır- alıntıdaki tefsir ve te'ville ilgili açıklamalar Esamm, Becelî ve Fârisî'nin açıklamalarının neredeyse birebir aynıdır. Nitekim “Tefsir âyetin kim hakkında indiğine ve sebab-i nüzûlüne dair haber vermektir” açıklaması Becelî'ye göre “Tefsir rivayetle ilişkilidir” tanımlamasının diğer bir ifadeyle dile getiriliş şeklidir. Teville ilgili durum da böyledir.

3. Becelî'nin Tefsirinde Biçim ve Yöntem

I. Becelî'nin biçim açısından âyetleri lafız ve cümle düzeyinde ele aldığına dair örnekler mevcuttur. Tefsir ettiği lafızlar mübhem, âm, alem, garîb, vücûh türünden lafızlara yönelik olabilmektedir. Bazen onların lügat anlamlarını bazen de buldukları bağlamda kendileriyle ne kastedildiğini açıklar. Örneğin rahmân ismini “kulların başlarına gelecek kötülükleri ve zararları defederek onlara merhamet eden”, rahîm ismini ise “daha dakik bir şekilde şefkat gösteren, ama bu ismi bazen kullarından zararı def etmeyi gerektirmeyen” (el-Fâtihâ 1/1); hidâyet kelimesini (el-Fâtihâ 1/6) Kur'ân'daki kullanımlarına da referansta bulunarak “çağırarak, beyan ederek göstermek, doğruya ve başarıya ulaştırmak”; dellâ fiilini (el-A'râf 7/22) “isteğini gerçekleştirmesi için rica etmek”, kevser kelimesini (el-Kevser 108/1) “Kur'ân'ın kolaylaştırılması ve şeriatin hafifletilmesi”⁵³; derecât kelimesini (Âl-i İmrân 3/163) “tabakalar”, âmmîn kelimesini (el-Mâide 5/2) “yönelmek”; Fâtihâ Sûresi 7. âyette yer alan birinci aleyhim'deki zamiri “Allah'ın kendilerine nimetini tamamladığı, mü'min olarak canlarını aldığı kişiler”⁵⁴ şeklinde açıklar.⁵⁵

Becelî'nin cümle düzeyindeki tefsirlerinde ise genelde taktim-tehir, ızmar-ihtisar, hazif-takdir türünden açıklamalarının bulunduğu görülür. Örneğin Becelî “قَالُوا اتَّجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ” (el-Bakara 2/30) âyetinin aslen “قَالُوا اتَّجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ أَمْ تَجَعَلُ فِيهَا مَنْ لَا يُفْسِدُ فِيهَا وَلَا يَسْفِكُ الدِّمَاءَ” şeklinde olduğunu düşünür. Buna “أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ” (ez-Zümer 39/9) âyetini delil getirir ki bunun da aslen “أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ كَمَنْ هُوَ غَيْرٌ قَانِتٍ آنَاءَ اللَّيْلِ” olduğunu ifade eder.⁵⁶ Meleklerin sorusunda aslında ızmar bulunduğunu söylemesi, “Melekler Âdemoğlunun kan dökeceğini nereden bildiler” şeklindeki meşhur soruya mahal bırakmamaktadır. Zira bu açıklamaya göre soru “Fesat çıkarıp kan döken mi yoksa fesat çıkarmayıp kan dökmeyen

⁵³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/101, 119; 4/224; 8340; 10/310.

⁵⁴ Neseфі, *et-Teyşir fi't-tefsir*, 1/157, 174; 4/346.

⁵⁵ Benzer örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/44; 4/235; 4/323; 5/27, 135, 162; 7/171; 8/115-116; 240, 340; 9/146, 187; 10/193, 232, 282; Neseфі, *et-Teyşir fi't-tefsir*, 3/514; 4/26; 7/276; 12/215-216; 14/184; 15/536.

⁵⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/176.

birini mi yaratacaksın” şeklinde salt bir istifhama dönüşmektedir. Yine bu örnekler gibi onun taktim-tehir ve takdir örnekleri mevcuttur.⁵⁷

II. Becelî'nin yöntem açısından tefsirde dikkate aldığı delillerin a) metnin kendisi, b) rivayetler ve c) dilbilgisi olmak üzere üç çeşit olduğu görülmektedir.

Becelî'nin tefsirinde Kur'ân metninin işlevselliği uzak ve yakın bağlam olmak üzere iki boyutta ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri, uzak bağlam olarak tabir ettiğimiz âyetin/lafzın diğer âyetlerle ilişkilendirilmesidir. Bu da kendi içinde ya istiṣhat ya da doğrudan tefsir olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Başka bir ifadeyle Becelî, bir âyeti/lafzı Kur'ân'ın, ilgili olduğunu düşündüğü başka sûrelerdeki âyetleriyle ya tefsir eder ya da diğer âyetlerden istiṣhatta bulunur. Diğer âyetlere tefsir amaçlı başvurmasına Ahkâf Sûresi 35. âyetteki ülûlâzım lafzıyla nitelenen peygamberleri En'âm Sûresi 83-90. âyetler arasında zikredilen 17 peygamber olarak açıklaması örnek olarak verilebilir. Ona göre bu peygamberler İbrâhim, İshâk, Ya'kûb, Nûh, Dâvud, Süleyman, Eyyüb, Yûsuf, Mûsâ, Hârûn, Zekeriyâ, Yahyâ, İsâ, İlyâs, İsmâil, Elyese'a ve Lût'tur. Onlar arasında Yûnus da bulunmasına rağmen Becelî onu, görevinde sabırlı olmayıp kavmini terk ettiği için özellikle istisna eder.⁵⁸

Yaptığı istiṣhatlara bir örnek ise şöyledir: O, Kâbil'in pişmanlığını (el-Mâide 5/31) kardeşini öldürmesine pişman olması olarak açıklar ve bunun Semûd kavminin deveyi kesmekle pişmanlık duymalarına benzer olduğunu söyler.⁵⁹ Yakın bağlama (siyak-sibaka) atıfla yaptığı tefsir için ise Enbiyâ Sûresi 2. âyet bağlamındaki açıklamasına dikkat çekilebilir. Burada “مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ” ifadesinde geçen zikir kelimesiyle kastedilenin, devamındaki âyeti delil getirerek Hz. Peygamber olduğunu söyler. Nitekim 3. âyette müşriklerin “Bu da sizin gibi bir insan değil mi?” sözleri hikâye edilmektedir. Buranın işaret ettiği gibi zikir ile Hz. Peygamber kastedilmektedir. Diğer müfessirlerin iddia ettiği gibi eğer zikir ile Kur'ân kastedilecek olsaydı, müşriklerin bu sözü anlamsız olacağından bunun yerine “Bu ancak öncekilerin efsanesidir” demeleri bek-

⁵⁷ Son iki örnek için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/243, 279; 6/237, 245; 7/99, 290; 8/99, 197; 8/362; 9/170, 337; Neseî, *et-Teyisîr fi'l-tefsîr*, 8/245; 9/25, 494; 11/132; 14/548; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 12/299.

⁵⁸ Neseî, *et-Teyisîr fi'l-tefsîr*, 13/403. Sa'lebî Becelî'nin bu peygamberleri 18 olarak açıkladığını söyler. Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/25. Dolayısıyla Sa'lebî'nin aktarımına göre Yûnus'u da onlardan saymış olmaktadır. Fakat Neseî saymadığına dair gerekçesiyle onun görüşüne yer vermektedir. Tefsir amaçlı benzer örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/44; 10/166; Neseî, *et-Teyisîr fi'l-tefsîr*, 1/105, 339; 3/520; 5/235.

⁵⁹ Neseî, *et-Teyisîr fi'l-tefsîr*, 5/371. Diğer örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/279; 4/138, 202; Neseî, *et-Teyisîr fi'l-tefsîr*, 14/551; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 8/515; 11/202.

lenirdi. Ayrıca ona göre zikir ile Hz. Peygamber'in kastedildiğine “*Derler ki ‘O bir mecnundur, ’o ancak alemlere bir zikirdir.’*” (el-Kalem 68/51-52) âyetleri de delildir.⁶⁰

Becelî'nin referansta bulunduğu kaynaklardan bir diğeri rivayetlerdir. Bunlar da kendi içinde Hz. Peygamber'den nakledilen haberler, siyere ve Mekki-Medenîye dair bilgilerdir. Bu hususların hepsi rivayete dayalıdır. Onun Hz. Peygamber'den nakledilenleri bizatihi tefsir veya beyan amaçlı kullandığına dair örnekler tespit edemedik. Bu husustaki örnekler merfu rivayetlere istiştah amaçlı başvurulduğunu göstermektedir. Örneğin Becelî “*إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ*” (et-Tevbe 9/28) âyetinde bahsedilen necaseti hükmî necaset olarak açıklar ve onları aşağılamak için böyle bir ifadenin kullanıldığını söyler. Diğer bir ifadeyle âyet müşriklerin bedenlen kirli olduğu anlamına gelmez. Nitekim o, bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen şu habere atıf yapar: “Hz. Peygamber Huzeyfe ile karşılaşır ve onun elini tutar. Huzeyfe ise kendisinin cünüp olduğunu söyleyince Hz. Peygamber ‘*Mü'min kesinlikle necis değildir.*’ buyurur.”⁶¹

Onun siyer bilgisini dikkate almasına ise “*لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّعْيَا بِالْحَقِّ*” “*لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ*” (el-Feth 48/27) âyetine dair yorumu örnek verilebilir. Burada Allah'ın Hz. Peygamber'in rüyasını doğruladığı ve onunla birlikte müminlerin Mescid-i Haram'a kesin olarak girecekleri ifade edilirken inşallâh ifadesiyle istisnaya yer verilmesi tartışmalara neden olmuştur. Çünkü kesin olacak bir şey hakkında ihtimal anlamı içeren inşallâh ifadesinin kullanımı nasıl anlaşılmalıdır? Becelî'ye göre bahsi geçen inşallah, olayın gerçekleşmesiyle ilgili değil, Mescid-i Haram'a girecek kimselele ilgili olabilir. Çünkü âyetin indiği zamanla olayın gerçekleştiği zaman arasında bir yıl kadar süre vardır. Bu süre içinde de bazı müminler vefat etmiştir. Dolayısıyla âyetin indiği dönemdeki tüm müminler, daha sonra Mescid'e girmenin mümkün olduğu bir zamanda kiminin ömrü vefa etmediğinden Mescid'e girebilmiş değildir. Âyette bahsedilen ihtimal, eğer yaşar, ömrünüz vefa ederse tümünüz oraya gireceksiniz gibi bir anlamla ilgilidir.⁶²

Mekkî-Medenî olgusuna ise şöyle örnek verilebilir. O, “*وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي*” “*قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ*” (el-Müddessir 74/31) âyetindeki marad(z) kelimesinin, sûre Mekki olduğundan ve bu dönemde de nifak olgusu bulunmadığından nifak şeklinde açıklanmasını doğru bulmaz. Ona göre kelime burada terslik/muhalefet/şüphe (hilâf) anlamındadır.⁶³

⁶⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve 'l-beyân*, 6/269. Benzer bir örnek için bk. Vâhidî, *et-Tefsîru 'l-basîl*, 3/586.

⁶¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve 'l-beyân*, 5/27. Benzer örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve 'l-beyân*, 3/170; Neseî, *et-Teysîr fi 'l-tefsîr*, 1/101, 122-123; 5/374; 9/376; 13/259.

⁶² Sa'lebî, *el-Keşf ve 'l-beyân*, 9/64.

⁶³ Sa'lebî, *el-Keşf ve 'l-beyân*, 10/74.

Becelî tefsirde rivayetlerin yanı sıra dildeki kullanımlara da referansta bulunur. Mesela o, “إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ” (el-A‘râf 7/67) âyetindeki ‘amîn lafzını fiziksel değil basiret körlüğü olarak tefsir eder. Dilde “رَجُلٌ عَمٍ عَنِ” sözlüğünün söylendiğini, gözdeki körlük için ise a‘mâ (أَعْمَى) ifadesinin kullanıldığını belirtir.⁶⁴

Becelî’nin tefsirciliği incelenirken metne, rivayetlere ve dilbilgisine dayalı örneklerin zikredilmesiyle onun tefsirde önce Kur’ân’a, sonra rivayetlere, daha sonra dilbilgisine başvurma şeklinde bir deliller hiyerarşisi gözettiği iddia edilmemektedir. Daha doğrusu mevcut örneklerin yetersizliği ve bazılarının farklılıklar göstermesi onun tefsirde başvurduğu delillerin hangilerini öncelendiğini tam olarak tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak İbn Hacer Nîsâbü’rî’den nakille Becelî’nin şöyle dediğini zikreder: “Hakkında Hz. Peygamber’den bir rivayet bulunan konularda kendisine soru sorulan kimsenin ona göre cevap vermesi, kıyas ve istihsana dayalı olarak verilen muhalif görüşlere iltifat etmemesi gerekir. Sünnet onlara dayalı olarak verilen hiçbir görüşle mukayese edilmez.”⁶⁵ Bu nakil Becelî’nin dinî meselelerin yanı sıra tefsirde özel olarak sünneti, genel olarak rivayetleri öncelikli olarak başvuru kaynağı edindiğini ifade etmekle birlikte kaynaklarda görülen örnekler onun, deliller arasında böylesine bir hiyerarşi gözettiğini sorgulamaya imkân vermektedir. Nitekim bir lafzı/âyeti açıklarken dilsel kullanımlara, şiirlere ve Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetlere aynı anda başvurabilmektedir.⁶⁶

Aynı anda birkaç delili dikkate almakla birlikte Becelî mesela Nisâ Sûresi 31. âyette “إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ” şeklinde zikredilen kebâir günahların neler olduğuna dair Hz. Peygamber’den ve sahâbeden çeşitli açıklamalar gelmesine⁶⁷ rağmen, bunları Kur’ân’a başvurarak tefsir eder. Ona göre kastedilen kebâir günahlar, Allah’ın Kur’ân’da azîm veya kebîr kelimeleriyle nitelediği günahlardır. Örneğin yetimlerin malını yemek (حُطْبًا كَبِيرًا), fakirlik korkusuyla çocukları öldürmek (حُطْبًا كَبِيرًا), Allah’a şirk koşmak (ظَلْمٌ عَظِيمٌ), entrika çevirmek (كَيْدُكُنَّ عَظِيمٌ), iftira atmak

⁶⁴ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 4/245. Diğer örnekler için bk. Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 7/11; 8/189; 9/106; Nesefî, *et-Tefsîr fi’l-tefsîr*, 15/273; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, 3/574

⁶⁵ İbn Hacer, *Lisânü’l-mîzân*, 3/202.

⁶⁶ Örnekler için bk. Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Hâlit b. Avn el-Anzî, 2/387; 14/288; 22/328-329.

⁶⁷ Örneğin Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre o, şöyle buyurmuştur: “Helak edici yedi günahtan sakının. Bunlar Allah’a şirk koşmak, haksız yere can almak, sihir yapmak, faiz ve yetimin malını yemek, savaştan kaçmak ve iffetli kadınlara iftira atmaktır.” Hz. Peygamber’den ve sahâbeden gelen bu konuya dair diğer rivayetler için bk. Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.), 3/450-481.

(بُهْتَانٌ عَظِيمٌ) ve Hz. Peygamber'in, vefatından sonra hanımlarıyla evlenmek (عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا)⁶⁸ gibi yasaklanan şeyler bu türdendir.⁶⁹ Mezkûr örnekte Becelî'nin, büyük günahları bunlarla sınırlamadığı anlaşılabilirse de hadis ilmi tahsil etmesine rağmen -ki bu durum onun kebîre ile ilgili hadisleri bildiğini varsaymamızı gerektirir- bu hususta öncelikle Kur'ân'a başvurmayı tercih ettiği açıktır.

Onun öncelikli delilinin ne olduğunu belirlemeyi zorlaştıran dikkat çekici örneklerden biri de şudur: “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ” (et-Teğâbun 64/2) âyeti iki şekilde anlaşılmıştır. Birincisine göre Allah kâfirî de mü'mini de ezelde bu halleriyle yaratmış, onlar da dünyaya bu halleriyle gelir ve bu halleri üzere ölürlür. Bu açıklama Hz. Peygamber'den çeşitli varyasyonlarla bazı sahâbilerin naklettiği benzer içerikteki rivayetlere dayalı olarak yapılmaktadır. Sözelimi bir rivayete göre Hz. Peygamber “Bahtiyar kimse daha annesinin karnında bahtiyar olarak yaratılmıştır, bedbaht kimse de daha annesinin karnında bedbaht olarak yaratılmıştır”; diğer bir rivayette ise “Allah, Firavun'u annesinin karnında kâfir, Yahyâ b. Zekeriyya'yı da annesinin karnında mü'min olarak yaratmıştır” buyurmuştur. Bu rivayetlerin yanı sıra “Doğacak olan ancak günahkâr ve kâfir olarak doğar.” (Nûh 71/27) âyeti de delil olarak getirilmektedir. Buna karşın Becelî ve onun gibi düşünülere göre Allah insanları tabir caizse inanç bakımından nötr olarak yaratmış, hayat sahibi olduklarında insanların kendileri iman veya inkârı seçer olmuşlardır. Becelî âyette iki farklı kısmın söz konusu olduğuna dikkat çeker. İlk kısım “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ”, ikinci kısım ise “فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ”dır. Birinci kısma göre Allah sadece yaratma işini yapmış, ikinci kısma göre de iman ve inkâr fiilini insanlar seçmiştir. Bunun benzeri ise “...وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ” (en-Nûr 24/45) âyetidir. Buradan da anlaşıldığına göre Allah varlıkları sadece yaratmış, ama sürünme, iki veya dört ayakla yürüme fiillerini kendileri yapmıştır.⁷⁰ Bu örnekte de Becelî hadislerden ziyade yorumda nazmı ve diğer bölümleri itibarıyla metnin kendisini dikkate alıyor görünmektedir.

Bu gibi örnekler ve örneklerin yetersizliği Becelî'nin deliller hiyerarşisini belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Mevcut örnekler onun tefsirde metin içi (uzak-yakın) bağlama, rivayetlere ve dilbilgisine başvurduğunu açıkça göstermekle birlikte bu delillerden hangisini öncelediğini tespit etmeye imkân vermemektedir. Birkaç sınırlı örnek ise bazen dilbilgisini ve hadisleri bazen de hadislere karşı Kur'ân'ı merkeze aldığı söylemeyi mümkün kılmaktadır. Buna karşın onun benimsediği tefsir ve te'vil kavramları

⁶⁸ en-Nisâ 4/2; Yûsuf 12/28; el-İsrâ 17/31; Nûr 24/16; Lokmân 31/13; el-Ahzâb 33/53.

⁶⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/296.

⁷⁰ Zikredilen deliller ve görüşler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* thk. Hâlit b. Avn el-Anzî, 26/481-491.

üzerinden bir hiyerarşinin örtük şekilde zaten mevcut olduğu ileri sürülebilir.

Becelî'ye göre tefsirin rivayete dayalı olması, müfessirin kendi dirayetiyle belirlemesinin mümkün olmadığı alanlarla/hususlarla ilgiliyse müfessirin bu gibi yerlerde rivayetlerin taşıdığı bilgileri ister istemez öncelemesi gerekecektir. Diğer bir ifadeyle Becelî'nin beyan ya da bizatihi tefsir maksadıyla gerek Hz. Peygamber'e⁷¹ gerek Kur'ân'a başvuru yaptığı, yine Mekkî-Medenî, sebab-i nüzûl ve siyer bilgilerini kullandığı yerlerin tefsir kapsamına girdiği söylenebilir. Çünkü bunların ilişkilendirildiği yerler o rivayet bilgileri ya da mütekellimin açıklaması olmaksızın anlaşılabilir, belirlenebilir değildir. Örneğin ülûlazm ve kebâir kavramlarının müsemmaları böyledir. Müfessir, mütekellimin buna benzer âyet ve lafızların maksudını açığa çıkararak bizatihi açıklamalarına başvurmadan ya da onların bağlamını bilmeden bunlarla neyin/kimlerin kastedildiğini tespit edemez. Öte yandan diğer lafız ve âyetlerde gerek dilbilgisinden gerek Kur'ân ve rivayetlerden yapılan istişhatların tamamı, yine müfessirin kendi bilgi birikimi ve anlayış yetisiyle âyetlerden yaptığı anlam çıkarımları⁷² te'vil kapsamına dahildir. Bu mülahazaların neticesi olarak bağlam ve mütekellimin belirleyiciliği dolayısıyla Becelî tefsiri ve tefsire tekabül eden verileri önceliyor olmalıdır. Belirleme amaçlı Kur'ân'a ve bağlama başvurusu bunu gösterir. Kur'ân'a, bağlama ve dile istişhat amaçlı başvurusu ise te'vile tekabül ederken bu, ikincil bir konumda görünmektedir.

III. Becelî'nin neshi de kabul ettiğine dair örnekler mevcuttur. O, özellikle Mekke döneminde müşriklerin eziyetlerine karşı sabrı tavsiye eden ve onlardan yüz çevirmeyi emreden âyetlerin sonraki süreçte inen âyetlerle

⁷¹ Gerek metinde gerek dipnotlarda işaret ettiğimiz hiçbir örnekte Becelî'nin Hz. Peygamber'in açıklamalarını veya hadislerini doğrudan belirleme, yani tefsir maksatlı kullandığına dair örnekler tespit edemedik. Bu, onun tefsirinin bütünüyle elimize ulaşmamış olmasıyla açıklanabilir. Fakat tefsiri rivayetle tanımlaması sünneti de tefsir maksatlı kullanmasını gerektirecektir. Mesela salât, savm, hac ve zekât gibi mücmel lafızların tefsirini neye göre yaptığını bilmiyoruz. Metinde ifade edildiği gibi sünnete ittibayı önemsiyorsa mücmel lafızları sünnetle açıklıyor olmalıdır.

⁷² Örneğin Hz. Âdem'in ağaçtan meyve yememesi konusundaki yasağı ihlal ettiğinden bahseden âyetten (el-Bakara 2/35) Becelî şöyle bir çıkarım yapmaktadır: "Âdem'in ağaçtan meyve yemesi yasaklandı. Ancak o, meyveyi tam olarak yemeden (ekl) sadece onun tadını tatmakla (zevk) isyankâr oldu. Bu da şuna delalet etmektedir: Sarhoş edici özelliği bulunan bir içkiyi içmesi yasaklanan bir kişi sadece tadına bakma durumu gerçekleşecek miktarda ondan azıcık içse bile isyankâr olur." Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîr*, 2/381. Becelî'nin bu görüşü her ne kadar Bakara Süresi 35. âyet bağlamında nakledilse de orada Hz. Âdem'in meyveyi yemesiyle ilgili herhangi bir ifade geçmez. A'râf Süresi 22. âyette "فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ" ifadesi geçmekte ve burada zevk/tatmak kelimesi açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla Becelî buradaki anlamdan hareketle istinbat yapmış olmalıdır.

mensuh olduğunu ifade eder.⁷³ Müşkilü'l-Kur'ân'a dair de dikkat çekici yorum örnekleri vardır. Gerek âyetlerin kendi aralarında gerekse de âyetlerle sahih hadisler arasında zahiren var olduğu düşünülen kimi ihtilaflara dair kendisine sorular yöneltildiğinde bunları çözümleyici yorumlar yapmıştır.⁷⁴ Yine kendisinden hurûf-ı mukattaa, evvelü mâ nezel ve esmâü's-süver gibi ulûmü'l-Kur'ân'a dair bilgiler nakledilir.⁷⁵

Becelî'den kasusu'l-Kur'ân konusunda ise dikkat çekici bir görüş nakledilmektedir. Bakara Sûresi 35. âyette meyvesi yenilmesi yasaklanan ağaçtan, türü belirlenmeksizin cins olarak bahsedilmesi sebebiyle onun türünü belirlemeye yönelik ihtilaflar karşısında o şöyle der:

Yüce Allah Âdem'e meyvesinden yemeyi yasakladığı herhangi bir ağaçtan bahsetmiştir. Onun ne tür bir ağaç olduğunu gösteren bir delalette de bulunmamıştır. Biz biliyoruz ki ona herhangi bir ağacın meyvesini yemesi yasaklanmıştır. [Bizim için yeterli olan budur.] Bunun detayını [yani onun hangi ağaç olduğunu] bilme sorumluluğumuz, [bilmediğimiz için de günaha düşme durumumuz] söz konusu değildir.⁷⁶

Becelî, bu izahıyla kıssalarda mübhem bırakılan lafızların detaylarının önemli olmadığını, sadece âyette belirtilenler ile yetinilip oradaki mesaja odaklanmak gerektiğini ifade etmektedir. Kıssalardaki mübhemata yönelik bu yaklaşım sonraki süreçte Mâtürîdî'de yoğun bir şekilde, Taberî'de (ö. 310/923), Râzî'de (ö. 606/1210) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi müfessirlerde de görülmektedir. Çağdaş dönemde ise kıssalardaki mübhemleri açıklama amacıyla kullanılan İsrâiliyât rivayetlerini reddetmek için bir kriter dönüşmüştür.⁷⁷

Nüzül döneminden sonra ilimlerin gelişip tedvinine paralel olarak ortaya çıkan kimi tartışmalı konuların da Becelî'nin tefsirine yansması söz konusudur. Bu çerçevede haberî sıfatların bulunduğu bazı âyetleri zahiri manasıyla anlamayıp açıkça te'vil ettiği görülmektedir.⁷⁸ Allah'ın âhirette görüleceğini -ru'yetullâh- ve Hz. İsa'nın nüzülünü kabul etmekte ve çeşitli âyetleri bu kabullere uygun bir şekilde yorumlamaktadır.⁷⁹

⁷³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/12; 8/218, 313.

⁷⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/104; 9/153; 9/154.

⁷⁵ Nesefî, *et-Teyssîr fi'l-tefsîr*, 1/94; 1/90, 126; 5/350; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 12/649; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/126, 127.

⁷⁶ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 2/381-382.

⁷⁷ Bk. Enes Büyüç, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 776-778; Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 255, vd.

⁷⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/254; 8/365; 9/119.

⁷⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/45, 69; 10/154; Nesefî, *et-Teyssîr fi'l-tefsîr*, 4/52. Diğer tefsir örnekleri için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/62, 65; 4/190; 5/86, 153; 6/58,

4. Becelî'nin Diğer Tefsir Birikime Karşı Tavrı ve Tefsir Tarihine Etkisi

I. Becelî'nin kendinden önceki veya diğer müfessirlerin görüşlerine, tefsir ilminin kaynaklarından olan rivayetlere ya da râvilere yönelik tavrı tenkit, tercih ve tasdik şeklinde ortaya çıkmaktadır. Râviye ve rivayete yönelik tenkidine şu husus örnek verilebilir: Allah'ın Rahmân ve Rahîm sıfatları açıklanırken İbn Abbas'tan bunların, biri diğerinden daha rakîk olmayı ifade eden iki isim olduğu görüşü nakledilir. Becelî ise burada râvinin hata ettiğini, Allah'ın rikkat/incelik şeklinde bir sıfatı bulunmadığını -ki bu durumda anlamı kalbin inceliğinden doğan şefkat olur- dile getirir. Rivayetin aslında rakîk değil de refik şeklinde olduğunu söyler. Zira rifkın onun sıfatlarından olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in hadisini istihsat eder: *"Allah refîk'tir ve rifkı/merhameti sever. Zorbalık karşısında vermediğini merhametli davranış karşısında verir."*⁸⁰

Müfessirleri tenkidi hususunda ise Mücâhid'e yönelik eleştirisine dikkat çekilebilir. Mücâhid'e göre Fâtiha Süresi Medine'de nâzil olmuştur. Becelî her âlimin bir hatası olduğunu, bu görüşün de Mücâhid'in hatası olarak görülmesi gerektiğini, kendisinin böyle bir görüşte tek kaldığını söyler. Çünkü sahih rivayetlerde belirtildiği üzere Fâtiha'nın ilk inen sûrelerden olduğunu, seb'î mesânî vasfına sahip olup, bu vasfının Mekkî olduğu şüphe taşımayan Hicr Süresinde ifade edildiğini belirtir.⁸¹ Benzer tarzdaki örnekler incelendiğinde bazen Kaderiyye'yi eleştirdiği, ileri sürülen görüşlerden birini tercih ettiği ya da içlerinden birini, çeşitli deliller açısından daha doğru olduğunu belirterek tasdik ettiği görülmektedir. Tasdik, tenkit ve tercih sürecinde ise Mekkî-Medenî olgusunu, rivayetleri, âyette zâhiren mevcut olan ifade biçimini, âyetin siyak-sibakını dikkate almaktadır.⁸²

II. Becelî'nin görüşleri tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken ve en fazla Sa'lebî'nin tefsirinde -yaklaşık 115 atıfla- nakledilmektedir. Onun dışında Becelî'nin görüşlerine Necmeddîn en-Neseî -yaklaşık 70-, Begavî -yaklaşık 45-, Vâhidî -yaklaşık 40-, Kurtubî (ö. 67/1273) -yaklaşık 35-, İbn Âdil ed-Dimaşkî (ö. VIII/XIV. yüzyıl) -yaklaşık 30- nakille yer vermektedir. Yine onların dışında Kuşeyrî, Şehristânî, İbn Atıyye (ö.

142; 7/167, 212; 8/68; 282, 301, 308, 326; 9/34, 121, 138; 9/149, 162, 178, 180, 215; 228, 246, 287, 326, 361; 10/60, 96, 193, 335, 340; Neseî, *et-Teyşîr fi'l-tefsîr*, 4/57; 5/250, 338, 370, 438; 6/211, 377, 522; 7/129, 358, 526; 8/86, 227, 417; 10/292, 302-303, 505; 11/283; 12/216; 13/52; 14/41, 60, 64, 230; 15/550; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 8/147, 257, 407, 500; 11/372; 21/248.

⁸⁰ Neseî, *et-Teyşîr fi'l-tefsîr*, 1/55. Rivayetin tenkidi için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/23; 5/99.

⁸¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/90.

⁸² Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/220; 4/91, 316; 8/217; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 6/617; 17/67; Neseî, *et-Teyşîr fi'l-tefsîr*, 12/172;

541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Râzî (ö. 606/1210), Hatîb eş-Şîrînî (ö. 977/1570), Şevkânî (ö. 1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854) ve İbn Âşûr (ö. 1879-1973) gibi müfessirlerin tefsirlerinde de Becelî'nin görüşleri aktarılabilmektedir. Bu hususta sonraki tefsirlere özellikle Sa'lebî, Vâhidî ve Begavî gibi müfessirler kaynaklık ediyor görünmektedir. Zira sonraki tefsirlerdeki örneklerin neredeyse tümü onların tefsirlerinde mevcuttur. Becelî'nin görüşlerini müfessirler onun ismini açıkça zikrederek aktardığı gibi bazen ismini anmaksızın da nakledebilmektedir. Örneğin İbn Atıyye'nin "bazı müfessirlerin dediğine göre" ve Necmeddin en-Nesefî'nin "denilmiştir ki" kayıtlarıyla yer verdiği kimi açıklamalar Becelî'ye aittir.⁸³

Tefsirlerde Becelî'nin açıklamaları çoğunlukla farklı görüşlerden biri olarak herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın aktarılmaktadır. Aşağıda bazı örneklere dikkat çekileceği gibi Becelî'nin görüşlerini müfessirler bazen olumsuz anlamda değerlendirmişlerdir. Müfessirlerin, onun diğer görüşleri hakkında herhangi bir değerlendirme yapmaması, bir anlamda bu açıklamalarının muhtemel olduğunu düşündükleri şeklinde yorumlanabilir. Zira problemliliğini düşündükleri görüşleri belirttikleri gibi onlar hakkında da açıklama yapmaları beklenir. En azından diğer birçok görüşte olduğu gibi müfessirlerin, onun görüşleri karşısında da sessiz kalması tefsir ilmindeki nakil geleneğinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Bcelî'nin görüşleri kimi zaman, diğerlerine nazaran açıkça kabul görüp tercih edilmiştir. Örneğin Râzî, "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (el-Bakara 2/3) âyetindeki imanın ne olduğunu açıklarken dört farklı grubun görüşüne yer verir. Üçüncü grupta Becelî'nin görüşü olarak "İman, mahza kalple tasdikten ibarettir" açıklamasını zikreder. Görüşleri aktardıktan sonra Râzî, bunu tercih ettiğini söyler.⁸⁴ Vâhidî örneğin "كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ" (el-En'âm 6/122) âyetinde Becelî'nin şöyle bir takdir yaptığını zikreder: "كَمَنْ مَثَلُهُ مَثَلٌ" "في الظُّلُمَاتِ" Buna göre anlam, "Eğer o kişi bir şeye benzetilecekse, onun benzeri, karanlıklar içinde kalan kişidir" şeklinde olur. Vâhidî bu takdirin diğerlerinin arasında en zayıf görüş olduğunu düşünür.⁸⁵

Eleştiriye konu olan diğer bir örnek şudur: Becelî "وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ" (el-Müddessir 74/31) âyetindeki maraz kelimesinin nifak şeklinde açıklanmasına, sûre Mekki olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Vâhidî her ne kadar Becelî bu açıklamayı kabul etmese de müfessirlerin bunu doğru bulduğunu söyler. Çünkü münafıklar her ne kadar Mekke döneminde olmasa da onların ileride ortaya çıkacağına dair bilgi Allah'ın ilminde mahfuz ol-

⁸³ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/359; krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/202; Nesefî, *et-Tefsîr fi'l-tefsîr*, 1/75; krş. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/90.

⁸⁴ Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/28.

⁸⁵ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 8/406-407. Başka bir zayıflık eleştirisi için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/359.

duğundan, Allah bu ilmiyle gelecekte ortaya çıkacak bir şeyden haber vermiş olmaktadır. Râzî ise buna ilave olarak bu haliyle âyetin mûcizevî bir yönünün bulunduğunu ifade eder. Nitekim âyetin gelecekte gerçekleşecek gayptan haber verdiğini, haberin de içeriğine uygun olarak gerçekleştiğini, haliyle mûcizevî bir delile dönüştüğünü düşünür. Ancak Râzî, Becelî'nin, lafzı nifak değil de muhalefet ve şüphe şeklinde açıklamasının da muhtemel olduğunu söyler. Çünkü Mekke döneminde müşriklerin bir kısmı Hz. Peygamber'in yalancı olduğunu kesin olarak kabul ederken çoğu bu konuda şüphe içindeydi.⁸⁶

Son olarak daha dikkate değer şu örnek zikredilebilir: “مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ” (et-Tevbe 9/113) âyetinin sebep-i nüzûlü hakkında birbirinden farklı olay ve zamanlara işaret eden içerikte rivayetler nakledilmiştir. Bunlardan birisi âyetin Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib için istiğfarda bulunması üzerine indiğine yönelik olup, Becelî, Ebû Tâlib'in Mekke'de öldüğünü, Tevbe Sûresinin ise Medine'de son inen sûrelerden olduğunu ileri sürerek bu rivayetin doğruluğunu uzak ihtimal olarak değerlendirir.⁸⁷ Becelî'nin bu yorumu sonraki dönemde bazı müfessir ve şârihler/muhaşşiler arasında kısmi bir tartışmaya neden olmuştur. Bazıları bu rivayeti kabul etmiş ve Becelî'nin işaret ettiği soruna cevaplar vermişken bazıları Becelî'nin gerekçesini kabul ederek âyeti bu rivayete göre tefsir etmemiştir. Nitekim Zemahşerî de Mekke-Medenî olgusuna uymadığı için rivayetin doğruluğunu mümkün görmemektedir.⁸⁸

Râzî ise Becelî'nin “uzak ihtimal” iddiasının asıl kendisinin uzak olduğunu söyleyerek, meseleye şöyle çözüm getirir:

Resûlullah'ın bu âyetin iniş vaktine kadar amcasına istiğfarda bulunmaya devam ettiğini söylemede bir sıkıntı yoktur. Zira müşriklere karşı sert tutum ilkin bu sûrede oraya çıkmıştır. O ana kadar muhtemeldir ki diğer müminler de kâfir olarak ölen babalarına istiğfarda bulunuyorlardı. Resûlullah da böyle yapıyordu. Bu sûre inince de Allah onların bunu yapmasını yasakladı. Genel olarak bu uzak bir ihtimal değildir.⁸⁹

Râzî'yi teyit eden benzer açıklamaları Kutbüddin el-Fâlî (ö. 678/1279-80) de yapmış, daha sonraki birçok şârih ve muhaşşi onun bu açıklamalarını kabul etmiştir. Sonrakiler, onların izahlarına ilaveten Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde geçen mezkûr sebep-i nüzûl rivayetinde anlatı-

⁸⁶ Her iki açıklama için bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 22/440; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/207.

⁸⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/99.

⁸⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullah el-Havârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, thk. Mâhir Edîb Habûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd-Dârü'l-Lübâb, 2021), 3/602-603.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/214.

lan olayla âyetin inişi arasındaki zaman farkını dilbilgisine başvurarak da çözümlenmişlerdir. Onlara göre olayın üzerine âyetin indiğini ifade etmek için zikredilen fe-nezelet ifadesindeki fe ta'kib/olayın hemen üzerine indiği anlamında değil, sebep anlamındadır. Diğer bir ifadeyle olay önceden olmuş, âyet ise daha sonra inmiştir.⁹⁰ İsimleri belirtilmeyen sonraki bazı şârihler ise bu açıklamalara karşı kimi deliller ileri sürmüştür: Nitekim bu açıklamayı, yani fe harfinin ta'kib değil de sebebiyet bildirmesine binaen olayın Mekke'de gerçekleştiği ve âyetin Medine'de nazil olduğu yaklaşımını problemlili hale getiren başka bir rivayet de şudur: Mekke'deyken Ebû Tâlib vefat edince Hz. Ali durumu Hz. Peygamber'e haber vermiş, o da amcası için istiğfarda bulunmuş ve günlerce evden çıkmamıştır. Bunun üzerine âyet inmiştir. İleri sürülen karşıt diğer bir gerekçe ise Nisâ Sûresi 48. âyette olduğu gibi birçok âyette Allah'ın müşrikleri bağışlamayacağı ve kâfirlerin ebediyen cehennemde kalacaklarının bildirilmesidir. Resûlullah'ın bu âyetleri bilmesine rağmen amcası hakkında istiğfarda bulunması mümkün görülmemektedir. Şârihler bu delillere karşı da ya diğer sebab-i nüzûllerin tercih edilmesi gerektiğini ya da sûre her ne kadar son inen sûrelerden olsa da son iki âyetinde olduğu gibi bu âyetinin Mekke'de, daha erken bir dönemde indiğinin ve daha sonra Medenî olan bu sûreye tertip edildiğinin kabul edilmesi gerektiğini söylemektedirler.⁹¹ Bu tartışma Becelî'nin ve sonraki sünnî müfessirlerin/şârihlerin gerekçeleri dikkate alınarak Şii tefsirlerde de sürdürülmektedir.⁹²

SONUÇ

Becelî yüz yılı aşkın bir hayat yaşamış, aslen Kûfeli, daha sonra Nisâbur'a yerleşmiş erken dönem müfessir ve muhaddislerden biridir. Bu çalışmada onun biyografisi ve tefsir sahasındaki yetkinliği, alana katkısı ve tefsirciliği incelenmiştir. Onun hadis ilmi açısından, özellikle hadis rivayetleri dikkate alınarak da ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Becelî'nin Nisâbur'a yerleştikten sonra oradaki ilmî ve kültürel hayata katkı sağladığı muhakkaktır. Diğer bir ifadeyle onun, Nisâbur kültür havzasında tefsir faaliyetlerini beslediği ve oradaki tefsir ekolünün önemli temsilcile-

⁹⁰ Sonrakilerin bunu kabul ettiğine dair tespit için bk. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 4/370.

⁹¹ İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyetü 'alâ tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve ma'ahû Hâşiyetü İbnü'l-Temcîd*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 9/351-352; Şehâbüddin es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, nşr. Ali Abdulbârî Atıyye (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/32.

⁹² Bk. Nâsır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillâhi'l-Münezzel* (Kum: Medresetü'l-İmâm Ali, 1421), 6/235-238.

rinden olduğu anlaşılmıştır. Nitekim bunun en önemli göstergesi bu ekolün önemli isimlerinden Sa‘lebî ve Vâhidî gibi müfessirlerin tefsirlerinde Kur‘ân’ın başından sonuna kadar sistematik olarak çeşitli bağlamlarda onun görüşlerine yer verilmesidir.

Becelî’nin tefsir ilminin mahiyeti açısından en önemli izahlarından biri de tefsir-tev’il ayrımıdır. Bu ayrımı benzer içerikle Becelî döneminde ve öncesinde yapanların bulunduğu da makalede tespit edilmiş, tefsir-te’vil ayrımına dair Mâtürîdî’nin yeni bir şey söylemediği ve önceki ayrımı kabul ettiği belirtilmiştir. Becelî’nin tefsir tarzı ve tefsirini delillendirmelerinin de bu ayrıma ana hatlarıyla uygun olduğu görülmüştür. O, ancak mütekellimin, Hz. Peygamber’in ya da nüzûle şahit olanların açıklayabileceği durumlarda onların açıklamalarına (Kur‘ân, sünnet ve bağlam bilgisi) başvurmuş (tefsir), müfessirlerin tefsir edebileceği ve istinbat yapabileceği durumlarda ise hem bu delilleri hem de dil bilgisini dikkate almıştır (te’vil).

Kaynaklarda Becelî’nin meâni’l-Kur‘ân konusunda otorite/imam olmasından bahsedilmesi zahiren filolojik (daha çok dilsel izahlarıyla öne çıkan) müfessirlerden olduğunu düşündürmüştür. Ancak tefsirlerdeki örneklerden hemen hemen aynı ölçüde hem rivayet hem de dirayet/dil bilgisini kullanan bir müfessir olduğu, dönemindeki çeşitli problemleri dikkate alarak tefsir yaptığı tespit edilmiştir. Gerek âyetlerden gerekse de hadis ve rivayetlerden istihsat ederek yaptığı açıklamaların bir hayli olması rivayete ve semâa dayalı bilgiyi önemseydiğini, -Şîî, Kaderî gibi- çeşitli firkalara göndermeler yapması geniş düzeyde tefsir yaptığını ortaya koymaktadır. Bu durum neticede, onun sadece dilbilimci bir müfessir ve daha ziyade filolojik içerikle sınırlı meâni’l-Kur‘ân sahibi olmadığını göstermektedir. Onun meâni’l-Kur‘ân konusunda otorite olduğunun ifade edilmesini daha ziyade Kur‘ân’ın anlamları ve yorumu, daha teknik ifadeyle tefsir ve te’vili konusunda otorite olduğu yönünde anlamak gerekmektedir. Bunu Becelî’nin fikhî konularda fetva da veren, hadis rivayet eden, tefsirde zaman zaman râviler ve rivayetler hakkında değerlendirmeler yapan, bilgi bulunduğu sürece sünnete ittibayı, kıyas ve re‘ye önceleyen bir âlim olması teyit etmektedir.

Becelî’nin baştan sona tefsir yaptığı örneklerden açıkça anlaşılrsa da bizatihi tefsir yazdığı veya bunların, talebeleri/râvileri vasıtasıyla kendisinden şifâhen aktarıldığı çok açık değildir. Görüşleri en erken Sa‘lebî, Vâhidî ve Nesefî’nin tefsirlerinde görünmektedir. İbn Habîb en-Nisâbüri (ö. 406/1016) gibi bir önceki tabakada yer alan müfessirlerin tefsirleri tespit edilip incelenirse bu durum daha erken döneme de taşınabilir. Özellikle Sa‘lebî ve Vâhidî’nin etkisiyle sonraki birçok tefsirde onun gö-

rüşleri nakledilmiş, makalede örneklendirildiği gibi bazen tartışmalara da neden olmuştur.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Şehâbüddin es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. nşr. Ali Abdalbârî Atıyye. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

Bahrânî, es-Seyyid Hâşim. *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Lecne mine'l-muhakkıkîn. 8 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-'lemî, 2. Basım, 2006.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. *Me'âlimu't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 9 Cilt. Riyad: Daru Tayyine, 1409.

Bevvâb, Ali Hüseyin. "Mukaddime". *el-Emsâlû'l-kâmine fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.

Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232.

Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 765-785.

Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Dinç, Ömer. "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 341-364.

Ebû Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.d. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

el-Hüseyin b. el-Fadl. *el-Emsâlû'l-kâmine fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.

Gengil, Veysel. *Tefsir-Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Hafâcî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, ts.

Hakyemez, Cemil. "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidî". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2007), 327-341.

Halîlî, Ebû Ya'la el-Halil b. Abdullah b. Ahmed. *el-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*. thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdris. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.

Horasânî, Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Âsımî. *Kitâbü'l-Mebânî li nazmi'l-me'âni*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. 3 Cilt. Dubai: Cem'iyetü Dari'l-Birr, 2022.

İbn Âdil ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404.

Kandemir, M. Yaşar. "Hâkim en-Nisâbüri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/190-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Konevî, İsmâdüddin İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetü 'alâ tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve ma'ahû Hâşiyetü İbnü'l-Temcîd*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *et-Teyisîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Yahyâ Muhammed Zemzemî. Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *et-Teyisîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.

Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1988.

Pırlanta, İsmail. *Fetihten Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Hâlit b. Avn el-Anzî. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002. [Makalede atıflarda bu kaynak esas alınmış, diğer neşre atıfta muhakkik belirtilmiştir.]

Sarı, Mehmet Ali. "İbn Habîb en-Nisâbüri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/510. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. 2 Cilt. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, 2008.

Şirâzî, Nâsır Mekârim. *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillâhi'l-Münezzel*. 20 Cilt. Kum: Medresetü'l-İmâm Ali, 1421.

Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Nuvre bint Abdullah b. Abdülaziz el-Versân. 25 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-'İber fî haberi men gaber*. thk. Muhammed es-Sa'îd el-Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1985.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd-Ali Ebû Zeyd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullah el-Havârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 10 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd-Dâru'l-Lübâb, 2021.

Zemzemî, Yahyâ Muhammed. "el-Mukaddime". *et-Teyisîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Yahyâ Muhammed Zemzemî. Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2006. 8-165.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kahire: Daru'l-hadis, 2006.

İLAHİYAT/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNDE KUR'ÂN OKUMA VE TECVİD DERSLERİ EĞİTİM- ÖĞRETİMİYLE İLGİLİ TESPİTLER, TEKLİFLER (ÇAKÜ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)

THE FINDINGS AND PROPOSALS
REGARDING THE EDUCATION AND
TEACHING OF THE QUR'AN AND
TAJWEED COURSES IN UNIVERSITIES:
THE CASE OF THE FACULTY OF ISLAMIC
SCIENCES AT ÇAKU

Geliş Tarihi: 09.11.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

✉ ABDULHEKİM AĞIRBAŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-3420-6747

ahakimag@hotmail.com

ÖZ

Kur'ân eğitim-öğretimi, Cebrâil (a.s.) ile Hz. Peygamber arasında arz ve semâ' usûlleriyle başlayıp Hz. Muhammed (s.a.s.) ile sahâbe arasında sürdürülmüş, onlardan da tâbîn, kıraât imamları olmak üzere sahih senedle günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Günümüzde Türkiye'de Kur'ân eğitim-öğretimi; cami, Kur'ân kursları, imam hatip ortaokul ve liseleri ile İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde yürütülmektedir. Araştırmamızda genelde İlahiyat/İslami İlimler fakülteleri özelde ise Çankırı Karatekin Üniversitesi (ÇAKÜ) İslami İlimler Fakültesindeki Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerinin öğretimi esas alınmaktadır. Çalışmamızın amacı, fakültelerde yüzyüze, ezber okuma ve tecvid olmak üzere teori ile pratiği bir arada yürütülen "Kur'ân Okuma ve Tecvid" derslerinin işlenmesinde karşılaşılan problemlerin tespitini yapmak, bunların çözümüne yönelik önerilerde bulunmak ve bu alandaki çalışmalara katkı sağlamaktır. Araştırma sonucunda İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde "Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Tecvid" derslerinin müfredat, ders mekânı, öğrenci ve öğretim elemanlarından kaynaklı problemler tespit edilmiştir. Tespit edilen bu sorunlara literatür taramasından ve alandaki tecrübelerimiz doğrultusunda çözüm önerileri sunulmaktadır. Genelleme yapılarak önerilerde bulunulmasının sebebi ise alan taramasında diğer fakültelerde de benzer problemlerin müşahede edilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Kıraât, Tecvid, Eğitim-Öğretim, İlahiyat/İslami İlimler.

ABSTRACT

The education and training of the Qur'an has continued through sahih proofs, starting with the methods of arz and semâ' between angel Jibril and the Prophet Muhammad, and then his companions. Through them, it was transferred to the tâbîn and then to imams of recitation and it maintained up to present. Today, the education of Qur'an is offered in the mosques, Imam-Khatib Schools and Faculties of Divinity/Islamic Sciences. This research is based on teaching skills regarding how to give Qur'an and Tajweed courses both in the Faculties of Divinity/Islamic Sciences in Turkey and particularly in the Faculty of Islamic Sciences at Çankırı Karatekin University (ÇAKU). This study aims to determine the problems recognized during the teaching periods of the Qur'an and Tajweed's skills, taught in accordance with certain rules, regarding memorizing and Tajweed methods, to make suggestions to contribute to studies in this field. Therefore, several problems, arising not only from the curriculum, and students but also from instructors of the "Qur'an and Tajweed" courses were identified, and possible solutions are offered. The reason why general outcome was presented as suggestion is due to the fact that similar problems were recognized in other faculties during the survey.

Keywords: The Qur'an, Recitation, Tajweed, Education, Divinity/Islamic Sciences.

SUMMARY

Qur'anic education, which has continued with the methods of *ārz* and *semā'* up to present, is carried out in mosques, Qur'anic courses, Imam Khatib Secondary and High Schools and Faculties of Divinity/Islamic Sciences in Turkey. However, it may not be possible to say that this education gave outcomes as hoped. Faculties of Divinity/Islamic Sciences face with the same problems. In addition, the Qur'an is important that it is both practically and theoretically taught in eight semesters with at least two credits in the faculties at every semester. In this manner, this study is based on the problems, realized in Qur'anic Reading and Tajweed courses in these faculties in a general frames of Turkey but it is particularly examined in Faculty of Islamic Sciences at Çankırı Karatekin University (ÇAKU), numbering eight hundred students.

In our study, it is observed that the majority of the students, coming to the faculties could be characterized as students who do not know how to read the Qur'an at all or who have learned incorrectly in Summer Qur'an Courses and Imam-Khatib Schools. This situation causes some problems related to the education of Qur'anic Reading and Tajweed courses in the Faculties of Divinity/Islamic Sciences. It is seen that these problems are arised through the curriculum of the relevant course, the classrooms, students and instructors. In this study, certain proposals for dealing with those problems are presented after the determination of these problems encountered in the teaching of Qur'an Reading and Tajweed lessons.

The main cause of the curricular problem was the insufficient quality of the education that students receive in Summer Qur'an Courses and Imam-Khatib High Schools. Thus, the aim should be to give the students essential face-to-face reading and memorization skills by observing gradually pronunciation of the letters. In the preparation of the curriculum, the possible employment of graduates within MEB and DIB should be taken into consideration. Therefore, the curriculum should include the recitation of the Qur'an in a classroom environment, the performing of certain memorizations in a clear and errorless way. Moreover, the curriculum is supposed to cover the detailed explanation of tajweed and qiraat skills.

Another problem arises in crowded classes where men and women are gathered in the same environment in the Qur'an Reading and Tajweed classrooms. The course teaches both theory

and practice, and requires each student to read and memorize at least once a week. This requires to provide an average classroom with twenty participants and to separate male and female numbers. It is seen that students of different genders do not want to recite the Qur'an in the same environment due to religious reasons or that they are shy of reciting in presence of each other. In addition, teaching Qur'an lessons in separate classes motivates participation, and contributes to the efficiency and success.

It is essential that Qur'anic education is given by an expert teacher who has received training in tā'līm and tāshīh al-huruf. In this regard, the teaching staff responsible for the Qur'an Reading and Tajweed courses in these faculties should not only possess this knowledge but also be experienced, proficient in utilizing technology in their teaching, and knowledgeable about the psychology of their students. Furthermore, while staying within the context of the lesson, the instructor should be able to convey the divine message of the Qur'an to the students with the awareness that it is an integral part of the course. Above all, the instructor should have the pedagogical formation to be able to individually engage with each student when necessary, regardless of time constraints, and to teach this subject according to their personal abilities. They should also have the ability to establish evaluation criteria beforehand, inform students about these rules before the exam, and apply them fairly.

This study has been formed by taking advantages of use of both early and contemporary works. This literature review shows that the previous studies were in the form of addressing the existing problems which was faced in the period of the teaching of Qur'anic Reading and Tajweed courses in the faculties of some universities. Also many books or book chapters have been written on this subject. Thus these previous studies might be described as to be faculty-based studies or to be problem-oriented studies. In addition, it was recognized that survey and interview researches were taken placed in master's thesis studies and workshops. However, this study differs from other previous studies due to the fact that it examined the curriculum and syllabus of the Faculties of Divinity/Islamic Sciences in the Bologna systems. Moreover this research was prepared in the light of the data that shows the contribution of DIB/MEB personal competence in the employment of graduates so it is seen that this study presents a new curriculum program and applies different methods in practice.

GİRİŞ

Allah Teâlâ tarafından Cebrâil (a.s.) aracılığıyla Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahyedilen âyetlerin öğrenilmesi, öğretilmesi ve anlaşılması için ilk dönemden itibaren Hz. Peygamber, sahâbe, tabiîn ve sonraki nesiller tarafından yoğun bir gayret gösterilmiştir. Bu amaçla Allah Resûlü nazil olan âyetleri kendisine öğretildiği usûlde sahâbeye okumuş ve onlardan da dinlemiş; vahiy kâtipleri aracılığıyla da kaydettirmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın ezberlenmesini teşvik etmek suretiyle vahyin hafızalara nakşedilmesini de gerçekleştirmiştir.

Tilâvetiyle ibadet olunan Kur'ân'ın eğitim-öğretimi ile muhafazası, Hz. Peygamber'in ilk andan itibaren önemle üzerinde durduğu konuların başında gelmektedir. Öyle ki Resûlullah'ın nazil olan âyetleri ezberlemek için telaşa kapılarak acele etmesi üzerine Yüce Allah: “*Onu (Kur'ân'ı) zihnine hemen almak amacıyla dilini kımıldatarak okumada aceleci davranma.*”¹ ve “*Sana vahyi tamamlamadan Kur'ân okumada aceleci davranma.*”² şeklindeki uyarılarda bulunmuştur. Bu doğrultuda her türlü hassasiyeti gösteren Hz. Peygamber de Kur'ân âyetlerini hemen öğrenmeye ve hıfz etmeye yönelik yoğun çaba sarf etmiştir. Hatta ilk dönemlerde sahâbenin Kur'ân âyetleriyle hadisleri karıştırma ihtimaline karşılık -âyetler ile hadis arasındaki lafız ve mana yönüyle ayırımı kavranıncaya kadarki dönemde- hadislerin yazılmasını yasaklamıştır.³ Ayrıca Resûlullah'ın, Yüce Allah'tan aldığı âyetleri hemen vahiy

¹ el-Kıyâme 75/16.

² Tâhâ 20/114.

³ Ebî Bekr Abdillâh b. Süleyman b. el-Eş'as İbn Ebî Davûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbiddîn Abdisebhân Vâiz (Beyrût: Dâru'l-Beşâri'l-İslamiyye, 1995), 1/148; Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevzâh Ahmed Zemereli (Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995), 1/29.

kâtiplerine okuyup yazdırması ve ardından onlardan yazdıklarını okumalarını istemesi, hangi âyetin hangi sûrede nerede yer alacağını bildirmesi⁴ bu titizliğin en önemli göstergesidir. Vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665): “Resûlullah’a gelen vahiyleri yazardım. Ona vahiy geldiğinde kendisi ateşlenerek inci tanesi gibi terlerdi. Hz. Peygamber’den vahyin bu hâli geçince, kürek kemiği ya da parçası (yazı malzemesi olduğu halde) ile onun yanına gider, o bana imlâ ettirir, ben de yazardım. Yazma işi esnasında Kur’ân’ın ağırlığından neredeyse ayağım kırılacak gibi olurdu. Bir daha yürüyemeyeceğimi zannedirdim. Yazma işini tamamladığımda bana *oku* der, ben de okurdum. Eğer bir eksiklik olursa onu düzeltir, ardından insanlara aktarırdım.” demektedir.⁵ Kur’ân âyetlerinin muhafazasında gösterilen bu hassasiyet öğretilmesinde de görülmektedir. Bu amaçla Allah Resûlü’nden Kur’ân öğrenme imkânı bulamayanlara bu alanda mahir olanları vazifelendirdiği de müşahede edilmektedir. Örneğin birinci Akabe görüşmelerine gelen Medine Müslümanlarına Kur’ân öğretmek ve dini tebliğ etmek üzere Mus’ab b. Umeyr’i (ö. 3/625) Medine’ye göndermiş, o da Es’ad b. Zürâre’nin (ö. 1/623) evinde ve diğer mekânlarda Kur’ân eğitim-öğretim görevini deruhte etmiştir.⁶

Resûlullah, kendisinden Kur’ân öğrenen sahâbeden bu alanda mahir olanlardan övgüyle bahsetmiş ve Kur’ân öğretmek üzere onlara görevler tevdi etmiştir.⁷ Ashâbı içerisinde Kur’ân kırâatiyle temâyüz etmiş ve Resûl-i Ekrem hayatta iken Kur’ân’ın tamamını hıfzederek ona arz eden Übey b. Kâ’b (ö. 33/654) için: “*Sizin en iyi Kur’ân okuyanız Übey’dir.*”⁸ şeklinde övgüyle bahsetmiştir. Übey b. Kâ’b, Resûlullah tarafından Medine’deki Müslümanlara ve buraya gelen yabancı heyetlere Mescid-i Nebevî’de Kur’ân öğretiminde görevlendirilmiş ve “seyyidü’l-kurrâ”

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır (Beyrût: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), “Fezâilü’l-Kur’ân”, 4; Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü’l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrût: Dâru Sader, 1975), 33; Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ebu’l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006), 1/170; Zerkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/202, 203, 298, 299; İsmail Hakkı İzmirlî, *Tarih-i Kur’ân* (İstanbul: Böre Yayınevi, 1956), 9.

⁵ Nureddin Ali b. Bekr Heysemî, *Mecmaü’z-zevâid ve menbaü’l-fevâid* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbü’l-Arabî, ts.), 1/152.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü Tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2001), 1/187, 188.

⁷ Abdulazîz b. Süleymân İbrâhîm Müzeyyini, *Mebâhis fî ilmi’l-kirâat* (Riyad: Dâru Kunûz İşbilyâ, 2009), 21.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahih/es-Sünen*, thk. Beşşâr Ayyâd Ma’rûf (Beyrût: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Menâkıb”, 33; Bünyamin Erul, “Übey b. Kâ’b”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/273.

olarak⁹ vasedilmiştir. Yine Hz. Peygamber, Kur’ân okuyuşlarıyla ön plana çıkmış sahâbeden Kur’ân öğrenilmesiyle ilgili olarak “*Kur’ân’ı şu dört kişiden öğreniniz: Übey b. Ka’b, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/653), Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim (ö. 12/633)*”¹⁰ tavsiyesinde bulunmuştur.¹¹ Burada adı zikredilen sahâbenin daha sonraki süreçte Kur’ân kırâatinin önde gelen muallimleri arasında yer aldığını müşahede etmekteyiz.¹²

Halifeler dönemiyle birlikte -Hz. Ömer’den (ö. 23/644) itibaren- İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Kur’ân eğitim-öğretimi için kırâatleriyle ön plana çıkmış sahâbe başka bölgelerde görevlendirilmiştir. Bunlardan Übey b. Kâ’b ve Ebû’l-Derdâ (ö. 32/652) Şam’a, Ebû Musa el-Eş’arî (ö. 42/652-63) Basra’ya, Abdullah b. Mes’ûd Kûfe’ye gönderilmiş ve onlar da Hz. Peygamber’den almış oldukları kırâatı o bölgedeki Müslümanlara öğretmişlerdir.¹³ Daha sonraki dönemlerde Kur’ân eğitim-öğretimi onlardan kırâat imam ve râvilerine, silsile hâlinde bu alanda mâhir hocalar tarafından da günümüze kadar intikal ettirilerek sürdürülmüştür.

Tarihî süreç içerisinde Kur’ân’ı Kerîm’in eğitim-öğretimi, fem-i muhsin olan -alanında uzman- kişilerden harflerin-mahreç ve sıfatları ile tecvid kurallarına göre öğrenilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁴ İbn Mücâhid’in (ö. 324/935) *Kitâbü’s-Seb’a*’da kırâatin, sonrakilerin öncekilerden aldığı şekliyle sürdürülmesi gerektiği hususunda senedleriyle zikrettiği nakiller de bu duruma dikkat çekilmektedir.¹⁵ Diğer taraftan manasının anlaşılacak

⁹ Buhârî, “Fezâilü’s-Sahâbe”, 31; Erul, “Übey b. Kâ’b”, 42/273.

¹⁰ Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 8; Ebû’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmî’l-Kur’ân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Dımeşk: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2008), 1/155.

¹¹ Bu sayı, Buhârî’nin farklı varyantlarında yediye çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. “Buhârî’nin *Sahîh*’inin farklı yerlerinde bulunan rivâyetlere göre bu mevzuda dört sayısı dikkat çeker. Ancak söz konusu rivâyetler Buhârî’de dağınık bir şekilde olup isimler peş peşe sıralanmamıştır. Bu çerçevede her rivâyette ortak isimler olmakla birlikte farklı kurrâ yer alır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in zikrettiği isimler üç rivâyette mükerrerleriyle birlikte yedidir. Bu isimleri toplu hâlde sayacak olursak liste şöyledir: “İbn Mes’ûd, Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim, Übey b. Ka’b, Muâz b. Cebel, Ebû’l-Derdâ, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd” Yaşar Akaslan, “Kur’ân’ın Cem’i Meselesine Süyûtî Vechesinden Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 152.

¹² Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2022), 48.

¹³ Zerkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/210; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 53.

¹⁴ Mehmet Ali Sarı, *Kur’ân-ı Kerîm’i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), 33.

¹⁵ Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-kırâat*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dârü’l-Meârif, 1980), 49-52.

yaşama geçirilmesi ve Müslümanların dünya ve âhret hayatlarının temini amacıyla çaba gösterilmesi hususunda her türlü gayretin sarf edilmesi istenmiştir. Bu doğrultudaki çalışmaların kesintisiz şekilde devam etmesinde Resûlullah'ın Kur'ân okuyan, ezberleyen ve okutanlar için övgülerinin ve teşvik edici tavsiyelerinin önemli rolü vardır. Hz. Peygamber'in Kur'ân öğrenen ve öğretenler için: “*Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğreteninizdir.*”¹⁶ ile onu ezberleyenlere kıyamet gününde: “*Oku ve yüksel. Aynı dünyada iken okuduğun gibi. Zira senin derecen, okuduğun son âyetin mertebesidir.*”¹⁷ şeklindeki müjdeleyici sözleri Kur'ân kıraatına ve eğitimine gösterilen hassasiyette etkili olmuştur.

Kur'ân eğitim-öğretimi; evler ve camilerde başlayıp daha sonra kurumsallaşarak mekteb, küttâb, dârülhuffaz, dârülkurrâ gibi mekânlarda¹⁸ fem-i muhsin hocalar tarafından günümüze kadar intikal ettirilmiştir.¹⁹ Türkiye’de ise 3 Mart 1924 tarihinde 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreseler kapatılmış,²⁰ ayrıca aynı tarih 429 sayılı kanun ile Şer’iyye ve Evkaf vekâleti kaldırılmış ve yerine Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur.²¹ Diyanet İşleri Reisliği ile din işlerinin uygulama işlemlerinin yürütülmesi amaçlanmıştır. Medreselerin işlevini daha bilimsel tarzda yürütmek üzere de İmam ve Hatip Mektepleri, ayrıca Dârülfünun çatısı altında İlahiyat Fakültesi açılmıştır.²² İlahiyat, daha sonra İslami İlimler ismiyle açılan fakültelerde diğer derslerin yanı sıra dinimizin asıl kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, müfredat içerisinde her dönem zorunlu olarak okutulan bir ders olarak yer almaktadır.²³

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrût: Dârü Risâleti'l-Âlemiyye, 2008), “Mukaddime” 16; Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 1.

¹⁷ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 7; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Adil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 11/405.

¹⁸ Mustafa Çağrıçı, “Kur'ân Kursu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/423, 424; Cahit Baltacı, *Türk Eğitim Sisteminde Kur'ân Kurslarının Yeri, Kur'ân Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 16; Zeki Salih Zengin, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur'ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 2, 3.

¹⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 41.

²⁰ Tevhidi Tedrisat Kanunu, Resmi Gazete 63 (Resmi Gazete 63), 430 (06 Mart 1340), md. 1, 2, 3.

²¹ Şeriye ve Evkaf ve Erkân Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun, TBMM Kanunlar (TBMM Kanunlar), 429 (03 Mart 1340), md. 1, 2.

²² Zengin, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur'ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi”, 4-5.

²³ Bk. YÖK Genel Kurulunun 03.09.2010 tarih ve 032380 sayılı kararı; Abdullah Benli, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi”, *Bilimnâme* 28 (2015), 126; Fatma Asiye Şenat, “İlahiyat Fakültesi

Ülkemizde son yıllarda İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinin ve öğrencilerin sayılarında büyük artış gözlemlenmektedir.²⁴ Ancak bu artışla doğru orantılı olarak söz konusu fakültelerdeki Kur’ân Okuma ve Tecvid derslerinin verim ve kalitesinde de aynı yükselişten bahsetmek mümkün değildir. Bunun nedenini ise müfredat, öğrenci, ders mekânı, öğretim elemanlarından kaynaklı problemler oluşturmaktadır. Çalışmamızda bu dersin eğitim-öğretimiyle ilgili söz konusu problemlerine çözüm sunmak ve eğitimin niteliğinde artış sağlamak amacıyla belirlenen hususlarda tespitler yapılarak tekliflerde bulunmaktadır.

Literatür taramasında, bazı fakültelerdeki Kur’ân Okuma ve Tecvid derslerini ele alan araştırmaların olduğu müşahade edilmektedir. Bu çalışmalar arasında makale, kitap bölümleri²⁵ ve yüksek lisans tezi²⁶ yer almaktadır. Ancak Adem Güneş’in çalışmasında görüleceği üzere Kur’ân-ı Kerîm öğretimi alanında yazılan makalelerin sayısında sınırlılık gözlemlenmektedir.²⁷ Araştırmamız, Çankırı Karatekin Üniversitesi (ÇAKÜ) İslami İlimler Fakültesi özelinde yapılan bir çalışma olması yönüyle diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Kur’ân eğitim-öğretiminde karşılaşılan problemler ile yüzüne okuma, ezber dinleme,

Öğrencilerinin Kur’ân Okuma ve Tecvid Derslerinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (31 Aralık 2016), 216.

²⁴ 2022 yılı itibariyle devlet ve vakıf üniversiteleri dâhil olmak üzere toplamı 112 olup, lisans düzeyinde 113.965 kayıtlı öğrenci bulunmaktadır. Bk. YÖK, *Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi* (04 Ocak 2023)

²⁵ Bk. Yusuf Alemdar, “İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Dersleri İle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”, *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212; Mehmet Mahfuz Ata, “Kur’ân Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 167-189; Abdullah Benli, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi”, *Bilimnâme* 28 (2015), 125-165; Şuayip Karataş, “Kur’ân Dersinin Temel Problemleri ve Çözüm Önerileri: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 129-147; Ahmet Gökdemir, “Kur’ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 17-41; Recep Koyuncu, “İdeal Kur’ân Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 291-324; Ahmet Gökdemir, “İlahiyat Fakültelerindeki Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler”, *Türkiye’de Kur’ân ve Kıraat Eğitimi*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 9-24.

²⁶ Zeliha Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’ân Öğretimiyle İlgili Görüşleri* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁷ Adem Güneş, “Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1550-1555.

tecvid öğrenimi gibi hususlarda sıraladığımız çözüm önerileri şeklindeki alt başlıklardan oluşan çalışmayla alana katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Bu doğrultuda yapılan araştırma, ilk dönem ve günümüz eserlerinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

1. Kur'ân Eğitim-Öğretiminde Yaşanan Problemler

Günümüze kadar kesintisiz bir şekilde intikal eden Kur'ân eğitim-öğretiminde hocanın okuyuşu, öğreticiliği önemlidir. Aynı şekilde öğrencinin hocasının okuduklarını dikkatli bir şekilde dinleyerek harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet ederek öğrendiği Kur'ân'ı yüzüne ve ezber okuyuşuyla ona dinletmesi de önem arz etmektedir.²⁸ Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda günümüzde İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde müfredattan, öğrenciden, ders mekânından ve öğretim elemanından kaynaklanan problemler yaşanmaktadır.

1.1. Müfredattan Kaynaklanan Problemler

İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerinde ortak bir müfredattan söz edilemeyeceği gibi bazen aynı fakülte'deki ders hocaları arasında da ders işlenişi ve müfredatta da birlikteliğin bulunmadığı gözlemlenmektedir. Bazı öğretim elemanları yüzüne okumayı, ezber okuma dersine nazaran daha çok önemsemektedir. Bazıları da yüzüne okumadan ziyade ezber okumaya daha çok önem vermektedir. Yine öğretim elemanlarının bazıları tecvid konularında teoriği ve pratiği önemserken bazıları sadece pratiği esas almaktadır. Bu durum fakülteler arasında ve hatta aynı fakülte'deki eğitim-öğretim açısından problem oluşturmaktadır. Elbette öğretim elemanlarının ders işleme serbestiyeti olmalıdır. Bununla birlikte en azından aynı fakülte'deki hocalar dersin işlenmesi konusunda mutabık kalabilmelidir.²⁹ Bahse konu problem, öğrencilerin üniversiteye gelmeden önce Kur'ân eğitimiyle ilk tanıştıkları yaz Kur'ân kursları, imam hatip ortaokul ile liselerinde aldıkları eğitim ve bunun müfredatından kaynaklanmaktadır. Yaz Kur'ân kursları ise daha çok Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından düzenlenmektedir.

DİB'e bağlı camilerde ve Kur'ân kurslarında Kur'ân öğretim faaliyeti gerçekleştirilmektedir. DİB tarafından açılan Kur'ân kurslarında: "Tecvid kaidelerine göre tashih-i hurûf ve talimli bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'i usûlüne göre yüzünden okumayı öğretmek, bazı duâ, âyet ve sûreleri ezberletmek ve manalarını öğretmek, hafızlık yaptırmak" gibi faaliyetler

²⁸ Yaşar Akaslan, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'ân-ı Kerîm Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 58-59.

²⁹ Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler", 13.

yürütülmektedir.³⁰ Yaz Kur’ân kurslarında ise örgün öğretim öğrencilerine yaklaşık iki aylık bir süre boyunca haftanın beş günü üç saat Kur’ân-ı Kerîm ve dinî bilgiler eğitimi verilmektedir.³¹ Programın içeriğine bakıldığında öğrencilerde daha çok dinî duygu temelini oluşturmak ve harfler ile Kur’ân-ı Kerîm’den yüzüne okuma, bazı duâ ve sûreleri ibtidaî düzeyde öğretmenin amaçlandığını görmekteyiz. Bu kurslara katılan öğrencilerin yaş, sınıf ve hazırbulunuşluk seviyelerinin de birbirinden farklı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, buradaki eğitimden iyi bir Kur’ân temelini gerçekleştirmesini beklemek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır.

Öğrencilere Kur’ân öğretiminin verildiği bir diğer kurum, imam hatip ortaokulları ile liseleridir. İmam hatip ortaokullarının beşinci, liselerinin ise dokuzuncu sınıfına başlayan öğrencilerin hiç Kur’ân bilmediği düşünülerek Elif-Bâ’dan harf öğretimiyle başlanmaktadır. Daha sonraki sınıflarda da bu okuyuşlarla Kur’ân-ı Kerîm yüzüne tilâvet edilmekte ve bazı ezberler yapılmaktadır. Son sınıfta ise öğrencilerin üniversite sınavına hazırlanmasından dolayı bu eğitim de yeterince gerçekleştirilememektedir.³² İmam hatip okulu öğretmenleriyle ilgili olarak Kılıç’ın yaptığı çalışmada, bu okullarda vazife yapan Kur’ân-ı Kerîm dersi öğretmenlerinin de bu eğitimden memnun olmadıkları görülmektedir.³³ Bu şekilde alınan Kur’ân eğitimi ile üniversitelerin ilgili fakültelerine yerleşen öğrencilerden Kur’ân Okuma ve Tecvid derslerinden de çok iyi bir performans beklenmemelidir.

İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinden mezun olan öğrencilerin MEB’de din kültürü ve ahlak bilgisi ile meslek dersleri öğretmeni, DİB’de imam, müezzin, Kur’ân kursu öğreticisi, vaiz, müftü olacakları göz önünde bulundurulduğunda söz konusu fakülte müfredatının buna göre planlanması beklenir.³⁴

1.1.1. Yüzüne Müfredatından Kaynaklanan Problemler

Son yıllarda Kur’ân Okuma ve Tecvid derslerinin yüzüne okuma müfredatında, bu fakülteleri tercih eden öğrencilerden Kur’ân okumayı

³⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği (DİB Kur’ân Kursları Yönetmeliği), *Resmî Gazete* 28257 (07 Nisan 2012), md. 13.

³¹ Bk. DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Yaz Kur’ân Kursları Öğretim Programı* (Ankara: DİB Yayınları, 2018).

³² Kadir Taşpınar, “Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 105.

³³ Mustafa Kılıç, “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur’ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 90-91.

³⁴ Benli, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi”, 127, 133.

hiç bilmeyenler ile okuyuşu çok zayıf olanların azımsanamayacak sayıda olduğu; ancak bu durumun üniversitelerin Bologna sistemlerinde yer alan programlarında yeterince dikkate alınmadığı gözlemlenebilmektedir. Müfredatların çoğu, imam hatip liselerinden mezun ve genel itibariyle belirli bir seviyede olan öğrencilere göre hazırlandığı müşahede edilmektedir. Birinci dönemde birkaç cüz yüzüne okuma ve neredeyse söz konusu liselerdeki ezber müfredatın tekrarını kapsayan bir ezberi, bu seviyedeki öğrencilerden harflerin mahreç ve sıfatlarına göre sahih bir okuyuşla okumalarını beklemek realite ile pek uyuşmayacaktır. Bu amaçla iyi bir harf talimi ile sağlam bir temel üzere mahreç, sıfat, med, tecvid kurallarına uygun Kur'ân tilâveti müfredat programı -diğer derslerle uyumlu bir şekilde- düzenlenmelidir.

1.1.2. Ezber Müfredatından Kaynaklanan Problemler

Kur'ân-ı Kerim'in yüzüne okunmasıyla ilgili yukarıda bahsedilen sorunlar, ezber uygulamasında da görülmektedir. Ayrıca hatalı okuyuşu olan öğrenciden düzgün bir ezber yapması beklenemez. Bir diğer sorun, daha önce hatalı ezberlerin tashih edilmesinde yaşanan durumdur. Sınıf ortalamasının kalabalık olması, özellikle iki kredili derslerde yüzüne okuma ve tecvid dersleri ile birlikte süre yetersizliği problemi yaşanmasına neden olmaktadır. Bazı hocalar, ezberleri baştan sona kadar dinlemeksizin aradan sondajlama yapmak suretiyle bu sorunu çözmeye çalışmaktadır. Ancak asıl olan her bir öğrencinin ezberinin ayrı ayrı dinlenerek hatasının Mushafa işlenmesi ve hocanın da kendi defterine/çizelgesine not almasıdır.

1.1.3. Tecvid Müfredatından Kaynaklanan Problemler

Sahih bir Kur'ân tilâveti için öğrencilerden, tecvid kurallarını önce teoriğiyle iyice kavramaları, ardından hatasız bir şekilde uygulama yapabilmeleri beklenir. Ancak söz konusu fakültele gelen öğrencilerin bir kısmı hiç tecvid bilmemekte, bir kısmı bazı uygulamaları bilmekte, bazıısı ise pratiğini biraz yapıp teori kısmını hiç bilmemektedir.³⁵ Bu öğrencilerin ileride öğretici olarak öğrenci yetiştirecekleri göz önünde bulundurularak, din alanında en üst eğitimin verildiği bu fakültelerden mezun olurken Arapça ve Türkçe tanımlarıyla birlikte teoriği ve pratiği ile hatasız bir şekilde tecvid bilgisine sahip Kur'ân tilâvetini yapabilecek şekilde mezun olması hedeflenmelidir.

1.2. Öğrenciden Kaynaklanan Problemler

Fakültelerin Kur'ân Okuma ve Tecvid dersinde öğrenciden kaynaklı en önemli problemler; öğrencilerin hazırbulunuşluğu, bu dersle ilgili ön yargılı olmaları ve yerine getirmeleri gereken sorumluluğu yeterince kavrayamamalarıdır.

³⁵ Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Öğretimiyle İlgili Görüşleri*, 67.

1.2.1. Derse Hazırbulunuşluk

İlahiyat/İslami İlimler fakültelerine, imam hatip lisesi ve diğer liselerden öğrenciler gelmektedir.³⁶ Diğer liselerden gelen öğrencilerin bir kısmı Kur’ân okumayı hiç bilmemektedir. Bir kısmı ise yaz Kur’ân kursunda kısa süreli aldığı eğitimle Kur’ân okumaktadır. İmam hatip liselerinden gelen öğrencilerin de büyük bir çoğunluğunun seviyesi diğerlerinden pek farklı değildir. Bazısı Latince metinden Kur’ân okur gibi tilâvet etmeye çalışmaktadır. Harflerin mahreç ve sıfatlarına, tecvid kurallarına riayet ederek okuyabilenlerin sayısı ise genellikle çok azdır. Bu yetersizlik daha çok söz konusu okullarda Kur’ân-ı Kerîm derslerinde bir nebze yüzüne okuyabilme ve bir nebze ezberlerin okunmasının yeterli görülmesinden kaynaklanmaktadır.

İlahiyat/İslami İlimler fakültelerini tercih eden öğrencilerin, teori ve pratiği ile tecvid kaidelerine uygun bir şekilde harflerin mahreç, sıfatlarına riayet ederek Kur’ân-ı Kerîm’i belirli bir düzeyde yüzünden okumaları ve müfredattaki ezberlerin birçoğunu tamamlamış olarak gelmeleri beklenir. Ancak sınıflarda karşılaşılan tablo, beklenen seviyedeki öğrencilerden oluşmamaktadır. Bu nedenle hiç bilmeyenlere Elif-Bâ öğretimi, hatalı ve eksik öğrenenlerin bu okuyuşlarının tashih edilmesi, orta düzeyde Kur’ân okuyabilen öğrencilerin de bunlarla aynı ortamda bulunma durumunda kalması problemin temelini oluşturmaktadır.

1.2.2. Önyargı ve Sorumluluk/Sorumsuzluk

İlahiyat/İslami İlimler fakültelerine devam eden öğrencilerin bir kısmı Kur’ân Okuma ve Tecvid dersini mezun olduktan sonra DİB çatısı altında görev almayı düşünmediği için gereksiz görmektedir. MEB’de görev alması hâlinde Kur’ân dersindeki donanımına fazlaca bir ihtiyaç olmayacağını düşünmektedir. Öğrencilerin bir kısmı da Arapça ve Kur’ân derslerinin zor olduğu ön yargısıyla hareket etmektedir. Bu durum, öğrencilerin ilgili derse istekli ve sürekli katılımını engelleyerek Kur’ân öğretiminde problem oluşturmaktadır.

DİB’de din hizmetleri alanında görev yapacak adayların veya MEB’de din kültürü ya da meslek dersleri öğretmeni olacak bu fakülte mezunlarının³⁷ İslâm dininin temel kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’i okuma ve okutma görevlerini deruhte edecekleri göz ardı edilmemelidir. Yine

³⁶ Ayhan Öz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kurumsal Aidiyet Düzeyi (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Güz 2014), 58-59; Arife Ünal Süngü, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2022), 40.

³⁷ İbrahim Turan, “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 69-70; Zeki Salih Zengin, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Yüksek

bu fakülteleri seçen öğrencilerden bir kısmının bazı branşlara nazaran daha kolay atanmak amacıyla buraları tercih etmeleri,³⁸ onların yeterli donanımda mezun olmamaları için bir gerekçe olmamalıdır. Öğretmenlik alanında yapılan sınavların hem yazılı hem de mülakatlarında Kur'ân Okuma ve Tecvid dersi sorularına daha fazla yer verilmelidir. Bütün bunlarla birlikte her şeyden önce ilgili fakülte öğrencilerinin bir Müslüman olarak kendi ibadetlerini yerine getirebilecek düzeyde Kur'ân tilâvetini gerçekleştirmelerinin gerekliliği vurgulanmalıdır. Bu konuda öğrencilerin ön yargıları giderilerek milli ve manevi sorumlulukları kendilerine hatırlatılmalıdır.

1.3. Ders Mekânından Kaynaklanan Problemler

İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde son yıllarda öğrenci sayılarında artış gözlenmektedir. Bu artışın nedenleri arasında söz konusu fakülteden mezun olanların diğer bölümlere nazaran DİB ve MEB'e yönelik atamalarının bir nebze daha fazla olmasıdır.³⁹ Bu durum, bazı sınıflarda mevcudun doksan kişiyi bulmasına sebebiyet vermektedir.⁴⁰ Hâlbuki söz konusu fakültelerin Kur'ân derslerinde öğrenci mevcudunun yaklaşık yirmi kişi civarında olması esastır. Zira dönem boyunca bu dersler, teori ve pratiği ile birlikte her bir öğrencinin yüzüne ve ezber okuması ile gerçekleştirilmektedir. Ayrıca karşıt cinsteki öğrencilerin birbirinden çekinmeleri ve dinî gerekçelerle aynı ortamda okumak istememeleri, kız ve erkekler için ayrı şubeler oluşturulması ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Günümüzde birçok fakültede kız ve erkek öğrencilere göre şubeler ayrılarak bu ders daha verimli bir şekilde işlenmektedir. Bütün bunlar, sınıf mevcudunun az olduğu çok sayıda dersliğin temin edilmesi ile birçok öğretim elemanının istihdamının sağlanması hâlinde bu dersin verimli bir şekilde işlenmesini mümkün kılmaktadır. Fakat birçok fakültede yeterli derslik ve öğretim elemanı bulunmamaktadır.

Yukarıda belirtilen soruna çözüm bulmak amacıyla DİB bünyesinde açılan/açılacak Kur'ân kurslarına öğrenciler yönlendirilmelidir. DİB çeşitli sebeplerden dolayı Kur'ân kurslarına gidemeyen ya da bu hizmetlerden yararlanamayan vatandaşlar için uygun yerlerde müftülüklerce Kur'ân

Din Eğitiminin Gelişimi”, *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 233.

³⁸ Öz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kurumsal Aidiet Düzeyi (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 60.

³⁹ Süngü, “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 43-46.

⁴⁰ Gökdemir, “Kur'ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 22; Gökdemir, “İlahiyat Fakültelerindeki Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler”, 11.

eğitim-öğretim kursu düzenleyebilmektedir.⁴¹ Kur'ân kurslarındaki ortalama sınıf mevcudu -ilgili yönetmeliğe göre- yüzüne sınıflarında on iki, hafızlık sınıflarında sekiz öğrenciden oluştuğu için her bir öğrenciyle ayrı ayrı ilgilenilmesi kolay olmaktadır. Böylece Kur'ân öğrenme süreci daha hızlı ve verimli olabilmektedir.

Ders işlenen mekânla ilgili diğer bir sorun ise bu derslerde aynı zamanda toplu okumalar yapıldığı için sesin bitişik sınıflarda yapılan derslerde rahatsızlığa sebebiyet vermesidir. Müstakil fakülte binasının olmadığı yerlerde ise, alt ve üst katlarda farklı fakültelerden ders yapan öğretim elemanları ile öğrencilerinden zaman zaman Kur'ân derslerindeki toplu okumalardan kaynaklı rahatsızlıkların oluştuğuna dair serzenişlerden de bahsedilebilir. İlahiyat ve İslami İlimler fakülteleri, imkânlar ölçüsünde müstakil binalarda eğitim-öğretime devam edebilmesi hâlinde bu sorun da çözülmüş olacaktır.

1.4. Öğretim Elemanlarından Kaynaklanan Problemler

Sınıf mevcudunun fazla olmasına karşılık öğretim elemanı sayısının yetersiz oluşu bu fakültelerin en büyük sorunlarından biridir. Son yıllarda İlahiyat/İslami İlimler fakültelerini tercih eden öğrencilerin sayısında artış olmasına karşın bazı fakülteadaki öğrencilerin niteliklerinde düşüş olması daha fazla öğretim elemanına ihtiyaç duyulmasına neden olmaktadır. Zira sınıfta Kur'ân okumayı hiç bilmeyen ya da okuyuşu çok zayıf olan öğrenci sayısı sınıf mevcudunun yadsınamaz bir kısmını oluşturmaktadır.

Fakültelerde Kur'ân Okuma ve Tecvid dersleriyle ilgili bir diğer problem öğretim elemanı niteliğidir. Bazı fakültelerde alanın dışındaki hocalar bu dersi vermektedir.⁴² Hâlbuki Kur'ân eğitim-öğretimi, teori ve pratiği ile yapılan bir eğitim olması yönüyle öğretim elemanları bir taraftan nazariyat bilgisine sahip olmalı, diğer taraftan da talim ve tashih-i hurûfa vakıf iyi bir okuyucu olmalıdır. İyi bir okuyucu olmanın, iyi bir eğitimci olma anlamına gelmeyeceği bilinen bir husustur. Bu nedenle fem-i muhsin,⁴³ öğretim metodunu ve tekniklerini bilen, teknolojik gelişmelerle kendini yenileyebilen⁴⁴ vasıflara sahip olması gerekir. Aynı zamanda muhatabı olan öğrencilerle iyi iletişim kurabilen, onların sorunlarını görerek çözüm üretebilen ve bunları yaparken Kur'ân'a hizmet etme amacıyla

⁴¹ DİB Kur'an Kursları Yönetmeliği, md. 12/3.

⁴² Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri İle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 201; Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Öğretimiyle İlgili Görüşleri*, 37-38.

⁴³ Hâmid b. Abdülfettâh Pâluvi, *Zübdetü'l-İrfân* (İstanbul: Âsîtâne Yayınları, ts), 21; Sarı, *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, 33.

⁴⁴ Kur'ân öğretiminde kullanılabilecek teknolojik imkânlar için bk. Süleyman Kablan, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı", *İlahiyat Akademi Dergisi* 10 (2019), 74-80.

fedakârca çalışabilen vasıflara sahip olması beklenir.⁴⁵ Bu vasıfları taşıyan Kur'ân öğreticisinin talebeleri de aldıkları okuyuş, tavır vb. özellikleri yetiştirecekleri öğrencilere intikal ettireceklerdir.

1.4.1. Öğrenciyi Tanıma ve Öğrencinin Seviyesini Tespit

Fakülteye gelen öğrencilerin eğitim seviyesi, anlama kapasitesi, kişiliği ve karakteri farklı olmaktadır. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı öğretim elemanının öğrencilerini iyi tanınması gerekir. Bu amaçla öğretim elemanının öğrencilerdeki motivasyon eksikliği sebeplerini belirlemesinin yanı sıra ders işleme tekniği, ölçme değerlendirme kriterleri gibi hususlarda da mahir olması beklenir.

1.4.2. Motivasyon

Kur'ân-ı Kerîm, öğrencilerin birçoğunun ortaokul ve lisede çok rahat geçtikleri bir ders olmasına rağmen üniversitede ise bu dersten zorlanmaları durumu eğitim elemanlarını sıkıntıya sevk etmektedir. Çünkü öğrenci başarısızlığının asıl nedenini kendi altyapı eksikliğinde görmekten ziyade daha önceki dönemlerde bu derslerden rahat bir şekilde geçebildiğini düşünmekte ve böylece fakülteadaki başarısızlık nedeninin öğretim elemanından kaynaklı olduğu vehmine kapılmaktadır. Bu durum onların motivasyonunu olumsuz yönde etkilemektedir. Motivasyon eksikliklerinin bir diğer sebebi de lisede öğrenmiş olduklarını zannettikleri Kur'ân'ı Kerîm okuma melekesinin fakülteye geldiklerinde yetersizliğini fark etmeleridir. Bu eksiklikleri, onları bir taraftan umutsuzluğa diğer taraftan motivasyon eksikliğine itmektir.⁴⁶

1.4.3. Ders İşleme Yöntemi

Öğretim elemanı ders işlerken yüzüne, ezber ve tecvid derslerinde takip edeceği yöntemleri iyi bilmeli ve bunları en iyi şekilde uygulayabilmelidir. Bu uygulamalarda, öğrenmede öğrencinin bireysel farklılık ve yetenekleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca öğrencilerin bireysel özelliklerini dikkate alarak onların derse katılımını sağlayacak atmosferi oluşturmak da nitelikli öğreticinin özellikleri arasında yer almaktadır.⁴⁷

Öğretim elemanı münferit ve toplu okuma uygulamalarını özellikle öğrenci sayısının fazla olduğu sınıflarda icra etmede sıkıntı yaşamamalıdır.

⁴⁵ Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'ân Eğitim ve Öğretiminde Temel Sorunlar", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu 1* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 114.

⁴⁶ Ayhan Bekiroğlu, *İlahiyat Fakültesindeki Öğrencilerin Kur'ân'ı Kerîm Okuma ve Tecvid Derslerine Yönelik Duyuşsal Hazır Bulmuşlukları (Kastamonu Örneği)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 72-73.

⁴⁷ Şuayip Özdemir - Tuncay Karateke, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'ân-ı Kerîm Derslerinde Öğrencilerin Derse Katılımını Sağlama Yolları", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Şubat 2019), 899.

Ders esnasında liste sırası takip edilmeyerek her bir öğrencinin kendisine beklenmedik bir anda sıra gelebileceği karışık şekilde okutulmalıdır. Ancak her bir öğrenciye derste okuma imkânı verilmeli, bir önceki hafta ile okuyuş mukayesesi çerçevesinde hataları kendilerine bildirilmelidir. Bu konuların uygulamalarına, üniversitelerde nitelikli Kur’ân eğitim-öğretimi ile ilgili başlık altında detaylı bir şekilde yer verilecektir.

1.4.4. Ölçme Değerlendirme Kriterleri

Araştırmamızın konusu olan fakültelerde en önemli problemlerden bir tanesi de adalet ölçüsü içerisinde objektif kriterle ölçme değerlendirmelerden öğrencilerin yakınmasıdır.⁴⁸ Bu sorunun çözümü, dönem başından itibaren öğretim elemanlarınca belirlenen kriterler çerçevesinde yüzüne, ezber ve tecvid konularının not ortalamasındaki oranın öğrencilere bildirilmesidir.⁴⁹ Diğer yandan öğretim elemanları da bu kriterlere bağlı kalmalı ve ölçme değerlendirme yaparken aralarında uygulamada birlik bulunmalıdır.⁵⁰ Uygulama birliği sağlanamaması, ölçme değerlendirme hususunda problemleri de beraberinde getirmektedir. Belirli kriterlere göre yapılmayan Kur’ân Okuma ve Tecvid dersleri sözlü sınavları, aynı seviyedeki öğrencilerin farklı öğretim elemanlarından alacakları puanlar arasında azımsanamayacak derecede farklılığa yol açabilecektir. Bu tür uygulamalar aynı zamanda öğrencilerde adalet duygusunun zedelenmesine de sebebiyet verecektir.

2. Üniversitelerde Nitelikli Kur’ân Eğitim-Öğretimi İçin Teklifler

Kur’ân eğitim-öğretimine başlarken bunun bir ders olmaktan ziyade Allah kelâmı olması yönüyle yapılan işin bir ibadet olduğu vurgulanmalıdır. Kur’ân okumanın fazileti âyet ve hadisler ışığında öğrencilere anlatılmalıdır. Dönem içerisinde de öğrencilere Kur’ân tilâvetinin ehemmiyeti hatırlatılarak motivasyonlarını artırıcı telkinlerde bulunulmalıdır. Ancak bu durum ders bağlamından kopup sohbet ortamına dönüşmemelidir.⁵¹ Bu bağlamda Kur’ân Okuma ve Tecvid ilk dersinde İbnü’l-Cezerî’nin

⁴⁸ Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’an Öğretimiyle İlgili Görüşleri*, 42-44.

⁴⁹ Geniş bilgi için bk. Murat Akkuş, “Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 88.

⁵⁰ Akkuş, “Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, 90.

⁵¹ Muhammed Esat Altıntaş - Hatice Kübra Kirenci, “İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri (Nitel Bir Araştırma)”, *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*, ed. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 101-102; Gökdemir, “İlahiyat Fakültelerindeki Kur’an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler”, 14.

(ö. 833/429) *Tayyibetü'n-neşr* adlı eserinin “Mukaddime” kısmındaki beyitlerin⁵² açıklamalarıyla öğrencilere gerekli motivasyon verilebilir.

2.1. Müfredat ve Uygulanışı

Mezun olan öğrencilerin DİB ve MEB bünyesinde istihdamı göz önünde bulundurularak Kur'ân-ı Kerîm'i usûlüne göre yüzünden hatasız bir şekilde okuması ve belirli ezber donanımına sahip olması beklenir. Ancak Türkiye'nin farklı bölgelerindeki ilahiyat fakültelerinden mezun/mezun olmak üzere olan 1181 öğrenciyle Kiriş'in yapmış olduğu çalışma bu durumun beklenen düzeyde olmadığını ortaya koymaktadır. Araştırmada Kur'ân sûrelerini ezberleme yeterlik düzeyleri sorusuna öğrencilerin bu konuda kendilerini %42,4 oranında yetersiz ya da kararsız olduklarını belirtmiş olmaları dikkat çekicidir. Aynı şekilde araştırmacı, diğer alanlarla kıyaslandığında öğrencilerin kendilerinin en az yeterli olduklarını düşündükleri alanın Kur'ân sûrelerini ezberleme olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.⁵³ Bu durum göz önünde bulundurularak ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesinin ders müfredatı, öğrencilerin DİB bünyesinde müezzin, imam-hatip, Kur'ân kursu öğreticisi, vaiz, müftü gibi alanlarda hizmet edecekleri anlayışından hareketle hazırlanmıştır.⁵⁴

ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesinde Kur'ân dersleri otuz ile 50 kişilik sınıflarda kız ve erkek öğrenciler için ayrı şubeler oluşturularak işlenmektedir. Şube ayırımına dayalı sınıfların oluşturulmasında diğer derslerle çakışmaması için Kur'ân derslerinin olduğu günlerde mümkün oldukça diğer dersler planlanmamakta veya çakışma olmayacak şekilde planlama yapılmaktadır. Örneğin ikinci sınıfta Kur'ân Okuma ve Tecvid III dersine devam eden kız öğrenci A şubesinde, erkek öğrenciler B şubesinde derse girmektedir. Bu arada başka dersler planlanmamaktadır. Ayrıca öğrencilerin Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerine hazırlıklı gelebilmeleri için dört saat olan derslerin iki saati bir güne, diğer iki saati de farklı bir günde planlanmaktadır.

⁵² Beyitler ve açıklamaları için bk. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bi (Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2012), 31-32; Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV, 2012), 253-256.

⁵³ Hacı Mustafa Kiriş, “Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42/2 (2018), 61.

⁵⁴ DİB yeterlik için: “Kur'ân-ı Kerîm'i mahreç ve tecvide riayet ederek okumasını, 30. cüz ile Yasin, Mülk, Hucurât, Fetih, Rahmân sûreleri ile belirli aşırı ezbere bilmesini, ezberlenen âyet ve sûrelerin anlamlarını açıklamasını, tecvid kurallarını örneklerle açıklamasını ilgili personelden istemektedir.” Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 22, 24, 26; Turan, “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 71.

Müfredat hazırlanırken öğrencilerin hazırbulunuşluk seviyeleri göz önünde bulundurularak ilk dönemde yüzüne okumada birinci cüz, ezber olarak da namaz duâları, Fâtiha ile Fîl-Nâs arası sûreler ile sınırlı tutulmaktadır. İlk dersten itibaren sınıf ortamında harflerin hareketli, cezimli, şeddeli ve medli talimleri koro hâlinde yapılmakta, ses kaydında da bu harf talimini en az on defa dinleme ve okuma şeklinde yapmaları öğrencilerden istenmektedir. Daha sonra bu ödevler her bir öğrenciden münferit olarak dinlenmekte, hatalı okuyuşlar not edilmekte ve bunları tashih etmeyen öğrenciden bir sonraki ezber ödevi kabul edilmemektedir. Ezberler vize ve finalden bir hafta öncesinde tamamlanmakta, sınav öncesi haftada ise söz konusu ezberlerin tekrarı yapılmaktadır. Vize sınavlarında öğrencilere yüzüne ve ezber müfredatından belirlenen yerler sorulmaktadır. Final sınavlarında ise dönemin tamamından sorumlu tutulmaktadır. Sınavlarda yüzüne okutulacak yerler önceden belirlenmekte, ezberler ise her birinden ayrı ayrı olmak üzere özellikle daha önce çizilip not alınan hatalı yerlerin düzeltilip düzeltilmediğinin kontrolü şeklinde yapılmaktadır. Sınavlarda başarılı olabilmek için yüzüne ve ezber okuyuşların lahn-ı celî olmaması ve Kur'ân'ı takılmadan okuyabilme esas alınmaktadır. Yüzüne okuma bu şekilde olmaması durumunda, ezberler tamamlanmış olsa dahi öğrenci başarısız kabul edilmektedir. Ayrıca öğrenci yüzüne geçebilecek seviyede olması durumunda da ezberlerin tamamını okuyamaması hâlinde başarısız not almaktadır. Bunlarla birlikte öğrencinin derse devamına azami derecede dikkat edilmekte ve devamsızlığı olan öğrenciler sınava alınmamaktadır.

ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesinde hazırlık sınıfı bulunmadığı için müfredat dört yıl/sekiz dönemden oluşmaktadır. İlk dört dönem 4'er, son dört dönem ise 2'şer saatten müteşekkil olan fakültenin Kur'ân Okuma ve Tecvid dersleri müfredatına aşağıda yer verilmiştir.

ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi Dönemlere Göre Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatı

Kur'ân Okuma ve Tecvid I		
YÜZÜNE	1. cüz	Vizeye kadar birer sayfa, vizeden sonra ikişer sayfa okunacaktır.
Vize	1-7. sayfalar	
Final	8-20. sayfalar	

EZBER	Fâtiha, Namaz duâları, Fîl-Nâs arası sûreler.	
Vize	Fâtiha, Sübhâneke-Rabbena duâları arası, Fîl-Kâfirûn arası sûreler.	Haftada bir duâ, bir sûre ezber okunacaktır.
Final	Âmentü, Kunut 1 ve 2 duâları, Nasr-Nâs arası sûreler.	
TECVİD	Tecvid İlmî, konusu, gayesi, lüzûmu; harfler ve mahreçler; harflerin harekeli, cezimli, şeddeli ve medli tâlimi; Lahn tanımı, çeşitleri ve hükmü konuları işlenecektir.	İbn Cezerî'nin Mukaddime (Tecvid Bilgisi) beyitleri ezberlenecektir.

Kur'ân Okuma ve Tecvid II		
YÜZÜNE	2, 3, 4. cüzler	Haftada dörder sayfa okunacaktır.
Vize	2. cüz ve 3. cüzün ilk yarısı	
Final	3. cüzün yarısı ve 4. cüz	
EZBER	Duhâ- Hümeze arası sûreler.	
Vize	Duhâ, İnşirah, Tîn, Alak, Kadir sûreleri.	Haftada bir sûre ezber okunacaktır.
Final	Beyyine, Zilzâl, Adiyât, Kâria, Tekâsür, Asr, Hümeze sûreleri.	
TECVİD	Harfler, harekeler ve çeşitleri; harflerin harekeli, cezimli, şeddeli ve medli talîmi; Med bahsi (Harf-i Med, Sebeb-i Med, Medd-i Tabîî, Medd-i Muttasıl, Medd-i Munfasıl, Medd-i Lâzım, Medd-i Ârız, Medd-i Lîn) konuları işlenecektir.	İbn Cezerî'nin Mukaddime (Harflerin Mahreçleri) beyitleri ezberlenecektir.

Kur'ân Okuma ve Tecvid III		
YÜZÜNE	5, 6, 7, 8, 9, 10. cüzler.	Haftada onar sayfa okunacaktır.
Vize	5, 6, 7. cüzler.	
Final	8, 9, 10. cüzler	
EZBER	Yâsîn Sûresi	Haftada bir sayfa ezber okunacaktır.
Vize	1, 2 ve 3. sayfa	
Final	4, 5 ve 6. Sayfa	
TECVİD	Harflerin sıfatları; harflerin harekeli, cezimli, şeddeli ve medli talimi; tenvin ve sâkin nûn'un halleri (İhfâ, İzhâr, İklâb); Vakf, İbtidâ, Vasl; Sekte; Hâ-i Sekt) konuları işlenecektir.	İbn Cezerî'nin Mukaddime (Harflerin Sıfatları) beyitleri ezberlenecektir.

Kur'ân Okuma ve Tecvid IV		
YÜZÜNE	11, 12, 13, 14, 15, 16. cüzler	Haftada onar sayfa okunacaktır.
Vize	11, 12, 13. cüzler	
Final	14, 15, 16. cüzler	
EZBER	Bakara 1-5, Âyetü'l-kürsî (el-Bakara 2/255), Amenerrasûlü (el-Bakara 2/285-286), Hüvellâhüllezi (el-Haşr 59/22-24), Nebe, Mülk sûreleri.	Haftada bir sayfa ezber okunacaktır.
Vize	Bakara 1-5, Âyetü'l-kürsî (el-Bakara 2/255), Amenerrasûlü (el-Bakara 2/285-286), Nebe sûreleri. Final	
Final	Hüvellâhüllezi (el-Haşr 59/22-24), Mülk Sûresi.	
TECVİD	Râ'nın hükümleri, İdgâm ve çeşitleri (İdgâm-ı Mealğunne, İdgâm-ı Bilâğunne, İdgâm-ı Misleyn ve sakîn mîmin durumları, İdgâm-ı Mütecaniseyn, İdgâm-ı Mütekâribeyn, yapılışları bakımından tam ve ve nâkıs idgâm); Lâm-ı Târif ve İdgâm-ı Şemsiyye ile İzhâr-ı Kameriyye, Lafzatullâh, Kalkale ve Zamirin hükümleri konuları işlenecektir.	

Kur'ân Okuma ve Tecvid V		
YÜZÜNE	17, 18, 19, 20. cüzler	Haftada altışar sayfa okunacaktır.
Vize	17, 18. cüzler	
Final	19, 20. cüzler	
EZBER	Hucurât, Rahmân, Bakara 153-157, Mü'minûn 1-11. âyetler.	Haftada bir sayfa ezber okunacaktır.
Vize	Hucurât, Bakara 153-157. âyetler.	
Final	Rahmân, Mü'minûn 1-11. âyetler.	
TECVİD	İstiâze ve besmele vecihleri, tekbir ve tehlîl konusu, huruf-i mukattaâ, temsîlî okuma ve esasları, dudak talimi, tilâvet secdesi, Âsım kırâatı Hafız rivâyeti konuları işlenecektir.	

Kur'ân Okuma ve Tecvid VI		
YÜZÜNE	21-24. cüzler	Haftada altışar sayfa okunacaktır.
Vize	21-22. cüzler	
Final	23-24. cüzler	
EZBER	Fetih, Fecr, Beled, Şems, Leyl sûreleri	Haftada bir sayfa/sûre ezber okunacaktır.
Vize	Fetih	
Final	Fecr, Beled, Şems, Leyl sûreleri	
TECVİD	Kıraat ilmi (konusu, gayesi hükmü, doğuşu, kaynağı, yayılması, çeşitleri); sahih kırâatin kabul şartları; kırâatlerin mütevatirliği; mahreç ve sıfat çalışması; hadr, tedvîr ve tahkîk usûlü konuları işlenecektir.	

Kur’ân Okuma ve Tecvid VII		
YÜZÜNE	25, 26, 27. cüzler.	Haftada dörder sayfa okunacaktır.
Vize	25, 26. cüzler.	
Final	27. cüz.	
EZBER	Abese, Tekvîr, İnfîtâr, Mutaffîfin, İnşikâk, Burûc, Târik, Â‘lâ, Ğâşiye sûreleri.	Haftada bir ezber okunacaktır.
Vize	Tekvîr, İnfîtâr, Mutaffîfin sûreleri	
Final	İnşikâk, Burûc, Târik, Â‘lâ, Ğâşiye sûreleri.	
TECVİD	Kırâat-ı seb‘a - kırâat-ı aşere imam ve ravîleri ile rumuzları; takrîb kırâati; şazz kırâatler; kırâat terimleri vb. konular ana hatlarıyla işlenecektir.	

Kur’ân Okuma ve Tecvid VIII		
YÜZÜNE	28-30. cüzler	Haftada dörder sayfa okunacaktır.
Vize	28-29. cüzler	
Final	30. cüz	
EZBER	Nâziât, En ‘âm 159-163, Ahzâb 40-48, Fâtır 27-35. âyetler. Yasîn, Mülk, Nebe tekrar. Fatiha ve Duhâ- Nas arası talim.	Haftada bir ezber okunacaktır.
Vize	Nâziât, En ‘âm 159-163, Ahzâb 40-48, Fâtır 27-35. âyetler.	
Final	Yasin, Mülk, Nebe, Fatiha, Duhâ-Nas sûreleri arası.	
TECVİD	Tecvid genel tekrarı ve tahlili ile usûl/fonetik ve ferş-i hurûf yönüyle kıraat farklılıkları konuları ana hatlarıyla işlenecektir.	

2.1.1. Yüzüne Okumaya Yönelik Teklifler

Öğrencilerin Kur’ân-ı Kerîm dersinde harflerin mahreç ve sıfatları ile tecvid kurallarına göre hatasız bir şekilde yüzüne okuma melekesini kazanmış olması gerekir.⁵⁵ Ancak bu melekenin elde edilmesi, öğrencinin kendi kendine yapılabileceği bir şey değildir. Bu nedenle bir hoca eşliğinde derslere muhakkak günlük devam edilmelidir. Bu uygulamayla en az bir yıl

⁵⁵ Koyuncu, “Kur’an Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, 125-127.

kadar aralıksız bir şekilde derslere devam etmesi hâlinde öğrenci belirli bir seviyede Kur'ân tilâveti yeterliliği elde edebilecektir. ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesinde yüzüne okuma uygulamalarıyla ilgili aşağıdaki hususlara dikkat edilmektedir:

Öğrenci sorumlu olduğu sayfaları, haftanın en az beş günü devam etmek suretiyle kendisine tavsiye edilen hocayı dinleyip tekrarlayarak yüzüne okumalıdır. Fakat tilâvet esnasında harf, mahreç, sıfat, med, tecvid hatası olmaması için bu hususlara azami dikkat göstermelidir. Derslerdeki uygulama, öğrencilere ödev olarak verilen sayfanın her bir âyetini ya da secâvendini fem-i muhsin birinin tilâvetinden bir defa dinlemek, hemen ardından aynı kısmı bir defa da kendisinin okuması şeklinde her âyeti dinleme ve okuma şeklinde en az yirmi defa tekrarlamasıdır. Okuyuşu zayıf öğrencilerden bu tekrarın otuz defa yapması istenmektedir.⁵⁶ Daha sonraki dönemlerde sayfa sayısının artışıyla ters orantılı olarak bu tekrar sayısı azaltılmaktadır. Öğrencilere okuma esnasında acele etmeksizin dönemler için belirlenen hadr, tedvîr ve tahkîk usûllerini dikkate alarak çalışması tavsiye edilmektedir. Sonrasında öğrenciden kendi ses kaydını çekerek fem-i muhsinin okuyuşu ile satır satır karşılaştırması istenmektedir. Hatalı kelimeler olması hâlinde aynı kelimeyi birkaç defa tekrarlaması, söz konusu hatanın düzeltilip düzelmediğinin kontrol edilmesi gerektiği kendilerine tembih edilmektedir.

Kur'ân okumayı bilmeyen ya da okuyuşu çok zayıf olan kız öğrencilerden kız Kur'ân kursuna, erkek öğrencilerden de Kur'ân kursu öğreticisi, imam veya müezzinlerden tashih-i hurûf eğitimi almış hocalardan haftanın beş günü olmak üzere -fakülte'deki derslerle koordineli şekilde- ders almaları talep edilmektedir. Bunun için müftülüklerle irtibata geçilmekte, daha önce tashih-i hurûf eğitimi almış görevlilere bu öğrenciler yönlendirilmektedir. Bu durumda olan öğrenciler ayrıca sınıfta okuyuşu iyi olan öğrencilerle -sınıfta iyi okuyan olmaması hâlinde üst sınıftan belirlenen öğrencilerle- eşleştirilmekte ve aynı çalışmayı onlarla da yürütmeleri istenmektedir.

Öğrencilerin Kur'ân okuma usûllerini uygulamalı öğrenmeleri amacıyla yüzüne okumalar; birinci sınıfta tahkîk, ikinci sınıfta tedvîr, üçüncü sınıfta hadr, dördüncü sınıfta ise bunların tamamını bir anda icra edebilmeleri için karma yöntemle işlenmektedir. Her dersin başında ders hocası ilk sayfayı kendisi okumak ve öğrencilerin de aynı secâvendi kendisinin okuduğu yere kadar tekrar etmesi olan edâ yöntemiyle okuması şeklinde icra edilmektedir. Okuyuş esnasında telaffuzu zor olan, hata yapılan kelimeler tekrar edilmektedir. Eğer harf telaffuzunda hata söz konusu ise ilgili harfin

⁵⁶ Osman Egin, "Kur'ân Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Tedef, 2010), 602; Ata, "Kur'ân Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları", 174-175.

talimi yaptırılarak aynı hatanın tekrar olmaması için çaba sarf edilmektedir. Eğitim-öğretim sürecinin ilerlemesiyle birlikte bu hatalar öğrencilere buldurulmaktadır.

Öğrencilerin tamamına her hafta yüzüne okuma dersinde okuma yaptırılmakta ve bunlar deftere/çizelgeye not olarak işlenmektedir. Tamnakıs idğâm, işmâm, ravm, imâle, teshîl gibi hususların uygulaması her bir öğrenciye ayrı ayrı yaptırılmaktadır. Ayrıca ikinci sınıftan itibaren öğrencilerde kulak aşinalığı olması için bu okumalar ana makamlar eşliğinde icra edilmektedir.

Yüzüne okuma derslerinde önemli konularla ilgili âyetlerin anlamlarına dikkat çekilmektedir. Ancak bu uygulama ders bağlamından çıkıp diğer derslerin alanına girmeyecek şekilde ilgili âyetlerle ilgi eserlere yönlendirme şeklinde olmaktadır. Yine ilk dersten itibaren yüzüne okunan yerlerin meâli, fırsat buldukça da tefsirlerinin okunması öğrencilere tavsiye edilmektedir. Ayrıca anlamaya yönelik çalışmalar bağlamında fakültedeki tefsir derslerindeki konular, dönemlere göre belirlenen Kur’ân ezber müfredatıyla koordineli bir şekilde işlenmektedir.

2.1.2. Ezber Dinlemeye Yönelik Teklifler

Kur’ân-ı Kerîm dersinde sağlam ve hatasız ezber yapabilmenin en önemli şartı, harflerin mahreç ve sıfatları ile tecvid kurallarına riayet ederek sahil bir yüzüne okuma melekesinin kazanılmış olmasıdır. Aksi hâlde hatalı ezberlenecek bir yerin ileride düzeltilmesinin de çok zor olabileceği⁵⁷ hatta ömür boyu aynı hataların sürekli tekrarlanabileceği ve ibadetlerin de bu şekilde yapılabileceği, bu sorumluluğun okuyanla birlikte öğretici ile paylaşılacağı göz ardı edilmemelidir. Ezber dersleriyle ilgili ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesindeki uygulama şöyledir.

Ezberlenecek yerler sınıf ortamında ilk önce ders hocası tarafından tahkîk ya da tedvîr usûlüne göre okunmaktadır. Daha sonra hocanın okuduğu her bir âyet söz konusu usûlle öğrenciler tarafından koro hâlinde tekrar edilmektedir.⁵⁸ Gruplar hâlindeki edâ yöntemi esnasında hatalı okuyuşlar olması hâlinde, bunlara dikkat çekilmekte ve tashihi yapılmaktadır. Sonra söz konusu ezber, internet ortamında sunulan fem-i muhsin birinin okuyuşundan her bir âyet bir dinle bir oku şeklinde çalışılarak ezberlenmektedir. Öğrencilere bir günde sadece bir sûreye çalışılması tavsiye edilmekte ve ezber yapmadan önce kendilerinin

⁵⁷ Ata, “Kur’an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları”, 172; Halil İbrahim Önder, “Kur’an-ı Kerîm Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1220.

⁵⁸ Koro halinde tekrar avantajları için bk. Osman Bayraktutan, “Kur’an-ı Kerîm Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulmasının Avantajları ve Dezavantajları”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (01 Mayıs 2017), 159-166.

yönlendirilerek ders aldıkları hocaya söz konusu ezberlenecek yerin bir defa yüzüne okumaları istenmektedir. Bu okuyuş esnasında hatalarını siyah kurşunkalemle çizerek not almaları tembih edilmektedir. Daha sonra ezberlenecek yer, yukarıda yüzüne okumada belirttiğimiz şekilde fem-i muhsin birinden her âyeti ezberleyinceye kadar tekrar edilmesi ve bu ezberin ses kaydı alınarak karşılaştırılması istenmektedir. Ertesi gün beraber çalıştığı hocaya bu sûreyi ezbere okumasını, varsa hatalı okuduğu yerdeki harf, kelime vb. şeyleri kurşun kalemle çizmesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Bu ezberler daha sonra da sınıfta önceden belirlenmiş okuyuşu iyi olan beş kişiye dinlettirildikten sonra sınıf ortamında öğretim elemanına okunmaktadır. Öğretim elemanınca lahn-ı celi olmayan hatalar çizilmek ve not alınmak suretiyle ilgili ezber kabul edilmektedir. Açık hata veya çokça takılma olması hâlinde bu ezber kabul edilmemektedir. Ezberlerde; duâlar ile Duhâ-Nâs arası sûreler tahkîk usûlü talimle, aşırılar aynı şekilde ve aşır formatında, diğer ezberlerin tamamı ise tedvîr usûlü okunmakta ve dinlenilmektedir. Hadr usûlü ile okunan ezberler kabul edilmemektedir.

Öğrencilerin toplum önünde rahat bir şekilde okuyabilmeleri ve heyecanlarını giderebilmeleri amacıyla ezberlerin ikinci sınıftan itibaren sınıf kürsüsünden okumaları kendilerinden istenmektedir. Birinci sınıftaki öğrencilere, ortama alışma sürecinin oluşması ve ezberlerini rahatça okuyabilmeleri için bu uygulama yapılmamaktadır. Kız ve erkek şubelerinin Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerinde ayrı olmasının, bu uygulamayı rahat bir şekilde yapılmasında önemli katkısının olduğunu da belirtmemiz gerekir.

2.1.3. Tecvid Öğretimine Yönelik Teklifler

Tecvidin Kur'ân eğitim-öğretimindeki yerini İbn Cezerî'nin "Mukaddime" beyitlerinden anlamlarıyla birlikte okunması, şerhlerinin yapılması öğrencilerin bu dersin önemiyetini kavraması açısından önemlidir. Ardından dönemler itibariyle tecvid ve kırâat konuları sınıf ortamında slayt veya tahtada anlatılmalıdır. Zira bu öğrencilerin mezun olduktan sonra bu alanda ders verecekleri gerçeğinden hareketle ilk önce teori kısmı anlatılmalı, sonrasında da pratiği yapılmalıdır. Tecvid tanımlarının Arapça ve Türkçesi anlatılarak ve kavratılarak ezberletilmelidir. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi tecvid, mahreç ve sıfatlarla ilgili beyitler dönemler itibariyle ezberletilerek defter, kitaba bağlı kalmaksızın bu bilgiler her ortamda öğrencilerce kullanılabilir. Bu amaçla İslâm ülkelerinin birçoğunda tecvidle ilgili yaklaşık yüz beyitin daha ilkökul döneminde ezberletildiği müşahede edilmektedir. Aynı doğrultuda ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesinde de tecvid tanımları ve ilgili

üç bölümdeki beyitleri, her hafta ezber okuyacak öğrenciden duâ, âyet, sûre ezberini okumaya başlamadan önce bir veya iki beyit ezber okuduktan sonra dinlenilmek suretiyle teori ve pratiğiyle bu ders işlenmektedir. Ayrıca derslerde harf, mahreç ve tecvid hatası yapılması hâlinde hatalı okuyuşla ilgili tanım sorulmakta, cevap alınamaması hâlinde aynı soru sınıfa yöneltilmektedir. Sonrasında konuyla ilgili eksik olan teori bilgileri tahtaya yazarak anlatılmakta ve ardından pratiği yaptırılmaktadır. Zaman zaman sınıfta ve sınavlarda kelime tahlili şeklinde tecvid bulma ile tariflerinin yapılması, uygulamalar arasında yer almaktadır.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'in mahreç ve sıfatlarına uygun bir şekilde öğrenilmesi ve öğretilmesi önem arz etmektedir. Türkiye'de bu eğitim; camiler, Kur'ân kursları, imam hatip ortaokulu/liseleri ile İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde verilmektedir. Bu kurumlarda verilen Kur'ân öğretiminin istenilen nitelikte olduğunu söylemenin gerçekçi bir yaklaşım olmayacağı da aşikârdır. Dinî öğretiminin en üst seviyede verildiği fakültelerde de Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerinde arzu edilen nitelikte bir eğitimden bahsetmek pek mümkün değildir. Bu amaçla birbiriyle bağlantılı olan kurumlardaki Kur'ân öğretim sorunları tespit edilmeli ve bunların çözümü için gereken adımlar atılmalıdır. Bu minvalde üniversitelerde ilgili dersin eğitim-öğretiminde karşılaşılan sorunlar ile bunlara çözüm önerileri için yapmış olduğumuz çalışmamızda bazı bulgulara ulaşılmış ve bunlarla ilgili teklifte bulunulmuştur.

Araştırmamızda Kur'ân Okuma ve Tecvid dersleri ile ilgili müfredat, ders mekânı, öğrenci ve öğretim elemanlarından kaynaklı problemler tespit edilmiştir. Fakülteye gelen öğrenci profilinin çoğunluğu; Kur'ân okumayı hiç bilmeyen, hatalı bir öğrenme gerçekleştirmiş öğrencilerden oluştuğu gözlemlenmektedir. Bu seviyede hazırbulunuşluğu olan öğrencilere doğru ve sahih bir kırâat temeli verilebilmesi için her şeyden önce müfredat programının buna göre düzenlenmesi gerekir. Öğrencilere mahreç ve sıfatların eğitiminden başlamak suretiyle iyi bir talim verilmesi hâlinde bir taraftan hiç bilmeyenlerin eğitimi gerçekleştirilmiş, diğer taraftan hatalı okuyuşlar tashih edilmiş olacaktır.

Kur'ân Okuma ve Tecvid dersinin müfredat içeriği, mezun olan öğrencilerin MEB ve DİB bünyesinde istihdamı söz konusu olacağı için sahih bir kırâat, ezber ve tecvid bilgisi donanımını beraberinde getirmektedir. Bu durum göz önünde bulundurularak müfredatta ve uygulamada birlik sağlanmalıdır. Böylece farklı bir üniversitede eğitim-öğretime devam eden bir öğrenci yatay ya da dikey geçiş imkânıyla gittiği bölümde kaldığı yerden devam etme imkânına sahip olabilmelidir.

Müfredat programının en iyi şekilde uygulanabilmesi, öğretim elemanları ve öğrencilerin özverili, istekli olarak görev ve sorumluluklarını yerine getirmeleriyle mümkün olacaktır. Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerinde öğretim elemanı alanında donanımlı, tecrübeli, öğrencilerin psikolojisini bilen vasıflara sahip olmalıdır. Kur'ân dersine öğrencilerin eksik veya hatalı okuyuşlarla gelebileceği unutulmamalıdır. Kur'ân-ı Kerîm alt yapısının eksiksiz bir şekilde oluşabilmesi için dersler, hocanın denetiminde yüz yüze yapılmalı ve aynı sistemle ezberler de dinlenilmelidir. Derse giren hocanın sadece öğrencileri dinlemesi değil aynı zamanda öğrenciye örnek okuyuş sunması da gerekmektedir. Yüzüne okuma, ezberlenen duâ, âyet ve sûreler mahreç ve sıfatlara riayet edilerek okunmalı ve okutulmalıdır. Ders hocası öğrencilere Kur'ân'ı Kerîm'i okuyup onları da teker teker dinlemeli, bununla birlikte tecvid konularının teorik kısmını da detaylı bir şekilde anlatıp öğretmelidir.

Kur'ân-ı Kerîm dersi veren öğretim elemanı, işini sevmeli ve öğrenciye dersi verirken ona Kur'ân-ı Kerîm okuma sevgisini ve heyecanını kazandırmalıdır. Derse giren hoca sadece talim eğitimi değil, talim eğitimi ile birlikte Kur'ân'ın mesajına da vurgu yapmalıdır. Bu mesajların etkili olabilmesi için kendisi de her ortamda öğrenciye rol model olma bilinciyle hareket etmelidir. Öğrencilerin en çok önem verdiği konuların başında gelen not değerlendirmesinde hiçbir öğrenciyi diğerinden ayırmadan adaletli şekilde bu işi gerçekleştirmelidir. Bu açıdan öğrencilerin öğrendikleri bilgilerin kalıcı olması için yapılan sınavlarda ölçme ve değerlendirme kriterleri önceden belirlenerek öğrencilere bildirilmelidir. Ayrıca aynı fakülte'deki öğretim elemanları arasında da olsa söz konusu değerlendirmede uyum sağlanmalıdır.

Diğer taraftan bu bölümü seçen öğrenciler, işin ciddiyetini iyi kavramalı ve ona göre hareket etmelidir. Öğrenciler derste verileni yapmalı, aynı zamanda da üniversitede aldığı eğitim ile yetinmeyip eğitim-öğretim dönemi dışında da kendini geliştirmek için Kur'ân kurslarına gitmelidir. Öğrenci, ders katılımına özen göstermesi hâlinde donanımlı bir şekilde üniversiteden mezun olabileceği bilinciyle hareket etmelidir. Bunun için kendi sorumluluğunu bilmeli, ezberlerini ve yüzüne okuyuşunu zamanında yapmalıdır. Öğrenci ezberlenecek ve yüzüne okunacak yeri düzgün bir şekilde dinlemeli, ezberini sağlam ve okuyuşunu en az hata ile yapabilmelidir. Bu amaçla fem-i muhsin birinden yüzüne okunacak ve ezberlenecek yerleri dinleyerek çalışmalar yapılmalıdır. Ezberlenen duâ, âyet ve sûreler, okuyuşu sağlam en az beş kişiye mahreç ve sıfatlara riayet edilerek dinletildikten sonra hocaya sunulmalıdır. Her şeyden önce tilâvetiyle ibadet olunan Kur'ân-ı Kerîm'i, namazı sahih kılacak düzeyde okuyuş bilincine her Müslüman sahip olmalıdır.

KAYNAKÇA

Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitimi-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar (Türkiye-Suudi Arabistan-Mısır Örneği)*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2022.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Adil Mürşid. 11 Cilt. Beyrt: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Akaslan, Yaşar. “İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur’ân-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. ed. Ahmet Gökdemir. 43-68. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.

Akaslan, Yaşar. “Kur’ân’ın Cem‘i Meselesine Süyûfî Vechesinden Bir Bakış”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 139-168.

Akdemir, Mustafa Atilla. “Kur’ân Eğitimi ve Öğretiminde Temel Sorunlar”. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu 1*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Akkuş, Murat. “Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirmelerine Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. ed. Ahmet Gökdemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.

Alemdar, Yusuf. “İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Dersleri İle- İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”. *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.

Altıntaş, Muhammed Esat - Kirenci, Hatice Kübra. “İlahiyat Fakültelerinde Kur’an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri (Nitel Bir Araştırma)”. *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*. ed. Fikret Karaman. 97-127. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Ata, Mehmet Mahfuz. “Kur’an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 167-189.

Baltacı, Cahit. *Türk Eğitim Sisteminde Kur’an Kurslarının Yeri, Kur’an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Bayraktutan, Osman. “Kur’an-ı Kerim Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulmasının Avantajları ve Dezavantajları”. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (01 Mayıs 2017), 145-171.

Bekiroğlu, Ayhan. *İlahiyat Fakültesindeki Öğrencilerin Kur’ân’ı Kerim Okuma ve Tecvid Derslerine Yönelik Duyuşsal Hazır Bulunuşlukları (Kastamonu Örneği)*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Benli, Abdullah. “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur’an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi”. *Bilimnâme* 28 (2015), 125-165.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Çağrı, Mustafa. "Kur'ân Kursu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/243. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 16. Baskı, 2013.

DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. *Yaz Kur'ân Kursları Öğretim Programı*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrût: Dâru Sader, 1975.

Egin, Osman. "Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri". *Etkili Din Öğretimi*. İstanbul: Tedef, 2010.

Erul, Bünyamin. "Übey b. Kâ'b". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/272-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Gökdemir, Ahmet. "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler". *Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi*. ed. Ahmet Gökdemir. 9-24. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.

Gökdemir, Ahmet. "Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim Ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. ed. Ahmet Gökdemir. 17-41. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.

Güneş, Adem. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (15 Aralık 2018), 1537-1561.

Heysemî, Nureddîn Ali b. Bekr. *Mecmaü'z-zevâid ve menbâi'l-fevâid*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ts.

İbn Ebî Davûd es-Sicistânî, Ebî Bekr Abdillâh b. Süleyman b. el-Eşâ's. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbiddin Abdissebhân Vâiz. Beyrût: Dâru'l-Beşâri'l-İslamiyye, 1995.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrût: Daru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2008.

İbn Mücâhid et-Temîmî, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kurâat*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kurâati'l-aşr*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bü. Dımeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2012

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'an*. İstanbul: Böre Yayınevi, 1956.

Kablan, Süleyman. “Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkanlar ve Kullanımı”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 10 (2019), 65-86.

Kara, Zeliha. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Öğretimiyle İlgili Görüşleri*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 12. Baskı, 2007.

Karataş, Şuayip. “Kur'an Dersinin Temel Problemleri Ve Çözüm Önerileri: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”. *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*. ed. Fikret Karaman. 1/129-147. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Kılıç, Mustafa. “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 69-106.

Kiriş, Hacı Mustafa. “Diyaret İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği”. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42/2 (2018), 47-76.

Koyuncu, Recep. “İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 291-324.

Koyuncu, Recep. “Kur'an Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.

Müzeyyinî, Abdulazîz b. Süleymân İbrâhîm. *Mebâhis fi ilmi'l-kirâat*. Riyad: Dâru Kunûz İşbilyâ, 2009.

Önder, Halil İbrahim. “Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1197-1225.

Öz, Ayhan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kurumsal Aidiyet Düzeyi (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Güz 2014), 54-64.

Özdemir, Şuayip - Karateke, Tuncay. “İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim Derslerinde Öğrencilerin Derse Katılımını Sağlama Yolları”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Şubat 2019), 891-925.

Pâluvî, Hâmid b. Abdulfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Âsîtâne Yayınları, ts.

Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 3. Baskı, 2011.

Süyûfî, Ebu'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaud. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Naşîrûn, 2008.

Süngü, Arife Ünal. “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Nedenleri (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2022), 37-55.

Şenat, Fatma Asiye. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’ân Okuma ve Tecvid Derslerinin İşlenişiyile İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (31 Aralık 2016), 215-238.

Şeriye ve Evkaf ve Erkâmı Harbiyei Umumiye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun. TBMM Kanunlar. 429 (03 Mart 1340).

Taşpınar, Kadir. “Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. ed. Ahmet Gökdemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.

Tevhidi Tedrisat Kanunu. Resmi Gazete 63, 430 (06 Mart 1340).

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu’s-sahih/es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrût: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998.

Turan, İbrahim. “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 59-77.

Yüksel, Ali Osman. *İbnü’l-Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2012.

Zengin, Zeki Salih. “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’ân Kurslarının Kurulması ve Gelişimi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011).

Zengin, Zeki Salih. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Gelişimi”. *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi*. İzmir: DİB Yayınları, 2. Basım, 2020.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Fevzâ Ahmed Zemereli. Beyrût: Dâru’l- Kitabi’l-Arabî, 1995.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Ebu’l-Fazl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006.

DİB Kur’an Kursları Yönetmeliği, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 28257 (07 Nisan 2012).

TEFSİR ÖĞRETİMİNDE METİN ANALİZ YÖNTEMİNİN KULLANIMI (ÖZEL ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM)*

THE USE OF TEXT ANALYSIS METHOD IN TAFSİR TEACHING (AN APPROACH IN TERMS OF SPECIAL TEACHING METHODS)

Geliş Tarihi: 07.07.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

✉ SÜMEYYE SEVİNÇ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KÜTAHYA DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-3083-6453

sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr

✉ RABİA YILDIRIM

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KÜTAHYA DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-8208-3513

rabia.yildirim@dpu.edu.tr

ÖZ

Cumhuriyet sonrası tefsir eğitim süreci göz önünde bulundurulduğunda tefsir metinleri ile ilgili derslerde öğrencilerin pasif kaldığı bir öğretim süreci dikkat çeker. Bu sorun derste kullanılan yöntemin yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını ortaya çıkarır. Bu araştırma, tefsir öğretiminde tefsir metinlerini anlamak ve çözümlmek için metin analizini bir yöntem önerisi olarak sunmaktadır. Araştırmanın konusu tefsir metinlerinin öğretildiği alanı kapsamaktadır. Bu bağlamda araştırmada örgün eğitim lisans seviyesinde yer alan tefsir derslerinde okutulan metinlerin öğrenciler tarafından daha kolay ve sistematik bir şekilde anlaşılması, dersin hazırlığı ve öğretimin yönetimi sürecinde eğitimciye yönelik katkı sunulması amaçlanmaktadır. Bu yöntem ile tefsir metinleri öğretiminde eğitimciye yol gösterici bir tablo sunulmuş ve öğrenciler için daha kalıcı bir öğretim imkânı hazırlanmıştır. Bu bağlamda eğitimci ve öğrenci açısından etkin bir öğretimin sağlanması öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Öğretimi, Tefsir Öğretimi, Tefsir Metinleri, Metin Analizi.

ABSTRACT

Upon examining the education process for tafsir (Qur'anic exegesis) during the republican period in Türkiye, it is noted that a passive teaching approach is prominent in lessons regarding tafsir texts. This problem highlights the need for a re-examination of the teaching method used in the classroom. This research presents textual analysis as a method proposal for understanding and interpreting Qur'anic text in the teaching of tafsir. The scope of this research encompasses the field in which Qur'anic text is taught. In this context, the aim of the research is to facilitate the comprehension of Qur'anic texts by students in a more systematic and easier manner in tafsir courses offered at the undergraduate level, and to provide a contribution to the preparation and management of the lesson by the instructor. This method provides an instructive table for the teacher in the teaching of Qur'anic text and offers a more lasting teaching opportunity for the students. In this context, it is expected that an effective teaching will be provided for both the teacher and the student.

Keywords: Religious Education, Teaching Religion, Tafsir Education, Tafsir Texts, Text Analysis.

SUMMARY

This research presents textual analysis as a proposed method for understanding and analysing tafsir texts in tafsir classes. It aims to provide students and teachers with a more practical way of teaching tafsir texts using this method. In addition, it is believed that teaching the lesson with a pre-prepared template will facilitate active participation in the teaching environment and increase the efficiency of the lesson.

In the first part, the teaching method of the texts used in tafsir lessons is given as a table. This table consists of two parts as non-text context and text analysis. The first part discusses the information about the exegete and the historical conditions of the text. The second part deals with the definition of the text, form analysis and content analysis. The definition of the text involves the characteristics of the interpreter, the text and the type of text. The form analysis part focuses on the analysis of words, sentences and literary arts. The content analysis section, on the other hand, includes the word fields seen in the text, the relationships between the word fields, and the analysis of the connotations of the words. Thus, the tafsir text that is studied and taught with the help of this table is taught in a broad framework in a regular way.

The second part of this research presents the application of the proposed method to the teaching of tafsir texts. In this context, al-Zamakhshari's tafsir called al-Kashshaf was chosen as an example of teaching a tafsir text in the classroom. In this context, the analysis table of tafsir texts was applied in two stages in terms of non-textual context and textual analysis in the tafsir called al-Kashshaf. Accordingly, the tafsir and the historical conditions of the text are discussed in the non-textual framework. The aim is for students to learn about the historical conditions and the author of the text. The definition of the text, form and content analysis have also been discussed.

This research presents an effective method for teachers and students. Thus, the methods of the classical tradition have been revised and adapted to the level of the students. For

example, in the study of the second verse of the chapter of al-Baqarah in terms of al-Kashshaf tafsir, it was emphasized how the exegete used words, sentences and literary arts within the framework of morphological analysis. In this context, the details of the method used by the exegete have been highlighted, while the purpose of the content has been revealed. The words, phrases and rhetoric that Zamakhshari drew attention to in his explanations of the verses were examined. In addition, the words, phrases and rhetoric used by the exegete in presenting his own interpretation are discussed. Therefore, not only the verses in the selected sample passage, but also the commentator's style of expression have entered the boundaries of our study.

According to the presented table of textual analysis, when teaching the tafsir lesson, the teacher should first carry out the preparation stage of the lesson by revising the table that is suitable for the exegesis text and multiplying it by the number of students. In the application part of the lesson, the teacher is expected to distribute the document he has brought to the class at the beginning of the lesson. Answering the questions in the table together with the students using the question-answer technique will be productive in terms of teaching. The text analysis chart allows the students to categorise the information in their minds and to make connections between the information. This table can be developed from different angles because there are many types of tafsir texts and each of these texts requires its own analysis table. The Tafsir text analysis table presented in this study is an example. In fact, it may not be necessary to address all these questions for every tafsir text, new questions may be asked depending on the nature of the text. Therefore, the teacher is expected to edit and update the table by making changes to the questions to be asked in the tafsir text. With this method, the teacher was provided with a guide table for teaching tafsir texts and a more permanent teaching opportunity was prepared for the students.

GİRİŞ

Din öğretimi yapılırken alanın muhtevasına göre derste kullanılacak yöntem ve teknikler belirlenir. Yani öğretimde nelere dikkat edilmesi gerektiği ve hangi yöntem ve tekniklerin kullanılabileceği, öğretim ortamının düzenlenmesi ve araç gereçlerin geliştirilmesi konularında din öğretimi biliminden faydalanılır.¹

Öğrenmenin meydana gelmesinde ve niteliğin artırılmasında kullanılan yöntemlerin payı büyüktür. Din öğretimi yöntemlerinin temel işlevi hedeflenen kazanımların elde edilmesine katkı sağlamaktır. Böylece din ile ilgili öğrenmeler sağlanırken öğrencinin bilişsel, duyuşsal ve devinışsel öğrenme alanları dikkate alınır.² Bu nedenle derste uygulanacak yöntem ve teknikleri bilmesi bir öğrenciye nasıl davranacağını bilme ve öğrenme sürecini daha etkin planlama gibi kazanımlar sağlamaktadır.³ Bundan ötürü derste öğretim amaçlarını yerine getirmek için en önemli şey yöntemdir.

Tarih boyunca yazılı metinler birçok analiz yöntemi ile çözümlenmiştir. Bu yöntemler metin esas alınarak geliştirilmiş ve metne uyarlanarak hazırlanmıştır. Dolayısıyla metni analiz ederken uygulanan aşamaların belli bir yol izlenerek yapılması metnin daha iyi anlaşılması ve çözümlenmesi için gereklidir. Nihayetinde metnin analiz edilmesi onun daha iyi anlaşılması açısından nitelikli bir yöntemdir.

Tefsir metinleri örtük dilin kullanıldığı ve ilk okunuşta tam olarak çözümlenemeyen edebî metinlerdir.⁴ Diğer metin türlerinden farklı olarak Kur'ân âyetlerinin anlaşılması

* Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu, 20.10.2022, 2022/09 sayılı etik kurul izni ile hazırlanmıştır.

¹ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel, 2021), 12.

² Akyürek, *Din Öğretimi*, 33.

³ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel, 2021), 83.

⁴ Bu hususta bk. Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014), 3.

için yazılan bu metinler, dil yapısı ve içerik olarak büyük bir zenginliğe sahiptir. Günümüzde özellikle İlahiyat fakültelerinde tefsir öğretiminde bu metinlerden faydalanılmakta ve bu metinler derslerde tahlil edilmektedir. Ancak tefsir metinlerinin analizinde kullanılan yöntem ve teknik konusunda eğitimcinin kullanabileceği yöntemlerle ilgili teşebbüsler sınırlı kalmaktadır.⁵ Bu çalışma örgün tefsir öğretiminde tefsir metinlerinin okutulmasında sistematik bir yaklaşım sunması açısından önemlidir.

Cumhuriyet sonrası tefsir eğitim süreci göz önünde bulundurulduğunda tefsir dersleri işlenirken yöntem açısından bazı sorunlar söz konusu olmaktadır.⁶ Bu sorunlar bilhassa tefsir metinleri ile ilgili derslerde temayüz etmektedir. Hâlbuki tefsir metinleri dersinde öğrenci ve eğitimcinin her ikisinin aktif olduğu metin analiz yöntemi kullanılabilir. Metin analiz yöntemi genellikle edebî metinlerin analizinde kullanılmakta olup⁷ bu yöntemin gerek Kur'ân gerekse hadis öğretimi açısından uygulanmasına yönelik önerileri bulunmakla birlikte⁸ tefsir metinleri dersleri özelinde yapılabilecek spesifik bir çalışma derslerdeki metod sorunları açısından bir çözüm üretebilir. Bu minvalde yaptığımız literatür taramasında tefsir öğretim yöntemlerine dair bir çalışmanın hazırlanmasına ihtiyaç görülmüştür.⁹ Bu çalışma ile tefsir derslerinde okutulan metinlerin analiz edilerek anlaşılır okuma ve öğretme gayretlerine bir katkı sağlanması hedeflenmektedir. Dolayısıyla bu çalışma ile amacımız tefsir dersinde kullanılabilecek metin analiz tablosunun sunulması ve dersin işlenmesinde eğitimcinin bu tabloyu kullanarak öğrenciye akılda kalıcı, öğretimi kolaylaştırıcı ve öğrencinin metni rahat anlamasını sağlayan bir yaklaşım sunmaktır. Bu yaklaşım önerisinin dersin işlenmesi konusunda farkındalık oluşturacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda çalışmamızda öğrenciye ve eğitimeye tefsir metinlerini analiz ederken kullanılabilecek kapsamlı bir metin analiz tablosu hazırlanmıştır. Araştırma, analiz tablosunun kullanıldığı bir yöntemle tefsir metinlerinin okutulduğu dersin öğrencilerin ilgisini çekeceği ve bu konudaki öğretime önemli bir katkı sağlayacağı ön kabulünden hareketle yapılmıştır. Böylelikle mevcut örgün ve yaygın din eğitimi içerisinde tefsir öğretiminde metin analiz

⁵ Bu hususta bk. Ahmet Öz, *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Recep Erdoğan (İstanbul: Klm Yayınları, 2018).

⁶ Ömer Kara, *Tefsir Tetkikleri II* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2018), 97-109.

⁷ Mine Mengi, "Metin İncelenmesi Aşamaları, Terimleri ve Bunlardan Biri: Metin Tahlili", *Electronic Turkish Studies* 2/3 (2007).

⁸ Nevzat Y. Aşıkoğlu, "Kur'ân ve Hadis Öğretimi Konusunda Yeni Bir Yöntem Önerisi", *İslami Araştırmalar* 6/2 (1992), 115-124.

⁹ Bu konuda sorunları tespit etmeye yönelik arayışlar söz konusu olmuştur. Bu hususta örnek için bk. *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav Yayınları, 2007).

tabloları kullanılarak ders sürecinin takibi kolaylaşacak ve öğrencilerin anlamlı öğrenmesine katkı sağlanacaktır.

Araştırmada sunulan tefsir metinleri analiz tablosu etkili öğrenme modeli temel alınarak hazırlanmıştır. Etkili öğrenme modelinde dört temel öge düzenlenerek iyi bir öğretim hizmeti gerçekleşir. Bu temel öğelerden ilki öğretimin niteliğidir. Dolayısıyla öncelikle öğretimin içeriği düzenlenmelidir. Daha açık bir ifade ile öğrencinin ön öğrenmeleri ve yeni öğrenilecek bilgiler ile anlamlı ilişkiler kurulmalı, derste öğrencinin dikkatini çeken ipuçları ve işaretler kullanılmalıdır. İkinci olarak öğretim düzeyi uygun hale getirilmeli yani öğretim sınıftaki öğrenciler için ne çok kolay ne çok zor olmalıdır. Üçüncü öge teşvik etme başka bir ifade ile öğretilecek konu öğrencide istek uyandırmalıdır. Son öge ise zamanın etkili kullanımudur. Yani öğretilecek konuların ders saati süresince yetiştirilmesi göz önünde bulundurularak bir ders yöntemi belirlenmelidir.¹⁰ Bu öğeleri göz önünde bulundurarak hazırladığımız tablo ile zamanın etkin kullanımı gerçekleşmiş, hazır tablo ile metne dair soruların derste öğretici ve öğrencinin birlikte cevaplaması ile hem öğrenci derse teşvik edilmiş hem de bütün öğrencilerin düzeyine uygun şekilde öğretim planlanmıştır. Ayrıca derste bu tablo kullanılarak metnin analiz edilmesi öğrenci için ilgi çekici olmaktadır. Çünkü bu şekilde metne dair soruların öğrencinin gözünün önünde olması ile kendisinin derse aktif olarak katılımı sağlanmaktadır.

Araştırmamızda “Tefsir derslerinde okutulan metinler analiz edilirken kullanılabilecek ve tefsir öğretimine katkı sağlayacak bir yöntem ile öğretim yapılabilir mi?” sorusu temel problem olarak ele alınır. Fakat tefsir metinlerinin analizi konusunda yapılacak yöntem çalışmaları oldukça kapsamlı ve uzun zaman alabilir. Dolayısıyla bu makalede, daha uzun bir süreç isteyen ve geliştirilecek yöntemin ayrıntılarını ortaya çıkaracak bir proje çalışmamızın ana hatları üzerinde durulacaktır. Bu nedenle araştırmanın sınırlılıkları göz önünde bulundurularak araştırmamızı, sadece ilahiyat lisans eğitiminde tefsir metinlerini okuma, anlama ve analiz etmeye yönelik metin analizine dayanan bir yöntem önerisi olarak sunduk. Sunulan bu yöntem bizzat fakülte ortamında lisans ikinci sınıfa giden öğrencilere iki ders saatinde uygulanmıştır. Bu uygulama, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde iki farklı sınıfta gerçekleştirilmiştir. Bu yöntem ile yapılan derste öncelikle metin analiz tablosunun olduğu doküman çoğaltılarak her öğrenciye birer tane verilmiştir. Önerilen yaklaşımla dersin işlenmesinin, öğrenciyi ne yönde etkilediği, onun derse katılımını artırıp artırmadığı

¹⁰ Müge Olğun - Fatih Güngör, “Slavin’in Etkili Öğretim Modeli”, *Öğrenme-Öğretme Kuramları ve Uygulamadaki Yansımaları* (İstanbul: Pagem, 2016), 451-471.

ve dersin anlaşılmasını kolaylaştırıp kolaylaştırmadığı gözlemlenmiştir. Bir ders sürecinde tablonun içeriği öğrencilerin de aktif katılımı ile doldurulmaya çalışılmıştır. Dersin sonunda metnin analiz tablosunun öğrencilere verilen nüshası kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesi için onlarda bırakılmıştır. Böylelikle öğrencinin metni kalıcı bir şekilde öğrenmesine imkân sağlanmıştır. Dolayısıyla ilk başlıkta tefsir derslerinde kullanılan tefsir metinlerinin derste işleme süreci ve bu sürece yönelik sunulan yöntem tablo haline getirilmiştir. İkinci başlıkta Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı örneğinde bir tefsir metninin derste uygulamalı öğretimine yer verilmiştir.

1. Tefsir Metni Analiz Tablosu

Türkçe'de analiz, çözümleme anlamına gelmektedir. Metin çözümlemesi terimi genel olarak dilimizde *metin tahlili*, *metin analizi*, *metin şerhi* ve *metin incelemesi* gibi adlarla anılır. Tefsir metinlerinin derste okutulması sürecinde eğitimci metnin tahlilini yapmaya çalışmaktadır. Önceden İlahiyat fakültelerinde okutulacak tefsir metinleri konusunda da bir mutabakat olmamakla beraber ders saatleri göz önünde bulundurularak okutulacak metinler değişiklik göstermekteydi. Son dönemlerde ise tefsir 1-2 şeklinde kitaplar hazırlanarak ders materyali olarak sunulmuş fakat bu eserler henüz yaygınlaşmamıştır.¹¹ Bu derslerin uygulamasında zaman içerisinde genel olarak gözlemlediğimiz ders işleme usûlleri şu şekildedir: Metinler klasik okuma geleneğine bağlı olarak okuyucuyu yönlendirmekte ve eğitimci kelime tahlilleri, belagat vs. metinde gördüğü hususları öğrencilere anlatmaktaydı.¹² Eğitimde bilginin öğrencilere somut bir şekilde sunulması yaklaşımı ağırlık kazandığından soyut sunum yaklaşımına bağlı olan klasik metin okuma halkaları önemini bir oranda kaybetmiştir. Ayrıca öğrencilere düşünsel bir perspektif kazandırmayı hedefleyen üniversite anlayışına sahip İlahiyat fakültelerinde tefsir öğretimi sadece ezberciliğe ve nakilciliğe dayandırılması bir sorun olarak görülmektedir.¹³ İşte bu hususta metinlerin derste işleme sürecinin somutlaştırılması gerektiğinden bir yöntem ihtiyacı söz konusudur. Buna göre verileri somutlaştırabilmek için klasik gelenekte kullanılan pratik yöntemlerin sembolize edilmesi ve edebî metinlerin analizinde kullanılan bir tablonun oluşturulması gerekmektedir. Birçok İlahiyat fakültesi programında “*tefsir metinleri okunur, anlaşılır*” şeklinde kazanımlar belirtilmekte ve dersin işleme sürecinde soru cevap tekniğinin kullanımının tercih edildiği görülmektedir.

¹¹ Zülfikar Durmuş, *Tefsir-1* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019); Talip Özdeş - Musa Bilgiz, *Tefsir-2* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019).

¹² Ali Karataş - Yunus Emre Gördük, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 24.

¹³ Karataş - Gördük, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 23.

Metin analizi yöntemi ile tefsir metninin okunması teknik okuma olarak adlandırılır. Yani belli bir yöntem ile sistemli bir şekilde okumanın sağlanması için teknik okuma yöntemini kullanmak gerekir. Bu nedenle tefsir metinlerinin analizinin teknik okuma ile yapılmasının öğretim açısından hem eğitime hem öğrenciye kolaylık sağlayacağını öngörüyoruz. Tefsir metni analiz edilirken izlenecek yol tablo şeklinde sunulmuştur. Verilen tablodan hareketle metin analizinin yapılması için gruplara ayrılan sorular belirlenmiştir. Bu tablonun derste hâlihazırda öğrencilerde bulunması ile derste yapılacak analizin göz önünde olması sağlanmış ve metnin analizini yaparken öğrencilerin bu sorulara uygun cevabı eğitmeni ile birlikte vermesi ile ders işleme yöntemi öneri olarak çalışmada ele alınmıştır.

Araştırmamızın bu kısmında tefsir dersinde okutulan metinlerin analizi için hazırladığımız ve gerek öğrenciler gerek öğretmenler açısından faydalı olabileceğini düşündüğümüz metin analiz tablosunu sunmaya çalıştık. Zira metin analiz tablosu, öğrencinin zihninde bilgileri kategorize edebilmesini ve bilgiler arasındaki bağlantıyı kurabilmesini sağlamaktadır. Ayrıca öğretim ilkelerinden biri olan somuttan soyuta ilkesi gereğince soyut kavramların öğretiminde somutlaştırmaya başvurmak gereklidir. Söz konusu tablo farklı açılardan geliştirilebilir. Çünkü birçok tefsir metni türü mevcuttur ve bu metinlerin her biri kendisine özgü analiz tablosunu gerektirir. Bu çalışmada sunduğumuz tefsir metni analiz tablosu bir örnek niteliğindedir. Nitekim her tefsir metnine bu soruların tamamını yöneltmek de gerekmez. Metnin niteliğine göre yeni sorular sorulabilir. Buna eğitmeni karar verecektir. Dolayısıyla eğitimciden tefsir metnine sorulacak sorular üzerinde değişiklik yaparak tabloyu düzenleyip güncellemesi beklenir.

Tefsir metni analiz edilirken metnin içerisinde biçim analizi ve içerik analizinden hareketle metnin derin yapısındaki anlam aranmıştır. Ayrıca bu çalışma ile örnek olarak verilen tefsir metninin bütüncül okuma örneği sunulmuştur. Öncelikle tefsir metninin temel unsurlarına yönelik örnek bir analiz tablosu, sonra bu tablo dâhilinde ders ortamında tefsir metni, okunmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada, tefsir dersinde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından Bakara Sûresinin ikinci âyetinden bir pasaj örnek olarak ele alınmıştır.

Tefsir metni analiz edilirken sunduğumuz aşağıdaki tabloda öncelikle metin dışı bağlam ele alınmıştır. Bu kısımda müfessir hakkında ve metnin tarihi şartlarından bahsedilen bilgiler bulunmaktadır. Tablonun ikinci kısmında metin analizine yer verilmiştir. Burada metnin tanımlanması, biçim analizi ve içerik analizi kısımları bulunmaktadır. Metnin tanımlanmasında, tefsir metninin türü ve tanıtımı yapılmaktadır. Biçim

analizi kısmında kelimelerin, cümlelerin ve edebî sanatların analizine yer verilmiştir. İçerik analizi kısmında ise metinde hangi kelimelerin tekrarlandığı, başlıca kelime alanları, her kelime alanının metin içerisindeki yeri, kelimelerin yan anlamları ve kullanılan dil düzeyi maddeleri yer almaktadır.

Tablo 1: Tefsir Metni Analiz Tablosu

Metin Dışı Bağlam		1. Müfessir hakkındaki bilgiler.Metin tarihî şartları: Tefsir metni açısından bakıldığında tefsiri yapılan âyetlerin nüzul sebebinin verilmesi ve o dönemin sosyokültürel, ekonomik şartları, yayın yeri ve zamanı vb.
Metin Analizi	Metnin Tanımlanması	1. Müfessirin ve metnin özellikleri 2. Metnin türü: Temel olarak hangi tefsir türü olduğu
	Biçim Analizi (Müfessirin içeriği ifade etmek amacı ile kullandığı yöntem ve tekniklerin bütünü)	1. Kelimelerin analizi (İsim, fiil ve harf) 2. Cümlelerin analizi (İsim Cümlesi, Fiil Cümlesi) 3. Edebî sanatların analizi (Beyan, Bedi, Meani)
	İçerik Analizi Tefsir metninin içeriğinin analiz edilmesi.	1. Metinde hangi kelimeler tekrarlanıyor? 2. Metinde görülen başlıca kelime alanları nelerdir? 3. Her kelime alanının metin içerisindeki yeri ve önemi nedir? 4. Kelime alanları arasında nasıl ilişkiler var? 5. Kelimelerin yan anlamlarının tahlili nasıl olabilir? 6. Kullanılan dil düzeyi ne şekildedir?

Tefsir dersi sunulan bu metin analiz tablosuna göre işlenirken öncelikle öğretici tefsir metnine uygun olan tabloyu revize etmek ve öğrenci sayısının çoğaltmak suretiyle dersin hazırlık aşamasını gerçekleştirmelidir. Dersin uygulama kısmında ise eğitimcinin derse başlarken getirdiği dokümanı öğrencilere dağıtması beklenir. Tabloda yer alan soruların öğrenciler ile birlikte soru-cevap tekniğinin de kullanılarak cevaplandırılması öğretim açısından verimli olacaktır.

2. Tefsir Metinleri Analiz Tablosunun Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'inde Uygulanması

Tefsir metinleri analiz tablosu, Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde metin dışı bağlam ve metin analizi açısından iki aşamada uygulanacaktır. Bu minvalde metin dışı bağlam kapsamında müfessir ve metnin tarihi şartları; metin analizi kapsamında ise metnin tanımlanmasının yanı sıra biçim ve içerik analizi ele alınacaktır.

2.1. Metin Dışı Bağlam

Bu çalışmada metin dışı bağlamı incelerken öncelikle araştırma örneğimiz olan Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* adlı eserinin literatür içerisindeki yerini metnin tanımlanması ve metnin türü açısından ele alacağız. Ardından metnin tarihî şartlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Türkmenistan'ın Hârizm bölgesinde dünyaya gelen ve Buhara, Horasan, Bağdat ve Şam gibi ilim merkezlerinde bulunan Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, ömrünün son dönemlerini Mekke'de geçirmekle birlikte yine Hârizm'de hayata gözlerini kapatır.¹⁴ Amelde Hanefî mezhebine bağlı olmasına rağmen daha çok Mu'tezilî mezhebine olan mensubiyetiyle şöhret bulan Zemahşeri'nin döneminde,¹⁵ Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah (ö. 485/1092) ve veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) siyasî otoritedir. Her ne kadar Zemahşerî itikatta Mu'tezilî paradigmayı benimsese de tefsirini Mu'tezile'nin siyasî açıdan çok güçlü olmadığı bir dönemde yazar.¹⁶ Devlet erkânıyla ilişkiler kuran müfessir, Sultan Melikşah'ın oğlu Muhammed ve Nizâmülmülk gibi devlet adamlarına kendisine ihanda bulunmaları ümidiyle methiyeler yazar.¹⁷ Müfessir ekonomik açıdan rahat bir hayat sürmediği gibi bir dönem terzilik öğrenmiş ancak sonradan kendisini tamamen ilme adanmıştır.¹⁸ Hatta onun ömrünün sonuna kadar ders alıp verdiği rivayet edilir.¹⁹

Zemahşerî, Türklerin çoğunlukta bulunduğu bir coğrafyada yaşam sürer. Bununla birlikte müfessir Arap beldelerinde Arapça dil zevkini elde eder. Bilhassa İslâmî ilimler açısından oldukça münbit bir ortamda

¹⁴ Ebü'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu enbâi 'z-zamân* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 5/169, 173; Şemseddin ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 20/154, 155.

¹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/170.

¹⁶ Mu'tezilî tefsirleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991).

¹⁷ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-'ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 2/89.

¹⁸ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, 2/89.

¹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 20/155.

yetişen müfessirin sadece dil, edebiyat ve tefsir değil aynı zamanda kıraat, hadis, fıkıh ve kelâm gibi alanlara dair eserleri de bulunur.²⁰

Zemahşerî *el-Keşşâf*’ı içerisinde Mu‘tezilî âlimlerin de bulunduğu çağdaşlarının ve bilhassa Mekke valisi Ebü’l-Hasen Ali b. Hamza b. Vehhâs’ın talebi ve teşviki üzerine telif eder.²¹ Böylelikle müfessir tefsirini Mekke’ye son gidişinde yazmaya başlar ve Hz. Ebû Bekir’in hilafeti kadar kısa bir sürede tamamlar.²²

2.2. Metin Analizi

Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı tefsirinden örnek metin analizi hazırlarken öncelikle metnin müfessiri ve muhatapları üzerinden tanımlanmasına yer verilecek ardından sırasıyla metnin biçim ve içerik analizleri üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Metnin Tanımlanması

el-Keşşâf’ın müellifi bazı derslerinde âyetlerin gizli hakikatlerine işaret ederek döneminin Mu‘tezilî alimlerinin isteği üzerine kendilerine süre başları ve Bakara Sûresinin hakikatlerine dair soru-cevap formundaki bazı izahlarını yazdırır. Zira müfessir tefsir ilminin ehil olmayan kimselerin eline kalmasından muzdariptir.²³ Bundan sonra Mekke’de yaşamaya karar veren Zemahşerî, Mekke’ye ulaştığında özellikle valinin talebi üzerine tefsirini telif eder. Esasında müfessir yaşının ilerlemesi nedeniyle eserini kısa tutar ancak iki yıldan biraz daha fazla olan bu süreyi bereketli bir şekilde geçirir. Öte yandan dil, kıraat ve rivayetler konusunda kendinden önceki kaynaklardan atıflarda bulunan Zemahşerî, tefsirini soru-cevap usulüne uygun olarak “Eğer ... dersin, şöyle derim...” şeklinde bir üslup üzerine kurgular. Söz gelimi mukattaa harfleri ile ilgili bahiste dil âlimi Sibeveyh’ten (ö. 180/796) iktibasta bulunur.²⁴ Aynı şekilde Bakara Sûresinin 19. âyetinin tefsirinde Arap şair Lebîd’in (ö. 41/660) beyitinden istişhadda bulunur.²⁵ Müfessir Hz. Peygamber’den rivayetlere de yer verir. Nitekim Bakara Sûresinin ikinci âyetinin tefsirinde “*Kim birini öldürürse ganimeti kendisinin olur.*”²⁶ rivayetini ve İbn Abbas’tan bir başka rivayeti zikretmesi bu kabilden değerlendirilebilir.²⁷ Dolayısıyla müfessir her mesele ilgili temel kaynaklardan alıntı yapar.

²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 5/168, 169.

²¹ Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’l-tenzil ve ‘uyûni ekâvil fi vücûhi’l-te’vil* (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1418), 1/97.

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/98.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/97.

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/128-129.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/200.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şahiḥu’l-Buhârî* (Riyad: Beytü’l-Ef-kâri’d-Devliyye, 1419), “Fardu’l-Humus”, 18.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/146-148.

el-Keşşâf'ı kelâmdan ziyade Kur'ân âyetlerini Arap dili ve belagati açısından değerlendirmeye tahsis eden müfessir, eserinde âyetlerdeki lafızların nasıl ifade edildiğine odaklanır. Bu bağlamda eserde sözcük tahlilleri esnasında Arap şiiri vb. kaynaklardan istişhad edilirken lugavî ve belagat merkezli açıklamalar yapılmakta, kıraatler ve rivayetlere dair malumat verilmektedir. Buna göre müfessir dilbilimsel tahlillerinde Bağdat ekolünün tercihlerini yansıtmış, kıraatler konusunda şâz olsa da dil kuralları açısından uygun olan kıraatlere de itibar etmiş ayrıca sûrelerin faziletlerine dair mevzu rivayetlere yer vermiştir. Kur'ân âyetlerinin belagat merkezli bir yöntemle anlamlandırılması açısından tefsir tarihinde bir dönüm noktası addedilen *el-Keşşâf*, etkisini Beyzâvî (ö. 685/1286), Nesefî (ö. 710/1310) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1274) gibi sünnî müfessirler vasıtasıyla sürdürmüş ve eser üzerine pek çok şerh, hâşiye ve ta'lika yazılmıştır.²⁸ Netice itibarıyla muhtevası ve etkisi açısından eser dilbilimsel bir tefsir olarak kabul edilir.

Çalışmamızın bu kısmında tefsir metinleri dersi için *el-Keşşâf*'tan seçtiğimiz bir örnek üzerinden metin tahlilini gerçekleştireceğiz. Bu minvalde Bakara Sûresinin ikinci âyetiyle ilgili pasajı incelerken kelimeleri, cümleleri ve edebî sanatları ele alacağız.

2.2.2. Biçim Analizi

Bu araştırmada eğitimci ve öğrenci düzeyini göz önünde bulundurarak onların ihtiyaçlarına yönelik etkin bir yöntem sunulması amaçlandığı için klasik gelenekteki yöntemler öğrencilerin düzeylerine uygun olarak revize edilecektir. Böylelikle Bakara Sûresinin ikinci âyetini *el-Keşşâf* tefsiri özelinde incelerken biçim analizi kapsamında müfessirin kelimeleri, cümleleri ve edebî sanatları nasıl kullandığı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda müfessirin muhtevadaki amacını ortaya koyarken kullandığı yöntemin detaylarına dikkat çekilecektir. Esasında bu kısımda bir taraftan Zemahşerî'nin âyetlerle ilgili izahları cihetinden dikkat çektiği kelime, cümle ve söz sanatları diğer taraftansa müfessirin kendi yorumlarını ortaya koyarken kullandığı kelime, cümle ve söz sanatları ele alınacaktır. Bu hususta Zemahşerî'nin tefsirinin tahlilini yapması açısından Tîbî (ö. 743/1343) şerhine de müracaat edilecektir.²⁹ Dolayısıyla seçilen örnek pasajdaki sadece âyetler değil aynı zamanda müfessirin ifade tarzları da çalışmamızın sınırlarına girecektir.

Tefsir öğretiminde Arapça klasik metinler okutulurken öğrencilerin Arapçanın temel düzeylerinden biri olan sarf ve nahiv bilgisine sahip

²⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/469-471.

²⁹ Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf'an kanâ'i'r-rayb* (Dubai: Câizetü'd-Dubâi'd-Devliyye, 1434), 2/57-76.

olduğu kabul edilir. Ayrıca öğrencinin, Arap belagatına dair malumatı olması beklenir. Bununla birlikte gerek Kur'ân'ı anlamaya yardımcı ilimler gerekse rivayetlerin tahlilinde ihtiyaç duyulacağı üzere hadis ve usûlü'l-fikh gibi ilimler de metnin anlaşılmasında yardımcı unsurlar olarak görülür.³⁰ Bir müfessirin bilmesi gerekenler kapsamında ortaya çıkan bu birikim, sadece tefsir telif edenlerde değil aynı zamanda mevcut tefsir metinlerini okuyan ve okutanlarda da aranır. Aksi halde metnin anlaşılıp yorumlanması söz konusu olmayabilir. Klasik gelenekte eğitim veren kurumlarda öğrencilerin tefsir metinleri ile muhatap olmaları zikredilen ilimlerle ilgili yeterli bilgi almalarından sonraki bir sürece tekabül ederdi. Dolayısıyla tefsir metinleri daha önce öğrenilen bilgilerin bir tür uygulama alanıydı. Bu minvalde eğitimciler metinleri tahlil ederken daha anlaşılır olması için metinde geçen unsurları öne çıkarırdı. Ne var ki bilhassa İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde tefsir metinleri ile ilgili derslerin öğretiminde geleneğin yöntemlerinin yeterli düzeyde kullanılmadığı görülmektedir. Bunda gerek eğitimci gerekse öğrenci profilinin değişmiş olmasının rolü söz konusudur.

Arapça tefsir metinleri ile ilgili derslerin öğretimine katkı sunan eğitimcilerin bir kısmı geleneksel eğitim yöntemlerine aşinadır. Ancak bu eğitimciler öğrencilerin geleneksel dönemdeki gibi Arap diline hâkim oldukları ön kabulünden hareketle metin üzerinde dilsel tahliller yapmaksızın sadece metin tercümesi ile iktifa ederler. Bu durumda dil bilmeyen öğrenciler tercümeyle olduğu gibi kaydetmeye çalışırlar. Metin okumak suretiyle verilen derslerde öğrencilerin önlerindeki metnin satır aralarını tercümeyle doldurmaları, onların metinleri kendi başlarına anlayacak altyapıya sahip olmadıklarını veya metni anlama konusunda özgüvenlerinin henüz oluşmadığını göstermektedir. Bu durum metin tercümesi uygulamasıyla ders işlemenin faydasını önemli ölçüde düşürmektedir. Çünkü öğrenci tefsirdeki ifadeleri anlamak yerine dersi sunan hocanın açıkladığı kelimeleri metin aralarına yazmakla meşgul olmakta ve bütün dikkatini bu noktaya teksif etmektedir. Öğrencilerin hazırlık sınıfında yoğun bir şekilde Arap dili eğitimi almalarına rağmen bu sorunla yüzleşmelerinin temel sebebi klasik metinlerin dilini tahlil edebilecek düzeyde bulunmamalarıdır. Zira modern öğretim yöntemlerinin aksine klasik gelenekte bütünden genele doğru bir usûl takip edilmektedir. Bu minvalde kelime tahlillerini konu edinen sarf ile ilgili eserlerde (Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî)³¹ öncelikle bir kelimenin muhtemel formlarının

³⁰ Müfessirin bilmesi gereken ilimlerle ilgili örnek için bk. Muhammed b. Hamzâ Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân: Tefsîru sûreti'l-Fâtiha* (Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 86-87.

³¹ Zikredilen eserler Osmanlı medreselerinde sarf eğitiminde okutulmakta olup ilk üçünün yazarı bilinmediğinden anonim sarf kitaplarıdır. Bunlardan *İzzî* 'nin ise mü-

genel bir haritası çıkarılmakta ve öğrenci çekimleri bu kalıplar üzerinden genişletmektedir. Bu kelimenin anatomisini çıkarmaya benzer. Diğer taraftan Arapça cümlenin öğeleri ile ilgili formların ele alındığı nahiv hakkındaki eserlerde (Avâmil,³² İzhar,³³ Kâfiye³⁴) genel olarak cümlenin öğeleri avâmil teorisi üzerinden özetlenmekte ve ilerleyen her bir eserde meseleler detaylandırılmaktadır. Zikri geçen alt yapı tesis edilmediğinde ise eğitimci meseleleri yeterli ölçüde izah edememektedir. Bu durumda sadece eğitimcinin alt yapısının olması etkin bir eğitim için yetersiz kalmaktadır.

Diğer taraftan eğitimcilerin bir kısmı da klasik yöntemlere hiç aşına olmadıklarından sadece metindeki lafızların anlaşılmasına yoğunlaşırlar. Bu durumda gerek eğitimci gerekse öğrenci sadece modern okuma yöntemlerine müracaat ettiklerinden metnin lafzı üzerinden sathi bir düzeyde anlaşılması ve yorumlanmasına ağırlık verirler. Ancak bu durumda dilsel vurgular, kelimeler ve cümleler ihmal edilmiş olmakta ve metin net olarak anlaşılmamaktadır.

2.2.2.1. Kelimelerin Analizi

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinde Bakara Sûresinin ikinci âyetinde geçen “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ibaresinin tefsiri ile ilgili pasajı kelime düzeyinde değerlendirirken Arap dilinde harf, isim ve fiil olmak üzere kelimenin üç türüne odaklanacağız.

Zikri geçen pasajda “على، كاف، إلى، با، في، عن، من، لام” gibi bazı harf-i cerler ve “أن، لن” gibi muzâri fiili nasb eden harfler bulunur. Dolayısıyla lafzî âmillerden olan bu harfler, kendilerinden sonraki kelimelerin mecrûr ve mansûb olarak okunmasını belirler. Ayrıca pasajda “أو، واو، ثَمَّ” gibi atıf harfleri de mevcuttur. Bu harfler kelimelerin irabında kendilerinden önceki kelimelere tabi olurlar. Söz konusu metinde isimler ise çok zengin bir şekilde kullanılmıştır. Söz gelimi “الموصلة، مُهَيَّئِدٌ، مُتَّفُونَ” gibi ism-i fâil, “المطبوع، المنعوت” gibi ism-i mef'ûl ve “المريض” gibi sıfat-ı müşebbehe formunda çekimlerin yanı sıra “هُدًى” örneğinde olduğu üzere masdarın sıfat yerine kullanımları dikkat çeker. Ayrıca kelimelerin tekil (الكتاب)، ikil (فِرْقَان) ve çoğul (قُلُوبِهِمْ) çekimlerinin örnekleri görülür. Metin içindeki isimler farklı çekimlerine göre detaylandırılabilir. Arapça dilbilgisi eğitimi almış öğrencilerin bütün bu çekim formlarını metin üzerinde idrak etmesi beklenir. Ayrıca illetli harfleri bulunan kelimelerin çekimlerinin pekiştirilmesi önerilir.

ellifi İzzeddin ez-Zencânî'nin eseridir. Bu eserler klasik Arapça eğitiminde istifade edilmek üzere bir arada basılmıştır. Bk. *Kitâbu's-Sarf: Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî* (İstanbul: Yasin Yayınevi, t.y.). Ayrıca eserlere şerhler yazılmıştır.

³² Abdulkâhir Cürçânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e* (Kahire: Dâru'l-Mearif, t.y.).

³³ Birgivî, *İzhâru'l-Esrâr* (İstanbul: 1319).

³⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv* (Cidde: 1986).

Diğer taraftan parçada yoğun bir şekilde kullanılan farklı çekimlerde fiillere ayrıca temas edilebilir. Tefsir metninde fiiller Arapça fiil yapısına uygun olarak mâzi, muzârî ve emir kalıplarında kullanılır. Bu kalıplar da haber (yargı) ve inşa (emir ve yasak) bildiren cümleler formunda gelir. Ayrıca farklı zaman kalıpları ile istek ve şart ifadelerine de yer verilir.

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ta mâzi fiilleri haber cümlesi formunda kullanır. Bu minvalde kesinlik ifade eden (görülen) geçmiş zamanı ifade etmek üzere “قل” ve “أخبر عنه” gibi fiillerin tercih edildiği görülür. Buna mukabil metinde olup olmaması ihtimal ifade eden “قيل” ve “أشير إليه” gibi edilgen kalıplar da yer alır. Müfessir kimi zaman kesin yargı formlarından sonra ihtimal ifadelerine yer verebilir. Söz gelimi “اختلف” fiili anlamı itibariyle farklı görüş beyan etmeyi ifade eder. Müfessir “müttaki” kelimesini izah ederken cezayı gerektirecek eylemlerden sakınma konusuna işaret eder ve küçük günahlardan sakınanın da müttaki olup olmayacağı hususunda görüşleri zikreder. Bu bağlamda görüşler ihtimale açık yorumlar olduğu için “قيل” kalıbında dile getirilir.³⁵ Dolayısıyla müfessir kesin yargı ifade eden malum bir fiilin ardından meçhul bir fiille konuyu ortaya koyar.

el-Keşşâf'ın seçtiğimiz pasajında mâzi fiil çekimlerinin “قد” ile daha vurgulu bir şekilde ifade edilmesi de söz konusudur. Böylelikle fiildeki yargının kesinliği ortaya koyulur. Bu minvalde “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” âyetindeki ifadelerin arada herhangi bir bağlaca ihtiyaç duyulmadan birbiri ile bağlantılı ve düzenli bir şekilde zikredilmesi hususunda belagat açısından isabet edildiği “قد أصيب” şeklinde dile getirilir.³⁶

Diğer taraftan metinde mâzi fiiller şart kalıplarında da kullanılır. Nitekim “فيه” zarfı mukaddem haber kabul edilirse cümlenin nasıl bir manaya geleceği hususu yorumlanırken “...إذا جعل الظرف” ibaresine yer verilir. Aynı şekilde müfessir soru cevap üslubunu kullanırken “eğer dersin ...” anlamında “فإن قلت” ifadesini tercih ederek muhatabıyla şart cümlesi üzerinden iletişim kurar. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den aktardığı rivayette “Kim birini öldürürse...” manasında “مَنْ قَتَلَ...” ibaresi ile şartlı bir ifade tarzı gerçekleşir.³⁷

Metinde bir fiilin geçişlilik manası kazanması hususunda da kelimenin kök anlamına dair tahlil de mevcuttur. Nitekim müfessir “اهتدى” fiilinin “هدى” fiilinden mütâvî‘ (geçişli) olduğu dolayısıyla asıl manasına aykırı olamayacağını belirtir. Bu duruma örnek olarak “onu kırdı” manasına gelen “كسره” fiilinin “kırıldı” anlamında “فانكسر” şeklinde ifade edilmesi zikredilebilir.³⁸ Dolayısıyla “yol gösterdi/hidayeti gösterdi” fiili “o da doğru yolu buldu/hidayete erdi” fiili ile geçişlilik kazanır.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/149.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/149.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/146.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/145-146.

Örnek pasajda muzâri fiiller şimdiki ve gelecek zamanda olumlu ve olumsuz çekimlerde bulunur. Bu hususta örnek olarak “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” âyetinin tefsirinde “هدى” lafzının hal olma ihtimali dile getirilirken “يَجُوزُ” ifadesine yer verilmesi zikredilebilir.³⁹ Aynı şekilde “اهتدى” fiilinin mutavaat bildirdiği anlatılırken “لن يكون” ibaresi ile mutavi‘ olan fiilin aslına muhalif olmayacağı belirtilir.⁴⁰ Ayrıca pasajda muzâri fiilin başına gelen “لَمْ” edatı ile olumsuz geçmiş zaman anlamı zikredilir. Bu kalıp geçmişte herhangi bir zaman diliminde bir eylemin gerçekleşmediğini haber verir.

Gerek mâzi gerekse muzâri fiil çekimlerinde fiiller bazen cümlenin başlangıç ögesi iken kimi zaman cümledeki ismin sıfatı vs. farklı görevlerde bulunabilir. Bu hususta “كونه يقيناً لا يحوم الشك حوله...”⁴¹ ifadesinde “لا يحوم” ibaresi “يقيناً” lafzına cümle halinde sıfat olarak gelir.

Son olarak seçilen metindeki emir fiilleri, ayetlerde ve rivayetlerde geçen kalıplar üzerinden müşahede edilir. Dolayısıyla müfessir emir kalıplarına dair dolaylı bir anlatım sunmaktadır. Bu minvalde hadiste geçen “فاليجعل” ibaresi örnek olarak verilebilir.⁴² Nihâyetinde müfessir temel fiil kalıplarını manayı zenginleştirecek şekilde farklı formlarda kullanmakta ve akıcı bir üslup sunmaktadır.

2.2.2.2. Cümlelerin Analizi

el-Keşşâf tefsirinden seçilen örnek pasajdaki cümleler incelenirken cümlelerin uzunluğu, tipleri, yapısı, birbiriyle bağlantıları ve cümlelerdeki sapmalar üzerinde durulacaktır.

Zemahşerî bu pasajda bağlama bağlı kalarak gerek uzun gerekse kısa cümlelere yer verir. Metinde olumlu cümlelerin yanı sıra olumsuz cümleler de kullanılır. Ancak çoğunlukla olumlu önermeler görülür. Ayrıca konunun akışı soru cümleleri vasıtasıyla sağlanır. Bu aşamada ise hem olumlu hem de olumsuz kalıplar merkezinde sorular dikkat çeker.

Diğer taraftan metinde isim ve fiil cümleleri söz konusudur. Ayrıca Arapçada vurgulu bir söyleme sahip olan isim cümlesinin daha çok tercih edildiği ifade edilebilir. Bu bağlamda basit cümlelerden ziyade birleşik cümleler öne çıkar. Nitekim bu cümleler bağlaçlarla bağlanır. Buna ilaveten müfessir âyeti tefsir ederken ilk iki âyette geçen “لَا رَيْبَ فِيهِ”, “ذَلِكَ الْكِتَابُ”, “الْم”, ve “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ibarelerinin sırasıyla müstakil birer cümle olmasının fesahat açısından daha tercihe şayan olduğunu ileri sürer. Üstelik bu cümleler arada herhangi bir atf (bağlantı) harfi kullanılmaksızın anlamca birbiri ile

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/149.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/145.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/150.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/148.

anlamca birbiri ile bağlantılı bir şekilde gelmiştir. Bu minvalde ilk cümlede Kur'ân'ın kendisi ile meydan okunan bir kelâm olduğuna dikkat çekilmiş, ikinci cümlede bu kelâmın kemalin son noktası olan bir kitap olduğuna işaret edilmiş, üçüncü cümlede onda herhangi bir şüphenin bulunması ihtimali nefyedilmiş ve son cümlede müttakiler için hidayet olduğu vurgusuyla hiçbir şüphenin ona musallat olamayacağı kesin bilgi ve hiçbir batılın ona karışamayacağı kadar hak olduğu ifade edilmiştir.⁴³

Müfessir âyetlerdeki söz sanatlarını incelerken kendi ifadelerinde de söz sanatlarını uygular. Bu minvalde isim ve fiil cümlelerini söz dizimine uygun bir şekilde sunarken vurgu amaçlı öğeler arasında takdim-tehir yapar. Dolayısıyla âyetlerin tefsirini edebî bir anlatımla gerçekleştirir.

2.2.2.3. Edebî Sanatların Analizi

Zemahşerî âyetlerin belagat açısından izahını yaptığı kadar belagatı tefsir üslubunda da uygular. Zemahşerî tefsirinde genel olarak Arap belagatını uygularken teşbih, istiare gibi benzerlik; mecâz-ı mürsel gibi bitişiklik; tezat gibi zıtlık ilişkisi; mübalağa ve tekrar gibi ısrar ve devamlılık ilişkisine dair sanatlara müracaat eder. Arap belagatı açısından tefsirin genelinde beyan ilminden teşbih, istiare ve mecaz-ı mürsel; meâni ilminden haber cümlelerinin yanı sıra inşa cümlelerinde görülen îcâz, istifham, takdim-tehir, zıkr-hazif; bedi' ilminden iktibas ve tıbak gibi söz sanatları görülür. Nitekim pasaj özelinde ise müfessirin "*Müttakiler için hidayettir*" ifadesini sorgularken önce müttakilerin zaten hidayet üzere olmaları beklenirken neden tekrar zikredildiği hususunda var olan bir şeyin artması ve devam etmesine dair istek gerekçe gösterilir.⁴⁴ Buna ilaveten müfessir "*Dalâlette olanlar için hidayettir*" ifadesinin tercih edilmeme nedeniyle ilgili olarak esasında dalâlette olanların iki grup olduğuna dikkat çeker. İlk grup kalpleri mühürlü olan ve dalâlet üzere kalacak olanlardır. İkincisi ise hidayete erecekleri bilinenlerdir. Dolayısıyla âyette "dalâletten sonra hidayete erecekler için bir hidayettir" şeklinde uzun bir anlatım tarzı yerine daha veciz ve özlü bir anlatım olan "îcâz" söz konusudur.⁴⁵

Örnek pasajda hazf-zıkr ve takdim-tehir gibi sanatlar da bulunur. Nitekim Zemahşerî "*هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ*" ifadesini dilsel olarak tahlil ederken "هدى" kelimesiyle ilgili olarak şu yorumları yapar:⁴⁶

1. Haber: Haber olması ile ilgili üç farklı ihtimal söz konusu olabilir. Buna göre ya mahzuf mübtedanın (هو) haberidir ya da "ذالك" lafzının üçüncü haberidir ("الكتاب" birinci haberi, "لا ريب فيه" cümle halinde ikinci haberi).

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/149-150.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/146.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/148-149.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/149.

2. Mübteda: “لا ريب” ibaresinde durulması halinde “فيه” mukaddem haber olur ve böylece “هدى” muahhar mübteda kılınır.

3. Hal: Bu durumda âmîl ya “ذلك” ismi işareti (“أشِيرُ” anlamında mana fiil) ya da “فيه” zarfıdır (“استقر” anlamında).

O halde birinci ihtimal olan haber olma durumu hazf-zikr için, ikinci ihtimal mübteda olma durumu ise takdim-tehir açısından misal verilebilir. Bununla birlikte müfessir metni soru-cevap usulüne göre telif ettiğiinden metnin genelinde “istifham” sanatını uygular. Ayrıca metinde alıntı yapılan kısımlarda bedi‘ ilminden lafızla ilgili olan “iktibas”⁴⁷ ve birbirinin karşıtı olan “hidâyet ve dalâlet” kavramlarında ise yine bedi‘ ilminden manaya dair olan “tîbâk”⁴⁸ görülür. Dolayısıyla müfessir âyetlerdeki söz sanatlarını detaylı bir şekilde ortaya koyarken sanatlı bir anlatım tarzını tercih eder.

el-Keşşâf’tan seçilen pasajda hikâye etme metinleri ele alınırken öncelikle yapılan tasvirler, ardından anlatım tarzı, olaylarda zaman-mekân unsurlarının kullanılıp kullanılmadığı, hikâyeye katılanların şeması, sembolik anlatımın olup olmadığı ve anlatıcının konumu üzerinde duracağız.

Tefsirin genelinde tasvirlerle anlatımını destekleyen müfessir müttakilerin zaten hidayete ermiş olmaları gerektiği hususunu açıklarken manadaki ziyadeyi şerefli ve saygın bir kimseye “Allah seni şerefli ve saygın kılsın” şeklinde Allah’ın o kişide bu nitelikleri devamlı kılması yönünde söylenen dua cümlesi üzerinden tasvir eder.⁴⁹ Böylelikle âyetteki soyut bir ifade hayatta gerçekleşmesi mümkün bir vaka üzerinden anlaşılmış olur.

Müfessir anlatımında başvurduğu rivayetlerde belirli olaylar karşısında Hz. Peygamber ve sahâbeden örnekler sunmak suretiyle anlamın netleşmesini sağlar.⁵⁰ Ayrıca müfessir şüphe ile kesin bilgi arasındaki farka işaret ederken bir âlime sorulan soru üzerinden hikâye üslubunu kullanır.⁵¹ Bu aşamada rivayet edilen olayda mekân ve zaman gibi unsurlara temas edilmeksizin sadece bir konu ile ilgili âlimin yorumuna dikkat çekilir. Dolayısıyla mesele soruyu soran ve âlim arasında gerçekleşir. Esasında burada olayın gerçekleşmiş olmasından ziyade sorudaki fikir önemli görülür.

Sembolik bir anlatım tarzını metinde tatbik eden müfessir, anlatıcının konumu açısından iç odaklanma ve dış odaklanmadan ziyade sıfır odaklanmayı tercih eder. Zira anlatıcı iç odaklanmada hikâyenin

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/146-147.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/145.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/146.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/146-148.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/150.

kahramanı, dış odaklanmada ise şahidi başka bir ifade ile gözlemleyicisidir. Sıfır odaklanmada ise anlatıcının her şeyi bildiği üzerinden bir anlatım söz konusu olur. Dolayısıyla müfessir, anlatıcının konumunu bu son odaklanma ile yansıtır.

2.2.3. İçerik Analizi

el-Keşşâf tefsirinde Bakara Sûresinin ikinci âyetinde geçen “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ibaresinin tefsiri,⁵² tekrar eden kelimeler, kelime alanları, kelime alanlarının metin içindeki bütünlüğü, kelime alanlarının ilişkileri, kelimelerin yan anlamları ve kullanılan dil düzeyi açısından tahlil edilecektir.

Zikredilen pasajda muhtevası gereği hüdâ ve müttaki kavramları öne çıkar. Müfessir bu kısımda masdar ve ism-i fâil gibi kelimelerin sarf açısından durumunu ardından mübteda, haber ve hal gibi kelimelerin nahiv yönünden tahlilini yapar. Böylece müfessir metni sözcük ve gramer kaidelerine göre inceler. Bu aşamada müfessirin kelimeleri eş ve karşıt anlamları ile takdim etmesi kavramların manalarının yerleşmesini ve kök anlamının anlaşılmasını sağlar. Nitekim hidayet kelimesinin izahında yakın anlam olarak delalet; zıt anlam olması açısından dalâlet kavramları ekseninde konu pekiştirilir. Son olarak metinde belagat açısından yorum yapan müfessir, bu aşamada söz dizimini ifade eden “nazm” ve “tertip” gibi kelimeler kullanılır. Nihayetinde müfessir zikri geçen ifade tarzlarının anlama tesirini vurgular. Ayrıca tekrar eden bir ifade tarzı olarak daha önce de belirtildiği üzere “Eğer ... dersen, şöyle derim...” söylemi üzerinden soru-cevap yöntemi uygulanır.⁵³

Tekrar eden kelimelerde husus sözlük bilimsel ve dilisel analizlerdir. Dolayısıyla pasajdaki kelime alanları sözlük ve dilbilimsel tahliller ve soru-cevap üslubu olarak belirlenebilir. Bununla birlikte söz konusu alanların metnin başından sonuna bütününde uygulandığı görülür. Ayrıca sözlük ve dilbilimsel anlam alanları arasında bütünleyici ilişkiler mevzu bahisten hidayet ve dalâlet kavramları arasında karşıtlık ilişkisi bulunur.

Zemahşerî “müttaki” kelimesini incelerken “vikaye” kökü bağlamında atın toynağına sert bir cismin batmasından ayağını koruması bağlamında “ferasun vâkin” terkinin kullanılmasına temas eder.⁵⁴ Bu da pasajdaki kelimelerin yan anlamlarının da belirtildiğini gösterir.

Nihayetinde *el-Keşşâf*'ta geçen kelime tekrarları ve kelime alanları metnin başından sonuna kadar belirli sorular çerçevesinde telif edildiğini gösterir. Üstelik bu sorular zikredilirken seçkin bir dil düzeyi metne hâkimdir.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/145-150.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/146-148.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/149.

SONUÇ

Bu araştırmada tefsir öğretiminde metin tahlili yapılırken öğrencilerin kavramalarını sağlamak adına metin analiz yöntemiyle ilgili bir öneri hazırlanmıştır. Bu minvalde Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*' adlı tefsirinden örnek olarak seçilen pasaj öncelikle metin dışı bağlam açısından tahlil edilmiş ardından metin analizi üç aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada metin tanımlanmasına yer verilmiş ve öğrencilere metnin tanıtımı sağlanmıştır. İkinci aşamada ise biçim analizi ile ilgili detaylara yer verilmiştir. Bu bağlamda kelimeler, cümleler ve söz sanatları incelenmiştir. Böylelikle tefsirle ilgili örnek bir metin üzerinden sarf, nahiv ve belagat açısından öğrencilerde farkındalık oluşturulmuştur. Son aşamada ise içerik analizi ile metinde tekrar eden kelimeler, başlıca kelime alanları, kelime alanlarının metin içerisindeki yeri, kelime alanları arasındaki ilişkiler, kelimelerin yan anlamları ve kullanılan dil düzeyi ortaya koyulmuştur. Bilhassa Zemahşeri'nin belagatı âyetleri tefsir ederken uygulaması söz sanatları ile ilgili bahsi zenginleştirmiştir.

Araştırmada önerilen yöntemin öğrenciler üzerindeki etkisini gözlemek üzere dersler salt satır arası tercüme ve sunduğumuz bu yaklaşımla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Her iki dersin son onar dakikaları öğrencilerin metin hakkındaki açık uçlu soruları cevaplamalarına ayrılmıştır. Öğrencilerden alınan geri dönütler mukayese edildiğinde sunduğumuz yaklaşımla verilen cevapların daha tatmin edici olduğu ve öğrencilerin dersin içeriğini daha çok hatırladıkları gözlemlenmiştir. Böylelikle öğretimin asıl amacı olan kalıcılık sağlanmış olmaktadır.

Bu araştırmada İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde tefsir öğretiminde okutulan metinlerin ders sürecinde metin analizi yöntemi ile nasıl uygulanacağına dair bir örnek sunulmuştur. Dolayısıyla bu uygulama öğrencinin derse aktif katılımı açısından dikkate değerdir. Eğitimciler bu yöntemi farklı metinlere uyarlamak suretiyle geliştirerek daha verimli hâle getirebilirler. Zira metin analizi ile ilgili önerdiğimiz bu tablo, bütün metinler için etkin bir öğretim sürecini sağlamakla birlikte her metnin yapısından kaynaklanan farklılıkların analiz düzeyine tesiri açıktır.

Öte yandan araştırmamızda dersin sınıf uygulamasına ve yöntemle ilgili gözlemlere de yer verilmiştir. Yapılan gözlemler, bu yöntem ile dersin işlenmesinin, öğrencilerin ilgisini çektiği, dersin daha aktif bir şekilde işlendiğini göstermiştir. Ayrıca metin analiz tablosu kalıcı öğrenme imkânı vermiştir.

Netice itibarıyla çalışma, bu haliyle örgün lisans eğitiminde tefsir öğretimine katkı sağlar niteliktedir. İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde görev yapan eğitimcilerin böyle bir ders yönteminden yararlanmasını beklenir.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel. Erişim: 10 Aralık 2021.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “Kur’ân ve Hadis Öğretimi Konusunda Yeni Bir Yöntem Önerisi”. *İslami Araştırmalar* 6/2 (1992).
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel, 2021.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu‘tezile Ekolü*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birgivi. *İzhâru ‘l-Esrâr*. İstanbul: 1319.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şaḥîḥu ‘l-Buḥârî*. Riyad: Beytü‘l-Efkârî‘d-Devliyye, 1419.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *el-‘Avâmilü ‘l-mi‘e*. Kahire: Dâru‘l-Meârif, ts.
- Durmuş, Zülfikar. *Tefsir-I*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- İbn Hallikân, Ebü‘l-Abbâs. *Vefeyâtü ‘l-a‘yân ve enbâu enbâi‘z-zamân*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü‘l-Hâcib. *el-Kâfiye fi ‘n-Nahv*. Cidde: 1986.
- Kara, Ömer. ed. *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Kara, Ömer. *Tefsir Tetkikleri II*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2018.
- Karataş, Ali - Gördük, Yunus Emre. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Kitâbü ‘n-Nahv: Avâmil, İzhâr, Kâfiye*. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.
- Kitâbü ‘s-Sarf: Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî*. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamzâ. *Aynü‘l-a‘yân: Tefsîru sûreti‘l-Fâtîha*. Dersaadet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Olğun, Müge - Güngör, Fatih. “Slavin’in Etkili Öğretim Modeli”. *Öğrenme-Öğretme Kuramları ve Uygulamadaki Yansımaları*. İstanbul: Pagem, 2016.
- Öz, Ahmet - Birsin, Mehmet - Çelik, Ahmet - Hoşab, Fahri - Çil, Halit - Kasar, Veysel. *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Recep Erdoğan. İstanbul: Klm Yayınları, 2018.

Özdeş, Talip - Bilgiz, Musa. *Tefsir-2*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin. *Futûhu'l-gayb fi'l-keşf'an kınâ 'i'r-rayb*. Dubai: Câizetü'd-Dubâi'd-Devliyye, 1434.

Zehebî, Şemseddin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418.

KUŞEYRÎ'NİN LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT'INDA ZEKÂT ÂYETLERİNİN İŞÂRÎ YORUMU*

AL-QUSHAYRÎ'S ISHARÎ INTERPRETATION OF ZAKAT VERSES İN LATA'IF AL-ISHARAT

Geliş Tarihi: 19.12.2022 Kabul Tarihi: 09.03.20223

✉ **MAHMUT KAYIS**

DR. ÖĞRENCİSİ

DİB

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

orcid.org/0000-0002-5474-7690

ma_kayis@hotmail.com

✉ **GÖKHAN ATMACA**

DOÇ. DR.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-8672-3810

gatmaca@sakarya.edu.tr

ÖZ

Kur'ân-ı Kerim'de sosyal adaletin sağlanması ve fakirle zengin arasındaki dengenin korunması için varlıklı Müslümanların fakirlere zekât vermesi emredilmiştir. Konuyla ilgili âyetler bir bütün halinde incelendiğinde zekâtın, ekonomik hedeflerle ahlâkî değerleri içinde barındıran bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle zekât ibadeti, kendi aralarında yardımlaşan bir toplum meydana getirmeyi hedeflemesinin yanı sıra fertlerin de bazı ahlâkî faziletleri kazanmasını amaçlamaktadır. İnsanın cimrilik gibi kötü vasıflardan kurtulup cömertlik gibi güzel hasletlere sahip olması bunlardan biridir. İslâm ilim geleneğinde insanın ahlâken gelişimi ve manen arınması gibi hususlara daha çok sûfler yoğunlaşmışlardır. Bu sebeple zekât âyetlerindeki ferdi ve toplumsal hayata yönelik ahlâkî makâsıdın ortaya konmasında sûflerin bu âyetlere yönelik işârî yorumları önem arz etmektedir. Bu makalede, Kuşeyri'nin zekât âyetlerine getirdiği işârî yorumlar ele alınmıştır. İlk olarak Kuşeyri ve tefsiriyle ilgili genel bir malumat verilmiş akabinde zekât âyetlerine yönelik işârî yorumları ve bunların temel dayanakları incelenmiştir. Hüküm ve ahlâk bütünlüğünü sağlama noktasında bu yorumların tefsir geleneğine katkı sunabileceği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, İşârî yorum, Kuşeyri, Zekât.

ABSTRACT

In the Qur'an, wealthy Muslims are commanded to give zakat to the poor in order to ensure social justice and maintain the balance between the rich and the poor. When the verses on the subject are analyzed as a whole, it is understood that zakat is an act of worship that combines economic goals and moral values. In this respect, the worship of zakat not only aims to create a society that helps each other but also aims to help individuals acquire certain moral virtues. In the Islamic scholarly tradition, Sufis have focused more on issues such as the moral development and spiritual purification of human beings. For this reason, the Sufis' ishari interpretations are important in revealing the moral intentions of the verses on zakat for individual and social life. In this study, al-Qushayri's ishari interpretations of the verses on zakat are dealt with. First, general information about al-Qushayri and his tafsir is given, and then his interpretations of the verses of zakat and their fundamental grounds are analyzed. It is concluded that al-Qushayri's ishari interpretations of zakat verses may contribute to the tafsir tradition in terms of ensuring the integrity of rulings and morals.

Keywords: Tafsir, Ayat, Ishari Interpretation, Al-Qushayri, Zakat.

SUMMARY

One of the acts of worship that the Holy Qur'an emphasizes is zakat. This act of worship reduces the distance between the poor and the rich and strengthens their communication. It also enables the zakat giver to acquire certain moral virtues. The commandment in the Qur'an, "Take from their wealth, o Prophet, charity to purify them", clearly reveals the spiritual and moral aspect of this act of worship. It is important to understand the moral purposes of the zakat verses for individual and social life, and in this regard, the interpretations of the Sufis in the Islamic scholarly tradition are noteworthy.

This study deals with the Sufi exegete al-Qushayri's ishari interpretations of the verses on zakat in his work *Lataif al-Isharat*. The work was preferred and made the subject of this study due to some characteristics of its author. The most important of these is al-Qushayri's endeavor to reconcile shari'ah and truth, zahiri interpretation and ishari interpretation. Moreover, he is not contented with merely transmitting ishari interpretations. He passes the Sufi acquis he drew on through a scholarly and intellectual filter and tries to follow a method of ishari interpretation that is always based on the Qur'an and Sunnah.

When we look at al-Qushayri's interpretations of the zakat verses, we see that he uses both zahiri and ishari interpretations. In his interpretations, he first provides the zahiri meaning of the verse and then mentions the intellectual rulings that the Islamic jurists deduced from the verse. In this context, his emphasis on the zahiri meaning of the verses and the rulings concluded from this meaning is noteworthy. With this emphasis, he reveals the importance he attaches to the zahiri meaning and wants to imply that the ishari interpretation is a secondary meaning. After the zahiri interpretation, the interpretations that Sufis or al-Qushayri derived from the verse are presented. Al-Qushayri's use of both zahiri and ishari interpretations should be taken as evidence that he endeavors to reconcile these two interpretations. This approach of employing both zahiri and ishari interpretations is continued in his exegesis of the verses on zakat.

In al-Qushayri's ishari interpretations of verses on zakat, his evaluations of the nature of the concept of zakat are noteworthy. In his interpretation, zakat is not seen as a worship exclusive to the purification of wealth. For this reason, in

his view, just as there is zakat (purification) for wealth, there is also zakat for (cleansing) the heart. The justification of this interpretation is based on the dictionary meaning of the word zakat in the verse (cleansing). In this respect, the ishari interpretation does not limit zakat to the purification of wealth but envisions it as a worship in which the body, heart, and soul are purified. In other words, it is pointed out that the worship of zakat has an aspect that purifies the acts of the heart as well. In order to achieve this spiritual zakat (purification), it is necessary to oppose the desires and wishes of the nafs while giving zakat and afterward.

In al-Qushayri's ishari interpretations of verses on zakat, to the extent that those who have the nisab amount of wealth are obliged to pay zakat, the poor also have the responsibility to give sadaqah out of their possessions. In other words, from the point of view of this interpretation, the worship of zakat does not only consist of the rich giving away some of their wealth to the poor. One should be able to give a little or a lot, material or immaterial, from everything one possesses. This interpretation is justified by moving the command, "Give zakat" to its superordinate meaning of "giving from what one possesses". In our opinion, this interpretation is in accordance with the Qur'anic understanding of infaq. This is because infaq encompasses all kinds of spending made with the intention of gaining the pleasure of Allah.

In conclusion, al-Qushayri accepts the meanings and obligations understood from the zahiri meaning of the verses on zakat. His ishari interpretations of the zakat verses are then directed towards revealing the moral and virtuous aspects of the verse or ruling. The aim of this approach is to purify and elevate the individual spiritually, to strengthen his bond with Allah, and to try to do the most virtuous deed rather than the minimum that the Shari commands him to do. As a result, it is concluded that these interpretations may contribute to the tafsir tradition in terms of ensuring the integrity of judgment and morality.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabası, nazil oluşundan günümüze kadar devam etmiştir. Anlama ameliyesinin öznesi olan insanın; ilmî birikimi, müntesip olduğu meşrep, takip ettiği mezhep, bilgiyi elde etmede kullandığı yöntem Kur'ân'ı anlamasını etkilemekte ve farklılaştırmaktadır. Tarihin akışı içerisinde bu hususun doğal neticesi olarak Kur'ân-ı Kerîm'in yorumlanmasında farklı yaklaşımlar meydana çıkmıştır. Sûfîlerin geliştirdiği işârî tefsir yöntemi de bunlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşârî tefsir, genel olarak sûfîlerin Kur'ân âyetlerini kalplerine doğan ilham ve keşiflere göre anlamlandırması şeklinde tarif edilmektedir.¹ Günümüzde yapılan ve bizim de katıldığımız tariflerde ise işârî tefsirin sadece keşf ve ilhama dayanmadığı vurgulanmaktadır.² Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) *el-Luma'* adlı eserinde işârî tefsirin nasıl gerçekleştirildiğiyle ilgili bazı izahlara yer vermektedir. Ona göre sûfîler, Kur'ân'ı en iyi anlama şeklinin onu tedebbür, tefekkür, teyakkuz ve tezekkür etmek olduğunu ve bu esnada da huzuru kalbe, diri bir gönle sahip olmak gerektiğini kavramışlardır.³ Yani huzuru kalp, Kur'ân'ı anlama-

* Bu makale Doç. Dr. Gökhan Atmaca danışmanlığında "Ahkâm Âyetleri Açısından İlk Dönem İşârî Tefsirler -Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî, Örnekleri-" adlı devam eden doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/2; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 18-19; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/423-424.

² Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsîr* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 39.

³ Ebu Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Luma' fi târihi'l-tasavvufi'l-İslâmî*, thk. Kamil Mustafa Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 68.

da önemli bir yere sahiptir. Zira âyet-i kerîmede “*Doğrusu bunda kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene dersler vardır.*”⁴ buyrulmuştur.⁵ Serrâc’ın verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre sûfiler nazarında sahih haber, duyular ve aklın dışında bilgi edinmek mümkündür ve bu tür kavrayışın mahalli de kalptir.⁶

İşârî yaklaşımın diğer bir özelliği, Kur’ân âyetlerinin sûfinin ulaştığı makama göre sınırsız manalara sahip olduğunun düşünülmesidir.⁷ Bu kabul, onları âyetlerin zâhirî manayla sınırlandırılmayan bâtinî/iç anlamlarının var olduğu sonucuna götürmüştür.⁸ Ancak sûfinin bu manaların hepsini kavraması mümkün değildir. Zira Allah’ın kelâmını tam manasıyla ihata edebilmek insan açısından imkansızdır. Allah, velilerin veya sûfilerin kalplerine ne kadarını açmışsa o kadarını anlayabilirler.⁹ Ayrıca sûfilerin zâhirî mananın ötesinde elde ettikleri anlam, onlar açısından özeldir. Bu hususu Kuşeyrî (ö. 465/1072) açık bir şekilde ifade etmiş ve sûfilerin gaybın nurlarından diğer insanlara gizli kalan bazı hususları kavrayabileceğini belirtmiştir. Ona göre sûfiler, “Allah’ın kendilerine ikram ettiği ilham ile Hakk’tan konuşup Hakk’ın sırlarından haber verirler.”¹⁰ Ayrıca bu iç anlamlar, zâhirî ilimlerle keşfedilemez ve herkes tarafından anlaşılabilir.¹¹ Bunun için ibadetlerin tam manasıyla yerine getirilmesi, sûfi amelî metodolojinin takip edilmesi ve Allah’ın kişiye lütufta bulunması gerekir.

Sûfilerin kendi yaklaşımlarına uygun olarak yaptıkları işârî tefsirin kabulü konusunda bazı şartlar belirlenmiştir. Bunlardan birincisi işârî yorumun, zâhirî manaya aykırı olmamasıdır. Ayrıca yapılan işârî yorumu destekleyen başka şer’î delilin bulunması veya şer’î bir muarızın bulunmaması, âyetin tek geçerli tefsiri olduğunun ileri sürülmemesi de işârî tefsirin kabulü için ileri sürülen şartlardandır. Bu kayıtları taşıyan işaretlere ve işârî tefsirlere ulema nezdinde hüsnü kabul gösterilmiştir.¹²

Kur’ân-ı Kerîm’de ahlâkî, itikadî ve kevnî âyetler bulunduğu gibi insanların hayatlarını düzenleyen ibadât, muâmelât ve ukûbât konularıyla

⁴ Kâf 50/37. Ayrıca kalbin önemiyle ilgili bk. eş-Şuarâ 26/88-89, es-Saffât 37/83-84.

⁵ Serrâc, *el-Luma’*, 68.

⁶ Serrâc, *el-Luma’*, 68.

⁷ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Refî’ et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 98.

⁸ Serrâc, *el-Luma’*, 43-44.

⁹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 98.

¹⁰ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/5.

¹¹ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 23/424.

¹² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/279-280; Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103.

ilgili âyetler de mevcuttur.¹³ İslâmî ilimlerin doğası gereği, bu âyetler üzerinde en çok yoğunlaşmış fikir üretkenler fakihler olmuştur. Öyle ki zamanla sadece bu âyetlerin incelendiği “Ahkâmü'l-Kur'ân” literatürü ortaya çıkmıştır.¹⁴ Tasavvufun konusu bağlamında hüküm âyetlerinin işârî yorumu önem arz etmekle beraber¹⁵ ilk zâhid ve sûfiler daha çok ahlâkî konuları içeren âyetlere yönelmişler, ibadet dışındaki hüküm âyetleri üzerinde fazlaca durmamışlardır. Çünkü bunları anlama ve anlamlandırma çabası zâhir ulemanın alanı olarak görülmüştür.¹⁶ Ancak sûfiler, Kuşeyrî ile birlikte Kur'ân'ın tamamını tefsir etmeye muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerden de işaretler çıkarmaya yönelmişlerdir. Kuşeyrî'den önce yazılan Tüsterî ve Sülemî'nin tefsirlerine bakıldığında bu husus açıkça görülmektedir.

Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârâtı* üzerine tez¹⁷ ve makale¹⁸ bağlamında pek çok çalışma yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kuşeyrî'nin zekât âyetlerine yönelik işârî yaklaşımını ele alan bir araştırma yapılmamıştır. Çalışmamıza yakın olduğu düşünülen bir çalışmada¹⁹ Kuşeyrî'nin bazı ahkâm âyetlerini işârî olarak yorumlaması tasviri biçimde ortaya konmuş, ancak zekât âyetleri incelenmemiştir.

1. Kuşeyrî ve İşârî Tefsiri

Fetihler döneminde Horasan'a gelip yerleşen Kuşeyr kabilesine mensup olan Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, 376/986 tarihinde bugün İran sınırları içerisinde yer alan Nişâbur'a bağlı Üstüva yöresinde doğmuştur.²⁰ Anne tarafından Süleym kabilesine mensup olup küçük yaşta babasını yitirmesi üzerine akrabası olan Ebü'l-Kâsım el-Meyânî'nin himayesinde büyümüştür. Hem eğitim almak hem de meslek sahibi olmak için Nişâbur'a gitmiş ve burada Ebü Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 405/1015) ders ve

¹³ Ebü Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Dârü't-Turâs, 2008), 2/3.

¹⁴ Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551-552.

¹⁵ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 46.

¹⁶ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 126.

¹⁷ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı (YÖK), “Tez Merkezi”, (Erişim, 14 Aralık 2022).

¹⁸ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İsam), “İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı”, (Erişim 14 Aralık 2022); DergiPark Akademik (DergiPark), “Makale”, (Erişim 14 Aralık 2022).

¹⁹ İskender Şahin, “Kuşeyrî'nin Letâifu'l-işârât'ında Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (2021), 1043-1074.

²⁰ Ebü Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib Bağdâdi, *Târîhu Bağdâd ve Medîneti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 12/367.

sohbetlerine katılmıştır.²¹ Şâfiî ve Eş'arî bir bölgede yetişen Kuşeyrî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Bekir et-Tûsî'den (ö. 460/1067) Şâfiî fikhını, Muhammed b. Fûrek'ten (ö. 406/1015) ise Eş'arî kelâmını okumuş, İbn Fûrek'in vefatından sonra ise meşhur Şâfiî fakihî ve Eş'arî kelâmcısı Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî'de (ö. 417/1025) kelâm ilmini ikmale erdirmiştir.²² Hadis ilminde otorite olan Kuşeyrî, *el-Müstedrek* sahibi Hâkim en-Nîsâbüri (ö. 405/1014) ve *Hilyetü'l-evliyâ* müellifi Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038) gibi muhaddislerden hadis ilmini tedris etmiştir. Kuşeyrî, ilimle meşgul olduğu yıllarda bir yandan da hocası büyük sûfi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın sohbetlerine devam etmiştir.²³ Dekkâk, onu kızı Fatma ile evlendirip kendi medresesinde ders vermesine izin vermiştir.²⁴

Eş'arî kelâmını ve Şâfiî fikhını iyi bilen Kuşeyrî,²⁵ bazen kendisini aktif siyasî mücadelelerin içinde bulmuştur. Kaynakların belirttiğine göre Selçuklu veziri Kündürî'nin (ö. 456/1064) Mu'tezilî görüşlere sahip oluşu, onun bir dönem Nişâbur'da kalmasına imkân tanımamıştır. Bunun üzerine Kuşeyrî, Nişâbur'dan ayrılıp Hicaz'a gitmiş ve hac farızasını yerine getirmiştir.²⁶ Ayrıca kaynaklarda hicrî 448 yılında Bağdat'a uğradığına da yer verilmektedir.²⁷ Selçuklu devletinde Alparslan'ın sultan olup Kündürî'nin azledilmesinin ardından Kuşeyrî, Nişâbur'a geri dönüp ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. Nakşî silsilenin önemli isimlerinden Ebû Alî el-Fârmedî (ö. 477/1085), Eş'arîliğin büyük kelimcilerinden İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), yine Eş'arî kelâmcısı Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-Nisâburî (ö. 512/1118) onun yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır.²⁸ Kuşeyrî, 465/1072 yılında Nişâbur'da vefat etmiştir.²⁹

Şeriatla hakikati cemedan bir kimse olarak tanınan³⁰ Kuşeyrî'nin, sûfi metodolojiyi takip ederek yazdığı tefsir, tabakat kitaplarında *Letâifü'l-İşârat*

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 10/217.

²² Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud muhammed et-Tanâhî - Abdü'l-Fettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964), 5/155.

²³ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dârü's-Sadîr, 1398/1978), 3/205-208.

²⁴ Sübkî, *Tabakât*, 5/156.

²⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/366.

²⁶ Sübkî, *Tabakât*, 3/394.

²⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/366.

²⁸ Sübkî, *Tabakât*, 5/153-154.

²⁹ Sübkî, *Tabakât*, 5/159.

³⁰ Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/217.

olarak isimlendirilmektedir.³¹ Bu tefsir ilk olarak 1971 yılında İbrahim Besyûnî tarafından tahkik edilerek Kahire’de yayınlanmıştır. Kuşeyrî’nin kendisinden önceki sûfi müfessirlerden en önemli farkı Kur’ân’ın tamamını bir mutasavvıf olarak tefsir etmesidir. Ayrıca Kuşeyrî’nin işârî tefsiri ulema arasında teveccüh görmüştür. Bu hususta muhakkik İbrahim Besyûnî, şunları söylemektedir: *Letâif* dışındaki işârî tefsirler çokça eleştirilmiş, ulema nezdinde fazla takdir görmemiştir. Ancak Kuşeyrî’nin eseri bundan müstesnadır. Zira o, eserinde şeriatla tasavvufu maharetle uzlaştırmış ve işârî tefsirin en güzel örneğini ortaya koymuştur.³² Bu husus, Kuşeyrî’nin devraldığı sûfi müktesabatı bir süzgeçten geçirdiğinin en önemli delilidir. Çünkü o, Kur’ân ve Sünneti merkeze alan bir işârî yorum sunmaya gayret etmiş ve kendinden sonraki işârî tefsirleri de etkilemiştir.³³

2. Kuşeyrî’nin Zekât Âyetlerini İşârî Açıdan Yorumlaması

Zekât kelimesi sözlükte “artma, ziyadeleşme, temizlik (taharet) ve arınma” anlamlarına gelmektedir.³⁴ İstılahta ise Şâri’in emri gereğince fakirlere verilmesi gereken mala verilen addır.³⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de, toplumsal adaleti sağlamak ve fakirle zengin arasındaki iletişim ve dengeyi korumak için zenginlerin zekât vermesi emredilmiştir.³⁶ Bu yönüyle zekât, ekonomik hedefler ile ahlâkî değerleri mezceden bir ibadet hüviyetini kazanmıştır. İslâm ilim geleneğinde ahlâk alanı genel olarak sûfiler tarafından doldurulmuştur. Bu sebeple onların zekât âyetlerine zâhirî mananın ötesinde verdikleri işârî anlamlar, zekât verme emrinin ahlâkî yönünü vuzuha kavuşturmada ehemmiyet arz etmektedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de zekâtın gayesinin manevî temizlenme ve tezkiye olduğu şöyle ifade edilmektedir: *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ* “Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir.”³⁷

Sûfi müfessir Kuşeyrî, âyeti manevî temizlenme ve ahlâkî tekâmül bağlamında yorumlamıştır. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.s.) mallarından

³¹ Sübkî, *Tabakât*, 5/159; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 10/217.

³² Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: el-Heyetü’l-Misriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 2000), 1/6.

³³ Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473.

³⁴ Ebu’l Hasen Ahmed b. Faris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Faris, *Mu’cemü Makayisi’l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dârü’l-Fikr, 1399), 3/17; Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrût: Dâr Sâdir, 1414), 14/358.

³⁵ Ebü’l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısri (Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 1992), 486.

³⁶ Ahmet Özdemir, “Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur’ân’a Göre Zekât ve Faiz”, *İslâmî Araştırmalar* 25/3 (2014), 158.

³⁷ Kur’ân Yolu (Erişim 10 Kasım 2022) et-Tevbe 9/103.

sadaka olarak, onları verilen mal karşılığında bir şeyler bekleme arzusundan temizler ve bu düşünceden arındırır. Nefislerinin ihtirasından ve mallarının çokluğuyla övünmekten kurtarır. Bu anlamda manen ve ahlâken temizlenen kişiler, sonunda kötü duygularından sıyrılarak Allah'ın kendileri üzerindeki büyük nimetini görmüş olurlar.³⁸ Kuşeyrî'nin burada vurguladığı manen temizlenme, yüksek faziletlere ulaşma ve tekâmül vurgusu diğer zekât âyetlerinin işârî yorumunda da kendini göstermektedir.

Kuşeyrî'nin zekât âyetlerine yönelik geliştirdiği işârî yorumlarda zekât kavramının mahiyetine yönelik yapmış olduğu değerlendirmeler dikkat çekmektedir. Onun nazarında zekât, malın temizlenmesine münhasır olmadığı gibi sadece zenginlerin yerine getirdiği bir ibadet de değildir. Bu sebeple malın zekâtı (temizlenmesi) olduğu gibi kalbin de zekâtı (temizlenmesi) vardır. Nisap miktarı zenginliğe sahip olanların zekâtla yükümlü olmaları ölçüsünde fakirlerin de sahip olduklarından tasadduk etme sorumlulukları vardır. Müfessirin konuyla ilgili işârî yorumlarını şu şekilde ortaya koymak mümkündür.

2.1. Bedenin, Kalbin ve Sırrın Zekâtı (Temizlenmesi)

Kuşeyrî, zekâtla ilgili bazı âyetleri yorumlarken zekât kelimesinin sözlük manası (temizlik/تطهير) temelinde kalbî amellere yönelik işârî yorumlar geliştirir.

Bu bağlamda Kuşeyrî, هُمْ الْمُضْنِعُونَ وَجَهَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْنِعُونَ *“Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte (mânevî kârlarını) kat kat arttıranlar onu verenlerdir.”*³⁹ âyetini yorumlarken hem zekât kavramını tanımlar hem de zekât veya sadaka ibadetini yerine getirirken nefsin arzu ve isteklerine muhalefet etmenin önemine vurgu yapar. Öyle ki Kuşeyrî'nin nazarında “sadakanın en faziletlisi, kişinin hiçbir karşılık beklemeden kendisine kötülük eden akrabasına Allah'ın rızasını gözeterek verdiği sadakadır. Allah'ın ecirlerini kat kat artırdığı kimseler bunlardır. Bunlar nefislerine aykırı davranarak onu yenmişler ve Allah tarafından verilen karşılığı kazanmışlardır.”⁴⁰

Kuşeyrî bu yorumunda kalbî ameller bağlamında âyete yaklaşmakta ve en faziletli sadaka olarak kötülük eden akrabaya verilen sadakayı görmektedir. Muhtemelen Kuşeyrî burada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *“Zekâtını/sadakasını akrabasına veren kimse için iki sevap vardır. Bunlardan birisi akrabalık sevabı, diğeri de sadaka sevabıdır.”*⁴¹ hadisine istinat etmektedir. Hadisin manasını işârî boyutta yani kalbî ameller

³⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/444.

³⁹ er-Rûm 30/39.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/10-11.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-saħiħ*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Zekât”, 44.

bağlamında ele alarak “kötülük eden akraba” kaydını koymuştur. İlgili rivayette akraba mutlak olarak zikredilmiş olsa da konuyla alakalı âyet ve hadisler beraber değerlendirildiğinde “kötülük eden” kaydını koymanın yanlış olmayacağını düşünmekteyiz.

Kuşeyrî bu âyetle ilgili yorumunun devamında zekâtı, sözlük anlamlarından biri olan “temizlik (تطهير)” kelimesiyle tarif etmektedir. Ona göre malın temizlenmesi olan zekâtın verilmiş şekli, verilecek malın çeşitleri ve vasıfları ile ilgili şer’î emirler (fıkıh kitaplarında ortaya konulduğu için) bilinmektedir. Zekâtın zâhirî hükümlerinin kabulünü beyan eden Kuşeyrî, sûfî yaklaşıma uygun olarak beden, kalbin ve sırrın⁴² zekâtından (temizlenmesinden) bahsetmekte ve bu zekât çeşitlerinin de yerine getirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.⁴³

Burada yapılan işârî yorumun kalbî amellere yönelik olduğu görülmektedir. Öyle ki zekât emrindeki manevî temizlenmenin kalbî ve ruhî yönden nasıl gerçekleştiğinin ortaya konabilmesi için sadakanın kötülük yapan akrabaya verilmesi istenmektedir. Bu yorumuyla Kuşeyrî, beden, kalbin ve sırrın zekâtının (temizlenmesinin) nefsin arzu ve isteklerine muhalefet etmekle gerçekleşeceğini bize göstermektedir. Bu işârî yorumun, âyetin zâhirî manasına aykırı olmadığını söylemek mümkündür. Zira yorum, zekât kelimesinin “temizlik ve arınma” gibi sözlük manaları üzerinden temellendirilmektedir. Ayrıca kalbin temizlenmesini emreden diğer şer’î deliller de yapılan işârî yorumu destekleyen hususlardır.

Tefsiri yapılan âyet-i kerîme, “Allah’ın rızası doğrultusunda verildiğinde karşılığı kat kat artırılan bir zekâtın” bahsetmektedir. İşârî yorum, burada Allah’ın rızasının nasıl kazanılacağı üzerinde durmakta ve bunun nefsin isteklerine muhalefet ederek bedeni, kalbi ve ruhu manen temizlemekle gerçekleşeceğini belirtmektedir.

2.2. Hallerin ve Himmetlerin Zekâtı

Kuşeyrî, bazı zekât âyetlerini işârî açıdan yorumlarken sûfilere merkeze alarak hallerin⁴⁴ ve himmetlerin⁴⁵ zekâtından bahsetmektedir. Maddî

⁴² Kuşeyrî, *er-Risale*’de sırrın “müşahede mahalli” olduğu şeklindeki manasına yer verdiği gibi “insanın vakıf olduğu şey (özel bilgi)” anlamına da yer vermiştir. Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd b. Şerif - Abdülhalim Mahmud (Kahire: Dârü’l-Maarif, ts.), 162-163.

⁴³ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/10-11.

⁴⁴ Tasavvuf istilahında hal, kulun kastı ve kazanma isteği olmadan ilâhî bir lütf olarak kalbe gelen neşe-hüzün, rahatlık-sıkıntı gibi manalardır. Buradan anlaşılacağı üzere haller Allah vergisidir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 122-123.

⁴⁵ Himmet, genel olarak velînin teveccühü, tasarrufu ve olağan üstü işleri başarma gücü şeklinde anlaşılır. Mehmet Demirci, “Himmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/56.

olmayan şeylerin zekâtından bahseden bu yorumların temellendirilmesi ise zekât kavramının “sahip olunan bir şeyi verme” üst manasına taşınmasıyla yapılmaktadır. Bu işârî yorumun yapıldığı yerler bakımından “zekâtı verin” (اتُوا الزَّكَاةَ) emrinin geçtiği âyetler dikkat çekmektedir. Bu minvalde Kuşeyrî, وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ “*Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle beraber siz de rükû edin.*”⁴⁶ âyetini yorumlarken “zekâtı verin” emrindeki işâretin himmetlerin zekâtına yönelik olduğunu belirtmektedir. Nasıl ki, nimetlerin (dünyevi mallar) zekâtı veriliyor, himmetlerin de zekâtı verilmelidir. Kuşeyrî bu yorumuna şiirden de delil getirir:⁴⁷ Şahit getirilen bu şiirde her şeyin zekâtının olduğu, cemalin zekâtının ise benzersiz merhamet olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸

Müellif, bu yorum yöntemini الزَّكَاةَ وَآتُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ “*Onlara yeryüzünde egemenlik versek, namazı kılarlar; zekâtı verirler.*”⁴⁹ âyetinin tefsirinde de devam ettirir. Önce âyetin “zekât verirler” kısmını zâhirî minvalde açıklayarak yeryüzüne varis kılınıp da zengin olanların, mallarının zekâtını vermeleri gerektiğini belirtir. Devamında “zekât verin” emrinden sûfiler için işârî hüküm ortaya koyar. Bu hükme göre “fakirler de (sûfiler) hallerinin zekâtını verirler.” Kuşeyrî yorumunu burada bırakmayarak sûfilerin mal sahibi zenginler gibi nasıl zekât vereceklerini ayrıntılı olarak anlatır. Örneğin mallardaki zekâta, malların her iki yüz dirheminden beş dirhemi fakirlerin, kalanı ise zekât veren zenginlerindir. Hallerin zekâtındaki taksim ise şöyledir: “Sûfinin aldığı iki yüz nefesten yüz doksan dokuz buçuğu Allah’ın, yarımı ise kulundur. Bu yarım bile bir eksiklikdir.”⁵⁰

Burada sûfilerin sahip oldukları her şeyi Allah’a ve onun rızasına vermeleri/harcamaları gerektiğini düşünen Kuşeyrî, mülkiyetinde olanı vermede de onların en üst mertebeye çıkmalarını istemektedir. Sonuçta elde bulunan mallardan Allah’ın rızası için zekât verilmesi emrinden hareketle her şeyin hatta nefesin bile Allah için harcanması gerektiği işârî yorumu yapılmaktadır.

Kuşeyrî, bazen yaptığı zâhirî ve işârî yorumları, “sahip olunan şeyi verme” üst manası altında birleştirmektedir. Örneğin الصَّلَاةَ يُقِيمُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ “*Onlar ki namazı dosdoğru kılarlar; zekâtı verirler ve âhiretin varlığına da kesin olarak iman ederler.*”⁵¹ âyetini tefsir ederken sûfileri merkeze alarak yorum yapmakta ve onların neyi

⁴⁶ el-Bakara 2/43.

⁴⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/42.

⁴⁸ كُلُّ شَيْءٍ لَهُ زَكَاةٌ تُوَدَّى وَزَكَاةُ الْجَمَالِ رَحْمَةٌ مِثْلِي

⁴⁹ el-Hac 22/41.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 2/324.

⁵¹ en-Neml 27/3.

zekât olarak verebilecekleri üzerinde durmaktadır. Malların, hallerin ve sekenâtın⁵² zekâtının verilmesinden bahsederek zâhirî ve işârî yorumu cemetmektedir. Bu yoruma göre zenginler mallarının, sûfiler de hallerinin zekâtını vereceklerdir.

Buradaki yorumlarda dikkat çeken hususların başında âyetlerin zâhirî manasına ve bu mananın ortaya koyduğu hükümlere Kuşeyrî'nin yaptığı vurgulardır. O, bu vurgusuyla zâhirî manaya verdiği önemi ortaya koymakta ve işârî yorumunun ikincil bir anlam olduğunu ihsas ettirmektedir. Ayrıca sûfilerin zâhirî anlamı önemsemediklerine yönelik düşüncenin de önüne geçmek istemektedir.

Yukarıda ortaya konan işârî yorumlarda, maddî bir karşılığı olmayan himmetlerin ve hallerin zekâtından bahsedilmektedir. Bu yorumla vurgulanmak istenen ana düşünce, zekât ibadetinin zenginlerin mallarından bir kısmını fakirlere temlik etmesinden ibaret olmadığıdır. Bu fikri, İslâm'ın infak anlayışı temelinde değerlendirmek mümkündür. Zira infak, “Allah'ın hoşnutluğunu kazanma niyetiyle harcamada bulunmak” demektir.⁵³ Zekât vermek ise Kur'ân'ın infak emrinin sadece bir yönünü oluşturmaktadır. Ayrıca yorumda zikredilen ve maddî olmayan şeylerin de zekâtının olduğunu belirten şiir, bu yorumun dil açısından bir dayanağının olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte tefsiri yapılan âyetlerin bağlamı düşünülüğünde ortaya konan işârî yorumun direkt zâhirî manadan anlaşılabilirliğini söylemek de zordur. Bu sebepledir ki işârî yorumlar ikincil manalar olarak görülmüşlerdir.⁵⁴ Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki buradaki işârî yorumlar, insanın manevî hayatına yönelik olup ahlâkî bir hedefi gözetmektedir. Bu hedef de zekâtını veren vermeyen herkesin “sahip oldukları şeylerden tasadduk edebilme” ahlâkî olgunluğuna ulaşabilmesidir.

2.3. Zekât Alacak Gruplarla İlgili İşârî Yorumu

Kur'ân-ı Kerîm'de, zekât alabilecek kişilerin vasıfları açıkça şöyle beyan edilmiştir: *إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* “Sadakalar (zekâtlar), Allah'ın bir farzı olarak ancak fakirlere, miskinlere, zekât toplayan memurlara, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihad edenlere ve yolda kalmış yolculara verilir. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵⁵

⁵² Sekineyle ilgili Kuşeyrî, Ebâ Ali ed-Dekkâk'tan şunları nakleder: Marifet, kalpte sekinetin husule gelmesini icap ettirir. İlim de sükûneti gerektirir. Bu durumda marifeti ziyadeleşenin sekineti artar. Kuşeyrî, *er-Risale*, 447.

⁵³ Mustafa Çağrı, “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/289.

⁵⁴ Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 123.

⁵⁵ et-Tevbe 9/60.

Bu âyet, tefsir geleneğinde genellikle zikredilen grupların kimler olduğu ve vasıflarının nasıl anlaşılması gerektiği bağlamında ele alınmıştır.⁵⁶ Ancak Kuşeyrî, bu âyetteki zekât alacak grupları da işârî açıdan yoruma tabi tutmuştur. Burada dikkat çeken husus, zekât alabilecek kişilerdeki vasıfların bir şekilde kalbî fiillerle veya sûfilerle ilişkisinin kurulmasıdır. Bu ilişki veya benzerlik, çoğunlukla kelimelerin sözlük manaları üzerine bina edilmiştir.

2.3.1. Fakirler ve Miskinler

Kuşeyrî, zekâtın sarf yerlerini beyan eden âyetle ilgili yorumuna “fukarâ (فقرَاء)” ve “mesâkîn (مساكين)” kelimelerini değerlendirmekle başlamaktadır. Önce fakihlerin fakir ve miskinini tanımlayarak naklederek Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) miskinini hiçbir şeye sahip olmayan, fakiri ise bir miktar geçim imkânına sahip olan kimse şeklinde tanımladığını belirtir. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) ise tam zıddı olarak fakiri hiçbir şeye sahip olmayan, miskinini ise bir miktar geçim imkanına sahip olan kişi olarak tarif ettiğini nakleder.⁵⁷ Açıklamalarının devamında ise sûfilerin bu âyetle ilgili yorumlarına yer verir.

Sûfilerin de fukahâ gibi fakir ve miskin kelimelerini tanımlamada ihtilafa düştüğünü haber veren Kuşeyrî, bunun sebebinin sûfilerin kendi hal, meşrep ve makamına göre konuşmaları olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle sûfilerin bazıları farz olan zekâtın alınmasını üstün görürken diğer bir kısmı ise fakirliği kendilerinin tercih ettiğini düşünerek zekât almamayı daha değerli görmüştür. Farz kılınan zekâtı almayanlara göre zekât, fakirlerin hakkıdır, sûfiye düşen ise ihtiyacı olsa da kardeşini kendisine tercih etmektedir.⁵⁸

Fakir kelimesinin sûfîler nezdinde nasıl anlaşıldığını açıklayan Kuşeyrî, onlara göre fakirliğin bazı mertebeleri olduğundan bahsetmektedir. Bu mertebeler ihtiyaç, fakirlik ve miskinlik şeklinde oluşturulmuştur. Ancak bu sıralama, kişinin mal sahibi olup olmaması açısından değil onun dünya ve Allah ile olan ilişkisi açısından yapılmıştır. Sûfîlerin nazarında bunların

⁵⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 1420), 11/509; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Saadetin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, ts.), 1/356; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 5/392; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 4/324; Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/519.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/428.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/428.

tarifleri şu şekilde yapılmıştır: İhtiyaç sahibi, dünyaya ve dünyevi olana rıza gösteren kişidir. Fakir, dünyadan ve dünyevi olandan uzaklaşarak âhirete yönelmiş ve bunun neticesinde ihtiyacı cennetle karşılanan kimsedir. Miskin ise dünyaya iltifat etmediği gibi âhret nimetlerini de arzulamayan ve sadece Mevlâ'sının rızasını arayan kişidir. Kuşeyrî, bu yorumun sûfilerce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleriyle delillendirildiğini belirtmektedir. Zira Allah resûlü, “*Allah'ım beni (dünyada) miskin olarak yaşat, miskin olarak öldür ve âhirette de miskinler arasında haşret.*”⁵⁹ buyurmuştur. Bu hadiste miskinlik övülen bir vasıf, miskin de değerli bir kimsedir. Diğer bir hadislerinde ise “*Fakirlikten sana sığınırım.*”⁶⁰ buyurmuşlardır. Burada da fakirlik sevilmeyen bir vasıf ve fakir de hoşnut olunmayan bir kişidir. Çünkü sûfilere göre fakirin üzerinde bir dünya bakiyesi vardır. Bu bakiyeden dolayı Rabbi ile arasına perde çekilmektedir.⁶¹

Kuşeyrî, sûfiler tarafından yapılan hadis yorumlarını beğenmemiş olacak ki kendisi hadisleri daha zâhir bir yoruma tabi tutmanın güzel olacağını belirtmektedir. Onun açısından hadisteki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'a sığındığı fakirliği, kişinin elinde ve avucunda hiçbir imkânın olmaması olarak anlamak gerekir. Çünkü kişinin elinde hiçbir imkân olmadığı zaman fakirliği, onu Allah'ın hakkını edâ etmekten alıkoacaktır. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.s.) burada fakirlikten Allah'a sığınmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) talep ettiği miskinliği de kişinin elinde kendisini ibadete verebileceği bir imkânın bulunması olarak düşünmek gerekir.⁶² Kuşeyrî'nin yaptığı bu yorumun, zâhire daha uygun ve temellendirilme bakımından daha güçlü olduğunu düşünmekteyiz.

Âyetle ilgili verilen rivayetlere bakıldığında bazı sûfilerin, fakiri daha farklı şekillerde tarif ettikleri de görülmektedir. Onların nazarında fakir (fakir-i sâdik), yerle gök arasında hiçbir şeye sahip olmayan ve bilinenler dünyasında hiçbir şeyin meşgul edemediği kimsedir. Bu haliyle o fakir kişi Allah için, Allah'a kul olan kimsedir. “Allah onu kulluk yani ibadet vakitlerinde temyiz ve fark haline (şuur haline) döndürmektedir. Bunun dışındaki zamanlarda ise gördüğü şeylerden çekip alınmış ve her şeyden soyutlanmıştır.” Kuşeyrî, bu tanımın sûfilerin prensiplerine daha uygun olduğunu belirtmekte⁶³ ve dikkat çekici bir şekilde işârî tarifler arasında tercihte bulunmaktadır.

⁵⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûra b. Mûsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-muhtasar mine s-süneni an Rasûlillâhi ve ma'rifeti's-sahîh ve'l-ma'lûl ve mâ aleyhi'l-amel*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Zühd”, 37.

⁶⁰ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Vitr”, 32.

⁶¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429.

⁶² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429.

⁶³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429.

Kuşeyrî, bir kısım sûfînin ise fakir kelimesinin sözlük anlamına atf yaparak tarif yaptığını belirtmektedir. Onlara göre fakir kelimesi, Arapça'da omur anlamına gelen fekar (فكار) kelimesinden gelmektedir. Bu sebeple fakir, omuru kırılan, beli bükülen, boynu bükük kimse anlamındadır. Diğer bir kısım sûfî ise fakiri şöyle tanımlamıştır: “İradesi kaybolmuş, yeri yurdu olmayan, tamamen kendinden geçtiği için varlığı enkaz haline gelen kimsedir. O kadar ki, kendisinden geriye sadece hakkında rivayet edilenler kalmıştır.”⁶⁴

Sûfîlerin miskin kelimesiyle ilgili tariflerini de aktaran Kuşeyrî, naklettiği bir tanımda miskin, hali kendisini maksudunun kapısında bekleten kimse olarak tarif edilmiştir. Böylece bu miskin kişi maksudun kapısından hiç ayrılmaz. Oraya kalbiyle bağlanmış olup bir an bile rabbinden gafil kalmaz.⁶⁵

Görüldüğü üzere sûfîler gerektiğinde yorumlarına dilden ve şiiirden delil getirebilmektedir. Ayrıca yorumlarını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri üzerinden de ispatlama gayretleri dikkat çekmektedir. Kuşeyrî'nin sûfîlerin yukarıdaki hadislere yönelik işârî yorumlarına mesafeli davranıp bunları daha zâhir bir çizgiye çekme çabasını onun müteşerri yönünün yansıması olarak değerlendirmek gerekmektedir. Zira *er-Risale*'yi çeviren Süleyman Uludağ'a göre Kuşeyrî, tasavvufu şeriata yaklaştırma noktasında tarihsel bir rol oynamıştır.⁶⁶ Ayrıca fakirle ilgili tarifler arasında tercihte bulunması, onun işârî tefsirde hem bir nâkil hem bir mureccih hem de müellif olduğunu göstermektedir.

Sûfîler fakiri, kelimenin “yoksulluk” anlamından ziyade “muhtaç olma” manası üzerinden tarif etmişlerdir. Kelime, bu anlamıyla Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmektedir.⁶⁷ Fakihler ise fakir kelimesinin tarifinde lafzın “yoksulluk” manasını esas almıştır. Bu sebeple fıkhîta yoksul olduğu için zekât alabilecek kişiyi ifade eden fakir kavramı, sûfîlerin ıstılahında ister yoksul isterse zengin olsun Allah'a muhtaç her insanı kapsamaktadır. Ancak bu tarif onların zengin olup Allah'a ihtiyaç duyan herkesin zekât alabileceğini savundukları anlamına gelmemelidir. Neticede hem fıkıh hem de tasavvuf kendi yaklaşımları açısından fakiri tanımlamışlardır. Ayrıca zamanla sûfîlerin nazarında fakirliğin, istenen ve talep edilen ideal bir vasf halini aldığı belirtilmek gerekmektedir. Öyle ki onlar, hem mal yoksunluğu

⁶⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/429-430.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/430.

⁶⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 28.

⁶⁷ Fâtır 35/15; Muhammed 47/38.

hem de Allah’a muhtaç olma anlamında fakirliği, hayatlarının merkezine koymuşlar ve kendilerini fakr (derviş) olarak isimlendirmişlerdir.⁶⁸

Sonuç olarak fakir ve miskin sûfiler tarafından yapılan tarifleri, insanın Allah ile olan ilişkisi merkeze alınarak yapılmıştır. Bunun hedefi de kişinin ahlâken yükselmesini sağlamak ve Allah ile olan bağına güçlendirmektir

2.3.2. Zekât Toplayan Memurlar

Kuşeyrî’nin verdiği bazı işârî yorumlarda, zekât alacak grupların vasfı, kalbî ameller bağlamında değerlendirilmeye tâbi tutulmaktadır. İlgili âyette iyi bir vasıf zikredilmişse bu özellik, kalbî ameller bağlamında ele alınmakta ve daha üst bir değer haline getirilip sûfi için hedef olarak belirlenmektedir. Kötü bir vasıf zikredilmişse o da kalbî filler bağlamında ele alınmakta ve bu özelliğin sûfi de olamayacağı vurgulanmaktadır.⁶⁹

Kuşeyrî, zekât alacak gruplar arasında yer alan “zekât toplayan memurları/âmilin (عاملين)” tefsir ederken hem zâhirî hem de işârî yorum yapmaktadır. Önce, kelimenin fıkhîdaki tarifine yer vermekte ve âmilin bilinen şartlara uygun olarak zekât toplama işini üstlenen kişileri ifade ettiğini belirtmektedir. Sonrasında ise kelimenin tasavvuftaki yorumuna geçmektedir. “Sûfiler nazarında zekât almaktan en fazla sakınması gereken insanlar, amellerinde Allah için sadık ve samimi olan kimselerdir. Çünkü onlar, amellerine karşılık olarak herhangi bir bedel beklememekte, hallerinin karşılığında bir dünya malı aramamaktadırlar.” Kuşeyrî bu işârî yorumu desteklemek için bir şiirle istişhad etmektedir:⁷⁰ Şiirde karşılığında sevap beklenen arzunun çirkin olduğu belirtilmektedir.⁷¹

Bu işârî yorumda, zâhirî manayla işârî mana arasındaki ilişki, ya da âyetteki zekât alacak memurlarla sûfiler arasındaki benzerlik, “a-m-l” (عمل) kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulmaktadır. Âyetteki zekât topladıktan sonra bu maldan zekât alan âmilin vasfından hareketle sûfilerin “bütün amellerini sadece Allah için yapmaları gerektiği” işârî yorumu yapılmaktadır. Zira zekât toplayan memurun vasfı kalbî ameller bağlamında değerlendirildiğinde eksiklikler barındırmaktadır. Çünkü o, yaptığı işe karşılık zekât malından almakta bu durumda kalbî hayat için bir eksiklik meydana getirmektedir. Bu işârî yorumla sûfilerin istiğnâ sahibi olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Çünkü sûfinin manevî hayatı için âyetten alması gereken ahlâkî değer budur ve bunu hayatına tatbik etmekle de mükelleftir. Ayrıca işârî yorumla ortaya konan mananın şiirle desteklenme çabası da dikkat çekmektedir. Ancak bu şiir, işârî anlamın

⁶⁸ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/133.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/429-431.

⁷⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/430.

⁷¹ وما أنا بالباغى على الحب رشوة قبيح هوئى يرجى عليه ثواب

temellendirilmesi amacına matuf olmayıp ortaya konan istiğnâ prensibinin önemini vurgulamaya yöneliktir.

2.3.3. Müellefe-i Kulûb

Kuşeyrî, zekât alacak gruplar arasında yer alan “müellefe-i kulûb (المؤلفة قلوبهم)” kavramı üzerinde de durmuş ve metoduna uygun olarak önce ilmin lisanı olarak vasıflandırdığı fıkha göre tanımını yapmıştır. Müellefe-i kulûb, ilmin lisanında kendilerine iyilikte bulunularak kalpleri İslâm'a meylettirilmek istenen kimselerdir. Bu kişilerin gönüllerini almak için zekâtan payları olduğunu belirten Kuşeyrî, konunun ayrıntılarının fikhî meseleler içinde izah edildiğini belirtmektedir. Sonrasında müellefe-i kulûbun sûfilerle ilişkisini kurmakta ve onların (müellefe-i kulûb) gönül ehli arasında yeri olmadığını belirtmektedir. “Zira huzura varışı tamah, sevap kazanma arzusu, bir makamı görme ya da bir hale sahip olma amacına dönük olan kimseler sûfiler arasında yer alamaz. Çünkü bu şekilde bir davranış, avâmın vasıfları arasında yer alır, havâssın vasıfları arasında yer almaz.”⁷²

Buradaki yorumda zâhirî mana ile işârî mana arasındaki ilişki veya müellefi kulûb ile sûfiler arasındaki benzerlik, müellefe-i kulûbun “bir şeyler alması” esası üzerine kurulmuş olabileceği gibi mefhûm-i muhalifin delâleti de kullanılmış olabilir. Manevî hayat açısından eksiklik kabul edilen böyle bir şey, sûfi açısından düşünülemez. Çünkü böyle bir özellik ancak avâmın vasfı olabilir. Bu sebeple Kuşeyrî, âyeti farklı muhatap kitlelerine göre değerlendirmeye tabi tutmuş ve âyette ifade edilen hususun havâssın vasıfları arasında yer almadığını ifade etmiştir. Buradaki olumsuz vasıftan sûfi hayat için ortaya konan işârî mana, sûfinin manevî hayatında sevap kazanma dâhil hiçbir beklentisinin olmamasıdır.

2.3.4. Köleler

Kuşeyrî, yöntemine uygun olarak önce fikhın konuyla ilgili tanımlamasına yer vererek âyette kastedilen kölelerin “mükâteb köleler”⁷³ olduğunu belirtir. Konunun ayrıntılı açıklamalarının fıkıh kitaplarında yer aldığına değinen Kuşeyrî, kölelerin özgür olmamalarından hareketle bazı işârî yorumlarda bulunur. Ona göre sûfiler de sebebe takılıp kaldıklarında veya ister dünyevi isterse uhrevî olsun bir arzularının olması durumunda özgürlüklerine kavuşamazlar. Çünkü onları hiçbir istek, tahrik edemez. Bir kimsede olumsuz taleplerden bir kalıntı varsa o kimse (tasavvufi anlamda) hür olmamış bir köledir. Kuşeyrî üzerinde talep kalıntıları olan kişinin hür olamayacağı işârî hükmüne Hz. Peygamber'in (s.a.s) hadislerinden delil

⁷² Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/430.

⁷³ Özgürlüğüne kavuşabilmek için efendisiyle sözleşme yapmış köle.

getirir.⁷⁴ O (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Azatlık sözleşmesi yapan kölenin, sözleşme yaptığı efendisine bir dirhem dahi borcu kalacak olsa köleliği devam eder.”⁷⁵

Bu işârî yorumda, zekât alacak mükâteb kölelerle sûfiler arasındaki ilişki, “rikâb (الرقاب)” kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulmaktadır. Bu da “özgür olmamaktır”. Bu özgür olamama kalbî ameller yönünden değerlendirildiğinde manevî hayatında özgür olmayanlar ya da manen köle olanlar işârî yorumu ortaya konmaktadır. Bu işârî yorumla da kişiye ya da sûfiye “dünyevi her türlü bağımlılıktan özgür olma” erdemi hedef olarak gösterilmektedir. Bundan dolayıdır ki sûfiler sebebe takılıp kalırlar, dünyevî veya uhrevî olsun bir arzuya sahip olurlarsa gerçek manada özgürlüğü elde edemezler. Ayrıca Kuşeyrî’nin işârî yorumuna delil olarak getirdiği hadis, kölenin efendisiyle azatlık sözleşmesi yapıp da borcunu ödeyemediği durumlarda hükmün ne olacağını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle hadisin işârî yorumu desteklediğini söylemek zordur.

2.3.5. Borçlular

Kuşeyrî, zekât alabilecek gruplar arasında yer alan “borçluları/ğarimîn (الغارمين)” önce zâhirî açıdan yorumlayarak fıkha göre tarifini yapar. Fıkhnın tanımına göre borçlu, “bir günah uğrunda olmaksızın borçlandığı halde bunu ödeyebilecek malı olmayan kişidir.”⁷⁶ Kuşeyrî açıklamalarının devamında “borçluları” işârî açıdan değerlendirerek şunları söyler: “Gönül ehli olan kimseler, Hakk’ın mülkiyetinde kaldıkları sürece, borçları ödenemez.”⁷⁷

Kuşeyrî’nin yukarıdaki işârî yorumunun anlaşılması, hem metin hem de mefhum açısından kapalılıklar içermektedir. Bu husus bizim yapacağımız değerlendirmeleri de etkilemektedir. Genel olarak buradaki işârî yorumda zekât alacak borçlularla sûfiler arasındaki ilişkinin “ğarimîn (الغارمين)” kelimesinin sözlük anlamı üzerinden kurulduğu söylenebilir. Zekât alan borçlunun vasfından hareketle sûfilerin de “borçlu oldukları” işârî yorumu yapılmıştır. Ancak onlar manen borçludurlar, kendilerini Hakk’ın mülkiyetine geçirdikleri için de onların borcu Allah’tan başkası tarafından ödenemez.

2.3.6. Allah Yolunda Olanlar

Âyette geçen “Allah yolunda olanlar/fî sebîlillâh (في سبيل الله)” konusunda da açıklamalarda bulunan Kuşeyrî, takip ettiği metoda uygun olarak önce ilmin lisanına (fıkha) göre Allah yolunda olanların kim olduğuna değinir ve kim Allah yolunda yürürse ona zekâtan bir pay vermenin vacip

⁷⁴ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/430.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, “İtâk”, 1; Tirmizî, “Büyü”, 35.

⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/430-431.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 1/430-431.

olduğunu belirtir. Kuşeyrî bu konunun ayrıntılı izahının fikhî meseleler içinde yer aldığını belirterek konuyla ilgili işârî yorumuna yer verir. “Bu yolda (tasavvufta) her kim Allah yolunda yürürse o da sorumluluklarla yükümlü olacaktır.”⁷⁸ Bu sorumluluk bağlamında sûfî önce malını harcar, sonra makamını, akabinde canını ve en sonunda ruhunu feda eder. Bu fedakarlıklar da yoldaki (seyrüsülûk) ilk adımdır.⁷⁹

Buradaki işârî yorumda, Allah yolunda cihad edip zekât alacak gruplar arasına giren mücahitlerle sûfîler arasında, kelimenin sözlük manası (Allah yolunda olma) temelinde bir ilişki kurulmaktadır. Ardından tasavvuf erbabı içerisinde Allah yolunda yürütenler, cihad eden mücahitlere benzetilmektedir. Bunun sonucunda bedeniyle Allah yolunda savaşım malını, canını feda eden mücahitlerden hareketle savaş olsun veya olmasın sûfinin hayatının bütün safhasında her şeyini Allah'ın yoluna harcaması gerektiği işârî yorumu yapılmaktadır. Bu sebeple onlar mallarını, makamlarını, canlarını ve ruhlarını Allah yolunda feda etmelidirler.

2.3.7. Yolcular

Kuşeyrî, zekâtın sarf yerleri arasında zikredilen “yolda kalmış yolcu/y/ ibnüssebîl (ابن السبيل)” alışlagelen metoduna uygun olarak önce ilmin lisanına (fikha) göre açıklar. İbnüssebîl'in (yolcu), gurbete düşen ve özel bazı vasıflar çerçevesinde vatanından ayrılan kimse olduğunu beyan eder. Bu açıklamalarının ardından Kuşeyrî, sûfîler açısından da ibnüssebîli tanımlamaya geçer. Onlara göre yolcu, “memleketindeki (dünyadaki) alakalardan (aşına olduğu alışkanlıklardan) kopup gurbete düştüğü zaman kul, artık Hakk'ın misafiridir. Bu takdirde yiyeceği açlık, meclisi halvet, içeceği muhabbet, şuhûdu ünsiyet ve müşahede ettiği Hakk'tır.” Zira Allah şöyle buyurmuştur: “*Rableri onlara temiz bir içecek içirir.*”⁸⁰ Kuşeyrî'ye göre bu âyette bazıları için cennette bir vaad vardır. Bazıları (sûfîler) için ise önceki gruptan farklı olarak hem bu dünyada hem de ahirette karşılık vardır. Onlar, dünyada sevilenin (Allah'ın) dostu olma karşılığını peşin alırken yarın ahirette de sevap karşılığını alacaklardır. Kuşeyrî, sûfîlerin dostluk içeceğinin karşılığını bu dünyada nasıl aldıklarının beyanı bağlamında bir şiire de yer verir.⁸¹ Bu şiirde sûfîlerin şarabıyla yatalak hastaların yürür olduğu, amâların gördüğü, otuz yıl konuşamayan dilsizlerin konuştuğu belirtilmektedir.⁸²

⁷⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/431.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/431.

⁸⁰ el-İnsân 76/21.

⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1/431.

⁸² ومقعد قوم قد مشى من شرابنا وأعمى سقينا ثلاثا فأبصرا وأخرس لم ينطق ثلاثين حجّة أدركنا عليه الكأس يوما فأخبرا

Buradaki işârî yorumda, nafakası bitip yolda kaldığı için zekât alacak kişilerle sūfîler arasındaki ilişkinin “vatandan ayrı kalma” temelinde kurulduğu görülmektedir. Dünya ve içindeki alışkanlıklar, en üst vatan olarak düşünülmekte ve kişi, bu hayattan ve onun alışkanlıklarından koptuğu zaman manen yolda kalmış yolcu hükmüne tâbi olmaktadır. Bunun sonucunda vatanında ayrıldıktan sonra nafakası bittiği için yolda kalan kişinin vasfına benzetilerek dünyevi bütün alakalardan koparak manen yolcu olmak şeklinde bir işârî yorum yapılmaktadır.

Kuşeyrî'nin bu işârî yorumunda, dünyevî alakalardan koparak manen yolcu olanların karşılaştığı nimetlere vurgu yaptığı görülmektedir. Zira yolda kalan yolcu sadece zekât malından istifade edebilirken manen yolcu olanlar muhabbet, ünsiyet ve Hakk'ın müşahedesini elde etmektedirler. Bu nimetlerin verileceğine dair “*Rableri onlara temiz bir içecek içirir.*”⁸³ âyetini delil olarak getirmektedir. Aslında âyet-i kerîme, cennetteki nimetlerden bahsetmektedir. Bununla birlikte Kuşeyrî, âyetin dünyaya bakan yönünün de olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple âyetle istidlal ederek manen yolcu olanların/sūfîlerin bu dünyada Allah'ın muhabbeti, ahirette de sevabı olmak üzere iki karşılık alacaklarını belirtmektedir.

Görüldüğü üzere Kuşeyrî'nin zekât alacak gruplarla ilgili geliştirdiği işârî yorumların çoğu, kelimelerin sözlük anlamları üzerinden yapılan benzerliklere dayanmaktadır. Bu benzerliklerin zâhirî manayla olan ilişkisi bazen güçlü olamamakta ve bu durum, yapılan işârî yorumun zâhirî manayla olan irtibatını zayıflatabilmektedir. Ancak burada en dikkat çeken husus, Kuşeyrî'nin verdiği işârî yorumların her ne kadar mufassal olmasa da beyânî bilgi yöntemi açısından açıklanabilir ve temellendirilebilir olmasıdır.

SONUÇ

Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ında, en dikkat çeken özellik, şeriatla hakikati, zâhirî yorumla işârî yorumu uzlaştırmaya gayret etmesidir. Bu sebeple devraldığı sūfî müktesabâtı nakletmekle yetinmeyip ilmî ve fikrî bir süzgeçten geçirmiştir. Ayrıca tefsirinde her daim Kur'ân ve Sünneti merkeze alan bir işârî yorum metodu takip etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle kendinden sonraki işârî tefsirleri de etkilemiştir. Kuşeyrî, bu uzlaştırmacı yorum anlayışını zekât âyetlerinin tefsirinde de sürdürmüş, zâhirî ve işârî yorumu birlikte kullanmıştır. Bu minvalde önce âyetlerin zâhirî manasını ve hükmünü ortaya koymuş, ardından işârî manayı serdetmeye yönelmiştir.

İşârî yorumların temellendirilmesinde şu hususlar dikkat çekmektedir. Bazen lugat manalar esas alınmış ve yoruma konu olan kelime ve kavramın anlam alanı genişletilmiştir. Örneğin fıkıhta yapılan tarifte sadece malların

⁸³ el-İnsân 76/21.

zekâtı verilirken kelimenin sözlük anlamına (تطهير) inilerek beden, kalbin ve sırrın zekâtından (temizlenmesinden) bahsedilebilmektedir. İşârî yorumların, kelime ve kavramın manası bir üst anlama taşınarak temellendirildiği de görülmektedir. Ancak temellendirmede en çok kullanılan dayanak, benzerliktir. Bu benzerlik çoğunlukla kavramların sözlük anlamları üzerinden yapılmıştır.

Kuşeyrî'nin zekât âyetlerine getirdiği işârî yorumlar, fert ve toplum açısından bakıldığında birer ahlâkî fazilet olarak değerlendirilebilir. Öyle ki bu yorumlarda zekât, malın temizlenmesinden başlayarak kişinin maddi ve manevî yönünü arındıran ve onun ahlâkî erdemler edinmesini sağlayan bir ibadet olarak tasavvur edilmektedir. Bu sebeple onun işârî yorumunda zekât vermek, sadece malın fakirlere temlikinden ibaret değildir. Onun nezdinde zekât vermek, sahip olunan değerli şeylerin hepsinden tasadduk edebilmektir. Böylelikle zekât verme eylemi, malın fakire temlikinden çıkarılıp sahip olunan her şeyden verme ahlâkî değerine taşınmaktadır. Bu durum, Kur'ân'ın “*Sevdiğiniz şeylerden vermedikçe iyiliğe ulaşamazsınız.*” emrine de uygundur. Neticede bu işârî yorumların hüküm ve ahlâk bütünlüğünü sağlama noktasında tefsir geleneğine zenginlik getirdiği ve katkı sunduğu ifade edilebilir.

Kuşeyrî'nin işârî yorumlarında zekât alacak kişilerin vasıfları da birer ahlâkî erdem olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda fakir ve miskin vasfı, “dünyadaki bütün fani şeylerden sıyrılarak sadece Allah'a muhtaç olduğunu bilmek” şeklinde yorumlanmıştır. Zekât toplayıp ondan hisse alan memurun vasfı, “bütün davranışlarını sadece Allah'ın rızasını kazanma maksadıyla yapmak” olarak anlaşılmıştır. Kölelik vasfından ise “maddî ve manevî her türlü kısıtlayıcıdan kurtulup tam bir özgürlüğe kavuşma” işârî manası ortaya konmuştur. Zekât âyetlerinde belirtilen vasıflardan işâreten ahlâkî ilkeler çıkarılabilmesi, tefsir geleneği açısından bakıldığında özgün ve dikkat çekici bir husustur.

Sonuç olarak Kuşeyrî'nin zekât âyetleriyle ilgili ortaya koyduğu yorumlar, âyetin veya hükmün ahlâk ve fazilet yönünün ortaya konulmasına yöneliktir. Bu yönelimin amacı da ferdin manen arınıp yükselmesini sağlamak, Allah ile olan bağımlı güçlendirmek ve Şârî'in kendisine emrettiği asgari amelde kalmayıp en faziletli olanı yapmaya çalışmaktır. Ayrıca bu yorumların işârî tefsirin kabul şartlarını taşıdığını, Kur'ân ve Sünnetin genel esaslarına aykırı olmadığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.

Ay, Mahmut. “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103-148.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve Medîneti's-selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 21 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-saħîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Dârü Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Çetiner, Bedrettin. "Ahkâmü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Demirci, Mehmet. "Himmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Demirli, Ekrem. "Kuşeyri'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. El-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşari Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1398/1978.

İbn Faris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Faris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü Makayisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1399.

İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1414.

İsam, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. "İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı". Erişim 14 Aralık 2022. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

Kefevî, Ebü'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısıri. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992.

Kur'an Yolu. Erişim 10 Kasım 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>

Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Mahmûd b. Şerif, Abdülhalim Mahmud. Kahire: Dârü'l-Maarif, ts.

Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât*. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.

Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeti lil-Kitâb, 2000.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed. *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.

Özdemir, Ahmet. “Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur'ân'a Göre Zekât ve Faiz”. *İslâmî Araştırmalar* 25/3 (2014), 147-159.

Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî. *el-Luma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kamil Mustafa Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.

Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud muhammed et-Tanâhî - Abdül-Fettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1964.

Şahin, İskender. “Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât'ında Ahkâm Âyetlerinin İşârî Yorumu”. *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (2021), 1043-1074.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Dârü Hicr, 1420.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Mısri. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Saadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, ts.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûra b. Mûsâ. *el-Câmiu'l-muhtasar mine's-süneni an Rasûlillâhi ve ma'rifeti's-sahîh ve'l-ma'lûl ve mâ aleyhi'l-amel*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Refî'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ażîm*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.

Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman. “Fakr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/133. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yılmaz, Hasan. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Basım, 2010.

Yök, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. “Tez Merkezi”. Erişim 14 Aralık 2022. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 17 Cilt. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 7. Basım, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Dârü't-Türâs, 2008.

ŞAM EMEVÎ CAMİİ VE 17. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE NESR KUBBESİ ALTINDA HADİS HALKALARI

THE Umayyad MOSQUE AND HADİTH CİRCLES UNDER THE NASR DOME FROM THE 17TH CENTURY TO THE PRESENT

Geliş Tarihi: 15.12.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

✉ **ABDULLAH ÇELİK**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-2669-3082

abdullahcelik@ibu.edu.tr

ÖZ

İslâm evrensel bir din olarak mensuplarının daima birlik ve beraberlik şuuruyla yaşamalarını teşvik etmiştir. Müslümanların birliği için merkez konumunda olan camiler, Hz. Peygamber'den günümüze değin çeşitli işlevler görerek İslâm medeniyetinin temelini oluşturmuştur. Camilerin eğitimdeki bu konumu Emevîler ve Abbâsîler döneminde de devam etmiştir. Emevîler döneminde kiliseden camiye çevrilmiş olan Emevî Camii, sosyal, siyasî, ilmî ve manevî yönüyle, çeşitli ilimlerdeki ders halkalarına ev sahipliği yapmıştır. Bu yönüyle Emevî Camii, devrin en büyük ilim merkezleri arasında girmiştir. Emevî Camii içerisinde tarih boyunca birçok medrese kurulmuş ve büyük âlimler yetişmiştir. Nesr Kubbesi altındaki dersler cami içinde bir ders halkası olmasına rağmen diğer kurumsal medreseler gibi müstakil bir medrese olarak adlandırılmıştır. Burada ders vermek Şam'da en yüksek ilmî rütbe olarak kabul edilmiştir. Hadis derslerine rağbet gösterilmiş, burada ders veren hocalara müderrisü'l-kubbe unvanı verilmiştir. Bu çalışmada Emevî Camii'nde özellikle Nesr Kubbesi altında oluşturulan hadis halkaları ve bu halkalarda ders veren hadisçiler ve meziyetleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Cami, Emevî, Nesr, Kubbe.

ABSTRACT

Islam has always encouraged its followers to live with a sense of unity and solidarity as a universal religion. The mosques, which have been at the center of promoting the unity of Muslims, have played various roles in the Islamic civilization from the time of Prophet Muhammad to the present day, constituting the foundation of Islamic civilization. The educational role of mosques continued during the Umayyad and Abbasid periods. The Umayyad Mosque, which was converted from a church to a mosque during the Umayyad period, served as a host to various academic circles in social, political, scientific, and spiritual fields. In this respect, the Umayyad Mosque became one of the greatest centers of learning of its time. Many madrasas were established within the Umayyad Mosque, and many great scholars were trained there. Despite being a part of the mosque, the lessons held under the Qubbat al-Nasr were referred to as independent madrasas, like other institutional madrasas. Teaching here was considered the highest scholarly rank in Damascus. There was a great demand for hadith classes, and the instructors were given the title of "al-Mudarris al-Qubbah". This study will focus on the hadith circles established, particularly under the Qubbat al-Nasr of the Umayyad Mosque, and the hadith scholars who taught there and their virtues

Keywords: Hadith, Mosque, Umayyad, Nasr, Dome.

SUMMARY

The role of mosques in the social and intellectual life of Muslims is of significant importance. In the period that educational and social institutions were not established, these activities were carried out in central mosques. Mosques were also used as a center to teach religion to the newly converted Muslims. This position of mosques in the Islamic geography continued until the madrasas became institutionalized and widespread. But in the late periods, the mosque lesson rings continued to exist.

The Damascus region was one of the most favored places by the Companions in the early periods of Islam. The Umayyad Mosque in Damascus was used for many different services besides being a center of worship. This place was sometimes used as a court as well as a center where kadıs made their first announcements to the public. In addition, the state treasury was located in the courtyard of the mosque. The mosque had an important position both politically and economically. The person who would become an imam in the Umayyad Mosque had to get approval from the administration. In this case, the primary persons in teaching were the imams of the mosque itself.

The scholarly circles in the Umayyad Mosque have had a significant impact on the development of intellectual, cultural, and social life. In the early periods, lessons were conducted in a question-and-answer format, while starting from the fourth century AH, they began to be conducted in a teacher-and-book-centered manner. There was a different scholarly circle under each column of the Umayyad Mosque. Since hadıth was seen as the second most important knowledge after the Qur'an for the people of Damascus, the hadıth lessons became widespread over time due to its influence. The calligraphy circles had an important place in hadıth education in the Umayyad Mosque. Both knowledge seekers and wide masses participated in these circles. Famous hadıth scholars who came to the city for pilgrimage could also organize hadıth calligraphy circles in the Umayyad Mosque. In addition to their roles as madrasa teachers and other state duties, scholars in Damascus also carried out teaching duties in mosque circles. Some state officials and foundations provided financial support to teachers who taught in some of the mosque circles. Each scholarly circle of every scholar teaching in the Umayyad Mosque was

referred to as a madrasa. This also indicates that the concept of a madrasa was not only limited to institutional centers but was also used for the intellectual circles in mosques and chapels. While some of the scholarly circles in the Umayyad Mosque required specialization, others were open to the public and contained sermon and advice content.

When it comes to the Ottoman period, it is noteworthy that some families adopted the hadīth lessons in the Umayyad Mosque. These families were the Kattani, Kuzbari, Farfur, al-Qasimi, al-Attar and al-Sha'i. During the Ottoman period, hadīth lessons were held under the Nesr Dome in the center of the mosque. This dome has long been identified with the science of hadīth and the scholars who teach under it. The Nasr dome is located inside the Umayyad Mosque, the oldest and largest mosque in Damascus. Under this dome, the most reputable scholars of his time could give lectures. Teaching here was considered the highest scholarly rank in Damascus. Hadīth lessons were especially popular among the people and scholars, and the teachers who taught here were given the title of mudarris al-qubbah. The first lesson circle began with Muhammed al-Maydani, and subsequently, lesson circles continued until the present day. It is understood that, except for the lessons of certain hadith scholars such as Bakri al-Attar and Badr al-Din al-Hasani, other hadith lessons were delivered in the form of sermons and advice during lessons held at the Umayyad Mosque in the late Ottoman period. However, it is observed that these lessons made significant contributions to the preservation of the hadith culture in Damascus. In addition, it is noteworthy that there were teacher-student and family relationships among the hadith scholars who taught under the Qubbat al-Nasr. The reason for this lies in the fact that the lessons under the dome were organized by the state, and therefore, hadith scholars who were going to teach there were either recommended by their own teachers or appointed based on their family ties.

In today's Syria, despite the current regime's distance from religious education and ongoing internal conflicts, the continuation of the study circles in the Umayyad Mosque indicates the strength of this tradition. It is also worth noting that in recent times, the instructors teaching at the Umayyad Mosque have continued their lessons impartially, despite political disagreements.

GİRİŞ

Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren fethedilen beldelerde ilk yapılan iş genelde bir mescit inşa etmek olmuştur. Bu mescitler yeni Müslüman olan halka dini öğretmek için bir merkez olarak kullanılmıştır. Böylelikle mescitler eğitim için önemli mekânlara dönüşmüştür. Daha sonraki dönemlerde merkezî mescit ve camilerde ders veren âlimlere ayrı bir itibar gösterilmiştir. Bundan ötürüdür ki Mekke’de Mescid-i Harâm’da, Medine’deki Nebvî mescidinde, Şam’daki Emevî Camii’nde ve Bağdat’taki Mansûr Camii’nde ders vermek önemli bir rütbe olarak kabul edilmiştir. İslâm coğrafyasında camilerin bu konumu VI./XII. yüzyılda medreselerin kurumsallaşarak yaygınlaşmasına değin devam etmiştir. Fakat medreselerin yaygınlaştığı dönemlerde de bu önemli camilerde ders halkaları eksik olmamıştır.¹ Müslümanların sosyal ve ilmî hayatında Cami ve mescitlerin önemli bir yeri vardır. Medreselerin kurulmadığı dönemde eğitim faaliyetleri daha sonra Ulu Cami olarak da adlandırılacak merkezî camilerde yapılmaktaydı. Emevî Camii de diğer şehirlerdeki Ulu camiler gibi bir ilim ve kültür merkeziydi.²

Türkiye’de Emevî Camii’nde hadis halkalarına yönelik akademik veya özel bir çalışma bulunmamaktadır. Fakat Harun Yılmaz’ın *Medreselerin Ortaya Çıkışı Camilerdeki İlmî Faaliyetleri Etkiledi mi? VI./XII. ve VII./XIII. Yüzyıllarda Bir İlim Merkezi Olarak Emeviyye Cami* başlıklı çalışması medrese ve camilerin ilim hayatında ortak ve farklı konumlarına değinmiştir. Ayrıca Emevî Camii’ndeki ilmî çalışmaları genel olarak ele almış hadis halkaları hakkında özel bilgileri konu edinmemiştir.³ Ayrıca Şam genelinde

¹ Hatim Mahamid, “Memlûkler Dönemi Suriye’de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”, çev. Harun Yılmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2011), 253.

² Harun Yılmaz, “Medreselerin Ortaya Çıkışı Camilerdeki İlmî Faaliyetleri Etkiledi mi? VI./XII. ve VII./XIII. Yüzyıllarda Bir İlim Merkezi Olarak Emeviyye Cami”, *Uluslararası Cami Sempozyumu II* (2018), 46.

³ Harun Yılmaz, “Yüzyıllarda Bir İlim Merkezi Olarak Emeviyye Cami”, 33-50.

hadis çalışmalarını konu edinen bazı akademik çalışmalar da bulunmaktadır. Bunların arasında Muhammed Sıddık'ın *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları* başlıklı doktora çalışması Şam'da yetişmiş hadis âlimlerini ve şehirde inşa edilen Dâru'l-Hadîsleri konu edinmiş ayrıca yakın çağımızda Şam'da yaşayan hadis âlimleri ve hadis çalışmalarını ele almıştır.⁴ Diğer bir akademik çalışma da Eric Rahmun'un *Modern Dönem -XIX. ve XX. Yüzyıl- Suriye'de Hadis Faaliyetleri* başlıklı yüksek lisans tezi, bu çalışma genel olarak Suriye'de hizmet veren dinî eğitim kurumları ve bu bölgede yetişmiş hadisçileri konu edinmiş olup Emevî Camii hadis halkalarına değinmemiştir.⁵ Adem Sari'nin *Hicrî II. Asır Şam Bölgesinde Ehl-i Hadîs Halkaları* başlıklı yüksek lisans tezi, Şam'da dükkan, ev ve mescitler gibi farklı mekânlarda gerçekleştirilen hadis halkalarını konu edinmiştir. Ayrıca çalışmada ilk dönem hadis halkalarına değinilmekle beraber bu halkaların daha fazla hoca talebe bağlantılarını tespit etmiş olup ele alınan dönemde sistemli bir hadis halkası söz konusu değildir.⁶ Omar Kalhussien'in *Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ İlmî Hayat* başlıklı yüksek lisans tezi,⁷ İyâd Erbakan'ın "Büyütâtü'l-hadisi'n-nebevî fi Dımaşk İbbâne'l-asrı'l-Osmânî âle'l-Küzberî nemüzece" başlıklı makalesi, Nesr Kubbesi altında hadis dersleri vermiş Küzberî ailesinin ilmî ve siyâsî bağlantılarını konu edinmektedir. Arap dünyasında ise; Muhammed Behçet Baytar'ın *Netîcetü'l-fikir fi men derrese tahte kubbeti'n-nesr*⁹ ve "el-Müderrişün tahte Kubbeti'n-nesr"¹⁰ adlı çalışmaları, konumuzla direkt alakalı olmakla beraber yazar bu çalışmalarda sadece hocaların isimlerini vererek Emevî Camii'nde hadis halkaları hakkında yeterli bilgi vermemektedir. Muhammed b. Azzûz'un *Büyütâtü'l-hadîs fi Dımaşk*¹¹ adlı eseri konumuzla ilişkili çalışmalar arasındadır. Batı dünyasında ise Leeuwen Richard Van'ın *Bir Osmanlı Şeh-*

⁴ Muhammed Sıddık, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları* (Fecr Yayınevi, 2022).

⁵ Eric Rahmun, *Modern Dönem -XIX. ve XX. Yüzyıl- Suriye'de Hadis Faaliyetleri* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁶ Adem Sari, *Hicrî II. Asır Şam Bölgesinde Ehl-i Hadîs Halkaları* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 41-70.

⁷ Omar Kalhussien, *Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ İlmî Hayat* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁸ İyâd Erbakan, "Büyütâtü'l-hadisi'n-nebevî fi Dımaşk İbbâne'l-asrı'l-Osmânî âle'l-Küzberî nemüzece", *Osmanlı'da İlm-i Hadîs* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2020).

⁹ Muhammed Behçet Baytar, *Netîcetü'l-fikir fi men derrese tahte kubbeti'n-nesr* (Beyrüt: Dâru'l-beşairi'l-İslâmiyye, 1998).

¹⁰ Muhammed Behçet Baytar, "el-Müderrişün tahte Kubbeti'n-nesr", *Mecelletü'l-mecma' i'l-ilmîyyi'l-Arabî* 24/1 (1949).

¹¹ Muhammed b. Azzûz, *Büyütâtü'l-hadîs fi Dımaşk* (Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2004).

ri: *Şam Vakıflar ve Şehir*¹² adlı eseri de bu alanda yapılan akademik çalışmalar arasında dikkat çekmektedir. Fakat bu çalışmaların hiçbiri Emevî Camii'ndeki hadis öğretimini yeterli olarak ele almamaktadır. Bu çalışmada Emevî Camii ve Nesr Kubbesinde ders veren hadisçilere kaynaklardan ulaşılabildiği kadarına yer verilmiştir.

Ayrıca belirtilmesi gereken önemli diğer bir husus da bu çalışmada bahsi geçen hadis halkalarından kasıt hocanın etrafında dizilen öğrencilerin oluşturduğu şekil değildir. Burada hadis halkalarından kastedilen erken dönem İslâm tarihinde hadis rivayeti ve daha sonraki asırlarda kitap ve ders takriri için yüzyıllardır kullanılagelen halka kavramıdır.¹³ Hadis meclisleri daha fazla kimsenin hadis dinleyebilmesi için hilal şeklinde yapıp bundan hareketle de bu dersler halka adıyla adlandırılmıştır. Fakat sonraki dönemlerde halka ifadesi bu oturma şekline bakılmaksızın her türlü ilim meclisini ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁴ Ayrıca bu çalışmada hadis halkalarıyla imlâ, semâ, müzâkere hatta vaazı da kapsayan her türlü hadis meclisleri kastedilmiştir.

İslâm tarihinin erken dönemlerinde Şam, sahâbenin en çok teveccüh ettiği bölgelerdendir. Sahâbenin bölgeye intikal etmesi, kimi zaman resmî bir görev sebebiyledir. Örneğin Hz. Ömer, İslâm'ı öğretmek amacıyla Hicaz bölgesinden Bilâdüşşâm'a Muâz b. Cebel b. Amr el-Ensârî (ö. 17/638), Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652) ve Ubâde b. es-Sâmit'i (ö. 34/654) göndermiştir.¹⁵

Şam'da ilmî birikimin gelişmesinde Emevî Camii'ndeki ilim halkalarının büyük etkisi vardır. Bu ilim halkalarının oluşumunda sahâbenin büyük rolü olduğu görülmektedir. Şam'da yaşayan önde gelen sahâbenin arasında Hz. Ömer'in teklif ettiği Şam valiliğini kabul etmeyerek Kur'ân öğreticiliği yapan Ebü'd-Derdâ da bulunmaktadır. Onun Şam'da Kur'ân ve İslâm ilimlerinin yayılması için ciddi emek harcadığı anlaşılmaktadır. Ebü'd-Derdâ'nın (r.a.) sarfettiği çabaya kâtabi Ebü Abdullah Müslim b. Mişkem'in şu rivayeti işaret etmektedir. "Ebü'd-Derdâ ondan Kur'ân-ı Kerîm okuyan talebelerin sayısını öğrenmek isteyince Müslim saymış ve talebelerin bin altı yüzden fazla olduğunu görmüştür. Her bir halkada talebelerle beraber onların hatalarını düzelten bir görevli bulunuyordu. Ebü'd-Derdâ bu halkaları gezerek mahreç sorularını cevaplıyordu. Halkalarda ileri seviyeye

¹² Richard Van Leeuwen, *Bir Osmanlı Şehri: Şam Vakıflar ve Şehir* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012).

¹³ Rıdvan Talha Yücedağ, *2./8. Asır Medine Hadis Halkaları* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 11.

¹⁴ Ömer Faruk Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadis Halkaları (Basra Örneği)* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 55.

¹⁵ Ebü Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 7/269-306.

ulaşan talebeleri Ebü'd-Derdâ (r.a.) okutuyordu. Ebü'd-Derdâ'nın sabah namazından sonra okuduğu bir cüz Kur'ân'ı halka sorumluları dikkatli bir şekilde dinliyorlardı. Daha sonra tüm sorumlular halkasının başına geçerek on kişiyi topluyordu. İbn Âmir onların içinde en önde geleniydi.”¹⁶ Fakat Ebü'd-Derdâ'nın ders halkaları dönemin şartlarıyla da uyumlu olarak Kur'ân-ı Kerîm öğretimine yönelikti. Hadis rivayetini ise özel öğrencileriyle sınırlı tutuyordu. Öte yandan resmî bir görevi olmaksızın farklı sebeplerden dolayı bazı sahâbîler bölgeye yerleşerek bölgenin İslâmlaşmasını hızlandırmıştır. Burada sahâbe tarafından kurulan ilim ve hadis halkaları, Müslüman toplumunun fikrî, dinî, sosyal ve kültürel ihtiyacının bir gereği olarak gelişmişti. Sahâbenin burada aktardığı bilgilerin kaynağı, Kur'ân ve Sünnettir. Böylece Suriye'de dinî eğitimin kapsamında hadis halkalarının temeli atılmış oldu. Sonraki dönemlerde bu halkalar yaygınlaşmış ve ilmî faaliyetlerin ayrılmaz parçası olmuştur.¹⁷

Tâbiîn döneminde Şam'ın en meşhur hadisçisi aynı zamanda kadı olan Ebû İdris el-Havlânî'dir (ö. 80/699).¹⁸ Hicrî II. yüzyılda Ebû Abdullâh Mekhûl b. Ebû Müslim Şehrâb b. Şâzel eş-Şâmî (ö. 112/730) öne çıkmaktadır.¹⁹ Süleyman b. Mûsâ el-Eşdak (ö. 115/733) da Şam'da tanınan hadisçiler arasındadır. Önemli diğer bir hadisçi de Emevî yönetimiyle sıkı ilişkileri olan Recâ b. Hayve b. Cendel el-Kindî'dir (ö. 112/730).²⁰

Tebeu't-tâbiîn döneminde ise Şam'da en önde gelen hadisçiler arasında aynı zamanda bir fıkıh müctehidi olan Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774) dikkat çekmektedir.²¹ Daha sonra ise Emevî Camii'nde hadis ders halkalarıyla meşhur olmuş Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es-Sülemî (ö. 245/859) gelmektedir.²² Şam'da ileri gelen hadisçilerden bir diğeri de Ebû Saîd Abdurrahman b. İbrahim b. Amr Duhaym el-Kureşî ed-Dımaşkî'dir (ö. 245/859). Duhaym'ın *el-Emâlî* adlı bir eseri de bulunmaktadır.²³ Öte

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhîhâ min varidihâ ve ehlihâ* (Beyrût: Darü'l-fikr, 1995), 1/328.

¹⁷ Seyyid Abdülmâcid Gürî, “Medresetü'l-hadîs fî bilâdiş-Şâm fî'l-karneyn el-evvel ve's-sânî”, *el-Hadîs Mecelletün İlmiyye Muhakkeme* 7 (2014), 100.

¹⁸ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/156.

¹⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 60/197-234.

²⁰ Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm: el-megâzi ve't-tercemeti'n-nebeviyye*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/234.

²¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 35/147.

²² Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 30/242.

²³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 34/163-171.

yandan bu durum Suriye'nin bir hadis rivayet merkezi konumu kazanmasını sağlamıştır. Bu dönemden sonra Şam bölgesine hadis toplamak için yapılan rihleler, hadis kültürünün teşekkülünde önemli rol oynamıştır.²⁴

1. Tarihte Şam Emevî Camii Hadis Halkaları

İslâm tarihinde Emevî Camii, bir ibadet merkezi olmasının yanında çok farklı hizmetler için kullanılmıştır. Burası kimi zaman mahkeme olarak kullanıldığı gibi kadıların halka ilk duyurularını yaptıkları bir merkez olarak kullanılmıştır. Ayrıca devlet hazinesi de cami avlusunda yer almıştır. Cami siyasî ve iktisadî yönden önemli bir konuma sahipti. Emevî Camii'nde imam olacak kişinin yönetimden onay alması gerekiyordu. Ders vermede öncelikli kişiler de caminin imamlarıydı.²⁵

Şam'da IV. (X.) yüzyılda eğitim üç farklı aşamadan oluşmaktaydı. Temel eğitim olan küttâbları bitiren bir talebe önce en yakınındaki cami veya mescitte ders halkalarına katılırdı. Bu halkalarda uzmanlaşmak istediği alanları seçerdi. Halkadaki eğitiminin ardından hocasından icazet alırdı. Emevî Camii'nde ise orta ve yüksek seviyede derslerin okutulduğu halkalar vardı. Burada derslere katılan öğrenciler arasında, zengin fakir ayrımı yapılmazdı.²⁶ Bu halkalarda dersler ilk dönemlerde soru cevap şeklinde gerçekleşirken hicrî IV. asra gelindiğinde dersler hoca ve kitap merkezli yapılmaya başlandı. Halkalarda bir kitap belirlenerek her gün veyahut haftanın belirli günleri okunurdu. Emevî Camii'nde her sütunun altında farklı bir ders halkası bulunuyordu.²⁷ Ders esnasında bazı adaplara dikkat edilmesi istenirdi. Örneğin; hocanın sözü kesilmeden soru sorulabilirdi.²⁸ Bu derslere katılan öğrencilerden derse gelmeden hazırlık yapmaları dersten sonra ise aralarında müzâkere etmeleri önemliydi.²⁹

Ezvâî geleneğinden gelen Şamlılar için Kur'ân'dan sonra ikinci önemli ilim hadisti. Emevî Camii'nde hadis eğitiminde imlâ halkaları önemli bir yer tutmaktaydı. Bunun etkisiyle zamanla Emevî Camii'nde hadis dersleri yaygınlaştı. Bu halkalara ilim talipleri katıldığı gibi geniş halk kitleleri de katılabilirdi. Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhim'in (ö. 358/969) hadis imla dersi buna örnek olarak verilebilir. Hadis rihlesi için Şam'a gelen ilim erbabı da bu halkalarda yerini alırlardı. Hadis rihleleriyle tanınan el-Hâfiz İbn Mende el-Abdî (ö. 395/1005) de Muhammed b. İbrâhim'in imlâ

²⁴ Omar Kalhussien, *Dimaşk'ta Ulemâ İlmî Hayat*, 86-91.

²⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 14/49.

²⁶ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beyrût: Dâru Sadır, 1964), 245.

²⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1/328.

²⁸ Melike Ebyaz, *et-Terbiye ve's-sekâfetü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye fi's-Şam ve'l-Cezire* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1980), 306.

²⁹ Ebû Zur'a ed-Dimeşkî, *Târîh*, thk. Şükrullah Nimetullah Koçânî (Dimaşk: Mecmeatü'l-lügati'l-arabiyye, 1417), 361.

halkalarına katılarak kendisinden hadis rivayetine bulunmuştur.³⁰ Hadis ilminde halkalarda okutulan hadislerin kitap haline gelmiş şekline *el-Emâlî* denmekteydi. Şam'da kurulan bu ders halkaları sonucunda kaleme alınan el yazması *Emâlî* eserlerinin bir kısmı basılmış birçoğu da yazma olarak günümüze ulaşmıştır. Emevî Camii'nde bu tür hadis imlâ dersleri tertip eden hadisçiler arasında aynı zamanda Şam kâdısı olan Yûsuf b. el-Kâsım el-Meyâncî (ö. 375/985) zikredilebilir.³¹ Meyâncî'nin bu halkalarda yazdığı *el-Emâlî* adlı eseri günümüze ulaşmıştır.³²

Emevî Camii'nde hadis imlâ halkalarını sadece Şam hadisçileri değil dışardan rihle amacıyla şehre gelen tanınmış hadisçiler de tertip edebiliyordu. Örneğin; Şam'a hadis rihlesi için gelen Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhim el-İsferâyînî Ebû Avâne'nin (ö. 316/929) hadisçilerin ricasıyla Emevî Camii'nde bir hadis imlâ halkası düzenlediği, âlimlerin ve halkın bu halkaya büyük ilgi gösterdiği rivayet edilmektedir.³³

Ebü'l-Hasan Hayseme b. Süleymân b. Haydara'nın (ö. 343/955) Emevî Camii'nde bir hadis halkası bulunuyordu.³⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhim el-Kureşî'nin (ö. 358/969) de Emevî Camii'nde hadis imla dersi bulunmaktaydı. İbn Mende el-Abdî el-İsfehânî (ö. 395/1005) de bu ders halkasına katılmıştır.³⁵ Tarihçi ve hadis âlimi el-Hâfız Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed b. Rebîa İbn Zebr'in (ö. 379/989) de Emevî Camii'nde hadis imla halkası vardı.³⁶ İlerleyen dönemlerde de Emevî Camii'nde ders halkaları devam etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) de Emevî Camii'nde büyük bir hadis halkası bulunmaktaydı.³⁷

Müteahhirün döneminde Şam bölgesinde önemli hadisçilerin yaşadığı dikkat çekmektedir. Bunlar; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176)³⁸, Ebû Muhammed İbn Asâkir (ö. 600/1203)³⁹, Takıyyüddîn el-Makdisî el-Cemma'îlî (ö. 600/1203),⁴⁰ Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)⁴¹, İb-

³⁰ İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 51/218.

³¹ İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 74/254.

³² Yûsuf b. el-Kâsım el-Meyâncî, *el-Emâlî*, thk. Bedrî Muhammed Fahd (Riyâd: Dâr-u Cerîr, 2005).

³³ İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 74/145.

³⁴ İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 17/70.

³⁵ İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 51/218.

³⁶ İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, 53/318.

³⁷ Omar Kalthussien, *Dımaşk'ta Ulemâ İlmî Hayat*, 129-130.

³⁸ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 12/493.

³⁹ Hayruddin b. Mahmûd Ziriklî, *el-'Alâm* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 5/178.

⁴⁰ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 12/1203.

⁴¹ Zehebî, *Siyer*, 22/165.

nü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245)⁴², Nevevî (ö. 676/1277)⁴³, İbn Tey-miyye (ö. 728/1328)⁴⁴, Yûsuf b. Abdîrrahmân el-Mizzî (ö. 742/1341)⁴⁵, Zehebî (ö. 748/1348)⁴⁶, İbn Kâyyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)⁴⁷, İbn Kesîr (ö. 774/1373)⁴⁸, Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404)⁴⁹ gibi hadisçilerdir. Bu hadisçilerin birçoğunun da Emevî Camii'nde ders halkaları bulunduğu bilinmektedir.⁵⁰

Âlimler medrese ve diğer devlet görevlerinin yanında cami halkalarının tedris görevlerine de devam ettiler.⁵¹ Örneğin; Yunus b. Bedrân el-Mısırî, kurumsal medreselerde ders verdiği gibi Emevî Camii'nde de onun hadis halkası bulunmaktaydı.⁵² Mâlikî âlimi İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) farklı medreselerde ders verdiği gibi Emevî Camii'nde Mâlikîlere ait zaviyede de ders halkalarına devam etmiştir.⁵³ Sıbt İbnü'l-Cevzî de farklı medreselerdeki dersleri yanında Emevî Camii'nde de vaaz ve ders halkalarını yürütmüştür.⁵⁴ Bunun yanında Tâcüddîn Ebü'l-Yümn el-Kindî'nin (ö. 613/1217) maddî durumu iyi olduğu için hiçbir medresede ders vermediği ve idari görev almadığı halde Emevî Camii'nde ders verdiği nakledilmektedir.⁵⁵

Endülüslü seyyah İbn Cübeyr el-Kinânî (ö. 614/1217) Şam'a yapmış olduğu seyahatte Emevî Camii'ni şehrin en önemli ilim merkezi olarak tanıtmaktadır. İbn Cübeyr, Emevî Camii'nde birçok alanda ders halkalarının bulunduğu, hocalara maaş bağlandığını ve talebelere geniş imkânlar sağlandığını anlatmaktadır. Bu halkalar için vakıflar tahsis edildiğine

⁴² Zehebî, *Siyer*, 23/140-144.

⁴³ Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi (İskenderiye: Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), 8/395.

⁴⁴ Ziriklî, *el-'Alâm*, 1/144.

⁴⁵ Ziriklî, *el-'Alâm*, 8/236.

⁴⁶ Ziriklî, *el-'Alâm*, 5/326.

⁴⁷ Ziriklî, *el-'Alâm*, 6/56.

⁴⁸ Ziriklî, *el-'Alâm*, 1/320.

⁴⁹ Ziriklî, *el-'Alâm*, 3/344.

⁵⁰ Eric Rahmun, *Suriye'de Hadis Faaliyetleri*, 24.

⁵¹ Yılmaz, "Bir İlim Merkezi Olarak Emeviyye Camii", 39.

⁵² Zehebî, *Siyer*, 22/257.

⁵³ Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55.

⁵⁴ Ebü Muhammed Bedreddin el-Hanefî Aynî, *İkdü'l-cüman fî târihi ehli'z-zamân: asru selâtinî'l-memâlik* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982), 1/123; Ali Sevim, "Sıbt İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/87.

⁵⁵ Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût (Beyrût: Dar-u İhyâi't-Türâs, 2000), 15/33; Tayyar Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/351-352.

vurgu yapmaktadır. Camide kitap istinsahı yapıldığı gibi ders tekrarı yapmak isteyen talebeler için ayrılmış birçok zaviye olduğunu anlatmaktadır.⁵⁶ Camideki bazı ders halkalarında ders veren hocalara ve ilim ehline devlet ricali ve vakıflar aracılığıyla maddî destek verilirdi. Örneğin; Abdüllatif el-Bağdâdî, Şam'a geldiğinde Selâhaddin Eyyûbî tarafından kendisine iyi bir maaş tahsis edilerek Emevî Camii'nde ders vermiştir. Medreselerin geliştiği dönemlerde dahi Emevî Camiin'de ders halkaları canlılığını kaybetmemiştir.⁵⁷

Emevî Camii bir ilim merkezi olma özelliğini Memlûkler döneminde sürdürdü. Örneğin; İbnü'ş-Şihne el-Haccâr es-Sâlihî (ö. 730/1329-1330) Kasyûn dağının eteklerinde tanınmayan bir taş ustası iken âli isnâdlı hadis icazetlerine sahip olduğu anlaşılmıştı. Bundan sonra da Emevî Camii ve diğer cami halkalarında yetmiş küsur defa Buhârî'nin *el-Cami* 'adlı eserini okutmuştur. Zehebî ve tanınmış birçok hadisçi ders halkalarına katılarak kendisinden icazet almıştır.⁵⁸ Yine Ebü'l-Berekât Zeynüddin el-Müneccâ b. Osmân b. Es'ad b. el-Müneccâ ed-Dımaşkî (ö. 695/1296) otuz yıl kadar Emevî Camii'nde maddî karşılık almadan ders okumuştur.⁵⁹ Onun camideki ders halkaları da Müneccâiyye Medresesi olarak adlandırılıyordu.⁶⁰

Emevî Camii'nde ders veren her bir âlimin ders halkaları medrese olarak adlandırılırdı. Bu da medreselerin sadece kurumsal merkezlerden ibaret olmayıp cami ve mescitlerdeki ilim halkaları için de kullanıldığı anlamına gelmektedir. Burada merkezde olan dersin verildiği fizikî mekânlardan ziyade ders veren hocanın yetkinliği ve itibarıdır. Emevî Camii'nde medrese olarak adlandırılan birçok ders halkası bulunmaktaydı. Memlûk döneminin sonlarında Emevî Camii'nde fıkıh ve hadis alanında hizmet veren birçok medrese bulunduğu nakledilir. *el-Gazzâliyye*, *el-Esediyye*, *el-Kellâse*, *en-Nâsiriyye*, *el-Kûsiyye*, *el-Muzafferiyeye*, *es-Sefiniyye*, *el-Maksûre el-kebîre*, *ez-Zâviye el-Malikiyye*, *Şeyhiyye* bu medreselerin en bilinenlerindendir. Ayrıca hadis imlâsı yapılan mîâd halkaları da bulunurdu. Bunlar içinde, Emevî Camii içinde bulunan Yahya (a.s.) türbesinin başı ucunda *Mecd mîâdi*, *Seyfeddin mîâdi* ve *Kellâse mîâdi* önde gelen hadis halkaları arasındadır.⁶¹

⁵⁶ Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, 245.

⁵⁷ Yılmaz, "Bir İlim Merkezi Olarak Emeviyye Camii", 40,44.

⁵⁸ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mu'cemü'ş-şüyüh: el-Mu'cemü'l-kebîr* (Taif: Mektebetü's-Siddik, 1988), 1/118; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg Safedî, *A'yanü'l-asr ve a'yanü'n-nasr* (Dımaşk/Beyrût: Dârü'l-Fikr /Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998), 1/405; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 8/142.

⁵⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 26/11; Cengiz Kallek, "İbnü'l-Müneccâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/154.

⁶⁰ Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkadir Nua'yî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 2/94.

⁶¹ Nua'yî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 2/317.

Osmanlı dönemine gelindiğinde Emevî Camii'nde hadis derslerini bazı ailelerin sahiplendikleri dikkat çekmektedir. Bunlar; Kettânî, Küzberî, Farfûr, el-Kâsımî, el-Attâr ve eş-Şaţî aileleridir.⁶² Osmanlı döneminde hadis dersleri caminin merkezinde bulunan Nesr Kubbesi altında yapılmaktaydı. Bu kubbe uzun zaman boyunca hadis ilmi ve altında ders veren âlimlerle özdeşleşmiştir. Şimdi bu kubbe altında ders veren hadisçiler ve derslerin özelliklerini ele almak yerinde olacaktır.

2. Nesr Kubbesi Hadis Halkaları

Nesr Kubbesi Şam'ın en eski ve büyük camii olan Emevî Camii'nin içerisinde yer almaktadır. Bu kubbe Velîd b. Abdilmelik (ö. 96/715) döneminde inşa edilmiştir. Fakat kubbenin inşasında çok zorluklar çekilmiş ve kubbe birkaç defa yıkılmıştır.⁶³ İslâm tarihi boyunca Emevî Camii'nde birçok hadis halkası icra edilmesine rağmen kubbe altında resmî hadis halkaları geç dönemde başlamıştır. Kubbetü'n-nesr bir hadis halkası olarak kurulmuş ve bu kubbenin altında kendi döneminde en itibarlı ilim adamları ders verebilmiştir. Nesr Kubbesi, cami içinde bir ders halkası olmasına rağmen Süleymaniye, Nuriye, Zahiriyeye ve Selimiyye medreseleri gibi müstakil bir medrese olarak adlandırılmıştır.⁶⁴ Burada ders vermek Şam'da en yüksek ilmî rütbe olarak kabul edilirdi. Burada ders veren hocalara müderrisü'l-kubbe unvanı verilirdi.⁶⁵ Burada ilk ders halkası Muhammed el-Meydânî (ö. 1009/1600) ile başlamış onun ardından ders halkalarını farklı âlimler devralarak günümüze kadar devam ettirmiştir.⁶⁶ Nesr Kubbesi altında yapılan hadis derslerinde yaygın olarak Buhârî okumaları yapılırdı. Bunun dışındaki dersler genel olarak vaaz nitelikliydi. Derslerin içeriğinden daha fazla ders veren hocaların tanınırlığı öne çıkmaktaydı. Zira bu halkalarda ders veren âlimler Suriye'de ve Osmanlı'da itibar sahibi tanınmış ailelerdendi. Bu derslere sadece Suriye'den değil, Mısır, Anadolu, Mağrip ve diğer bölgelerden de ilim talebelerinin rağbet ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bu halkalardaki dersler Recep ayında başlayarak Ramazan Bayramı ile sona ermekteydi.⁶⁸

⁶² İyâd Erbakan, "Büyûtâtü'l-hadisi'n-nebevî fi Dimaşk ibbâne'l-asrı'l-Osmânî âle'l-Küzberî nemüzece", *Osmanlı'da İlm-i Hadis* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2020), 106.

⁶³ Ahmet Özel, "Emeviyye Camii (Sosyal Hayattaki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/111.

⁶⁴ Richard Van Leeuwen, *Bir Osmanlı Şehri: Şam Vakıfları ve Şehir* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 142.

⁶⁵ Ahmet Özel, "Emeviyye Camii", 11/111.

⁶⁶ Muhammed Behçet Baytâr, "el-Müderrisün tahte Kubbeti'n-nesr", *Mecelletü'l-mecma' i'l'ilmîyyi'l-'Arabî* 24/1 (1949), 64.

⁶⁷ Erbakan, "Büyûtâtü'l-hadis", 110.

⁶⁸ Baytâr, "el-Müderrisün tahte Kubbeti'n-nesr", 64.

Hadis dersleri Osmanlı idaresi tarafından da desteklenerek bu tedris kadrosuna atanacak âlim, şeyhülislâm tarafından resmî olarak vazifelendirilirdi. Son dönemlerde bazı ailelerin devlet nezdinde otoritelerini artırmaları nedeniyle bu dersler artık Küzberî, Üstüvânî gibi bazı ailelerin kontrolüne girmiştir. Küzberî ailesi âlimlerinin 137 yıl boyunca Kubbetü'n-Nesr altında ders halkalarına sahip çıkması nedeniyle diğer âlimler farklı yerlerde tedrisata yönelmiştir. Tevarüs uygulamasının Suriye'de uzun yıllar devam etmesi, hadis ilminin gelişmesini engellediği gibi kendini yetiştirmek isteyen öğrenci sayısını da azaltmıştır.⁶⁹

Nesr Kubbesi altında yapılan derslerin Şam'daki hadis kültürüne katkıları yadsınamaz özelliktedir. Bunun yanında yönetimin isteği doğrultusunda derslerin öğüt ve nasihat içerikli olması, ilmî gelişime engel olmuştur. Fakat Bedreddin el-Hasenî'nin dersleri bundan istisna tutulabilir. Bu ders halkalarında dinî ıslahat savunucusu âlimler tarafından bu tedris görevinin babadan oğula intikal edilmesi eleştirilmiştir. Hadis derslerinin tenkid ve tahkikten uzak, sadece tekrardan ibaret olduğu da eleştirilen konulardandır.⁷⁰ Burada XIX. ve XX. yüzyıllarda en çok okutulan hadis eserleri; *Kütüb-i Sitte*, 'Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) *'İkdü'l-cevheri ş-şemîn fi erba'îne hadîşen min ehâdîsi Seyyidi'l-mürselîn*, İbn Akîle'nin (ö. 1150/1737) *el-Fevâ'idü'l-celîle fi müselselâti Muhammed b. Ahmed Akîle*, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvattâ*, Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Edebü'l-müfred*, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Riyâzü's-sâlihîn*, *el-Erba'üne'n-Neveviyye* ve Kastallânî'nin (ö.1517) *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* adlı eserleridir.⁷¹

Emevî Camii'nde bulunan Kubbetü'n-Nesr hiçbir zaman işlevselliğini kaybetmemiştir. Kubbetü'n-nesr, bazı dönemlerde bir eğitim meclisi olmaktan ziyade bir vaaz kürsüsü idi. Kimi zaman da farklı misyonlara sahip olan bir platform olarak halka açıldı.⁷²

2.1. Nesr Kubbesi Altında Hadis Okutan Hocalar

Emevî Camii Nesr Kubbesi altında ders vermek ilim adamları için ayrıcalıktı. Şimdi bu kubbe altında ders veren hadisçilere ve hayatlarına kısaca değinilmesi yerinde olacaktır.

2.1.1. Şemseddin el-Meydânî (ö. 1033/1624)

Tam adı Muhammed b. Muhammed Yûsuf b. Ahmed Şemseddîn'dir. Dımaşk'ın dışındaki Meydân adı verilen yerde doğduğu için el-Meydânî nisbesini almıştır. Şam'ın önde gelen muhaddislerinden ve Şafî mezhebi fıkıh âlimlerindedir. Meydânî, Şeyh Hasen es-Saltî, Muhammed b.

⁶⁹ Erbakan, "Büyütâtü'l-hadis", 118.

⁷⁰ Rahmun, *Suriye'de Hadis Faaliyetleri*.

⁷¹ Muhammed b. Azzûz, *Büyütâtü'l-hadis fi Dımaşk* (Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2004), 262-274; Erbakan, "Büyütâtü'l-hadis", 119.

⁷² Erbakan, "Büyütâtü'l-hadis, 123.

İbrâhim Tennûri, Şeyhülislâm Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed et-Tayyibî ve Şihâbüddîn Ahmed el-Gazzî, Yûnus el-Aysâvi, Mensûr b. Muhib, Ebû'l-Fîdâ İbrâhim Nablûsî, İmâdüddîn Hanefî, Muhammed Hicâzî ve Şihâbüddîn Aysâvî gibi âlimlerden farklı alanlarda İslâmî ilimler okumuş, onların ders ve sohbet halkalarında bulunmuştur. Mısır'da Şemseddîn Remlî ve Nûreddîn Zeyyâdî gibi tanınmış âlimlerin derslerine katılmıştır. Şemseddîn Meydânî Ezher'de bulunduğu süre içinde ilmî ve ahlakî yönden ünü yayılmıştır. O, daha sonra Şam'a dönerek ders vermeye başlamıştır. Bir ara Şam'daki Emevî Camii'nin imamlığını da yapmıştır. Şems ed-Davudî vefat ettikten sonra halk, hadis halkalarının eksikliğinden şikâyet ederek Şemseddîn el-Meydânî'den hadis halkası kurmasını talep etmiştir. O da bu talep üzerine Davudî'nin vefatından iki sene sonra Nesr Kubbesi altında hadis okutmaya başlamıştır. Her gün ikindi namazından sonra Nesr Kubbesi altında *Sahîhu'l-Buhârî* dersi okutmuştur. Nesr Kubbesi altında yaptığı hadis dersleri vefatına kadar devam etmiştir. Kırk sene boyunca talebe okutan Şemseddîn-i Meydânî, h.1033/1624 senesinde vefat ederek cenazesi Bâbü's-sagîr kabristanlığına defnedilmiştir.⁷³

2.1.2. Necmeddin Muhammed el-Gazzî (ö. 1061/1651)

Necmeddin el-Gazzî 977/1569 yılında Şam'da doğdu. Ailesi aslen Filistin Gazzeli olup köklü bir ilim ailesidir. Şam'da ilk hocası babası Bedreddin el-Gazzî'dir. Babasının vefatından sonra Zeynüddin Ömer b. Sultan, Şehâbeddin Ahmed b. Yûnus el-Îsâvî, Muhibbüddin b. Takıyyüddin, Osman el-Yemânî gibi âlimlerden ders okudu. Gazzî, İstanbul dâhil birçok İslâm beldesini ziyaret ederek ilim adamlarıyla buluştu. Daha sonra hocası Îsâvî'den sonra Berrâniyye medresesinde hoca olarak görev yaptı. Bunun yanında Emevî Camii'nde Kubbetü'n-Nesr altında Sahîh-i Buhârî dersi vermeye başladı ve bu hadis dersleri yirmi yedi sene devam etti. Döneminin en iyi hadisçisi olarak tanınırdı ve kendisine “*hâfizü'l-asr; muhaddisü'ş-Şâm, muhaddisü'd-Dünyâ*” gibi ilmî lakaplar kullanıldı. 18 Cemâziyelâhîr 1061/1651'de Şam'da vefat etti ve Şeyh Rislân Kabristanlığına defnedildi.⁷⁴ İlim alanında tanınmış İsmâil en-Nablûsî, Abdülganî en-Nablûsî, Suûdî b. Muhammed el-Gazzî gibi öğrencileri yetiştirmiştir.⁷⁵

2.1.3. Suudî el-Gazzî (ö. 1071/1661)

Tam ismi Suudî b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzî olup Şamlıdır. Anne tarafından dedesi Şihab Ahmed Îsâvî ve babası Necmeddin Gazzî'den hadis ve fıkıh dersi almıştır. Babası 1047/1637'de hacca gidince Şafiî mez-

⁷³ Muhammed Emin Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer* (Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006), 4/120.

⁷⁴ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 99.

⁷⁵ Muhammed Behçet Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karnî's-sâlis aşr* (Beyrût: Dâru Sadır, 1993), 153; Cevat İzgi, “Necmeddin el-Gazzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/497.

hebi fetva makamına oğlunu getirmiştir. Babası 1060/1650 senesinde vefat edince Şam Berrâniyye medresesinde ders vermiştir. Aynı zamanda Nesr Kubbesi altında ders vermeye başlayarak babasının *Sahih-i Buhârî* okumalarında kaldığı yerden devam etmiştir. Suudî Gazzî 1071/1661 senesinde vefat edinceye kadar Nesr Kubbesi altındaki dersine devam etmiştir. Şeyh Rislân (Arslan) ed-Dımaşkî Kabristanı'na babasının yanına defnedilmiştir.⁷⁶

2.1.4. Üstüvânî Mehmet Efendi (ö. 1072/1662)

Mehmet Efendi 1017/1608 tarihinde Şam'da doğdu. İlk eğitimini Ümeyye Camii'nde Şemseddin el-Meydânî ve Necmeddin el-Gazzî'den aldı. Abdurrahman el-İmâdî, Abdüllatîf b. Hasan el-Câlikî, Ömer b. Muhammed el-Kârî, Yûsuf b. Ebü'l-Feth ed-Dımaşkî gibi hocalardan Arapça ve mantık dersleri okudu. Daha sonra Mısır'a giderek birçok âlimden istifade etti. Mısır'dan Şam'a döndükten sonra hocası Necmeddin el-Gazzî ile arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden İstanbul'a gitmeye karar verdi. İstanbul'daki Ayasofya Camii vaizliği yaptı. Ayasofya'da ders verdiği sırada mermer bir sütuna sırtını yasladığı için kendisine Üstüvânî lakabı verilmiştir. Etkili vaazları nedeniyle saray erkânı arasında itibar kazandı hatta bir zaman sonra kendisine "padişah şeyhi" lakabı verildi. Bir müddet sonra Sultan Ahmed Camii vaizliğine atandı. Çınar Vak'ası'nda saraydaki etkisini kaybetti. Kadızâdeli olayı sonucunda da İstanbul'dan Kıbrıs'a sürgün edildi. Daha sonra Şam'a dönerek Emevî Camii Nesr Kubbesi altında her gün akşam ve yatsı namazları arasında ders verdi. Üslubunun naifliği, ifadelerinin hoşluğu ve insan ilişkilerindeki zerâfeti sebebiyle âlimlerden ve avamdan pek çok insan onun derslerine rağbet etti. Üstüvânî, etkili vaazları nedeniyle sevenleri tarafından *Sultânü'l-vâizîn* lakabıyla anılmıştır.⁷⁷ Bir müddet sonra Suûdî b. Muhammed el-Gazzî, Üstüvânî'yi Emevî Camii hatipliği görevinden uzaklaştırmıştır. Bu duruma çok üzülen Üstüvânî, hastalanarak 16 Muharrem 1072 vefat etmiş ve Ferâdis Kabristanlığına defnedilmiştir.⁷⁸

2.1.5. Muhammed b. Yahya el-Habbâz (ö. 1075/1664)

Tam ismi Muhammed b. Yahya b. Ahmed b. Ali ed-Dımaşkî'dir. Dımaşk'ın köylerinden birine nispetle Batnînî olarak tanınmıştır. Müttakî, zahid, mütevâzi, vakarlı ve salih bir âlimdi. Habbâz bir dönem Mısır'a gitmiş ve Ezher Camii'nde ilim tahsil etmiştir. Dımaşk'a döndükten sonra çeşitli ilimlerde ders vermiştir. Kuvvetli bir hafızası olan Habbâz dersleri genellikle kitaba bağlı kalmadan ezberinden vermiştir. Hayatının ilerleyen

⁷⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/209.

⁷⁷ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 103.

⁷⁸ Ziriklî, *el-'Alâm*, 6/140; Muammer Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/498.

dönemlerinde görme yetisini kaybetmiştir. Ancak bundan sonra hafızası daha da kuvvetlenmiştir. Devrin ileri gelen âlimleri onun ilminden istifade etmişlerdir.⁷⁹ Şeyh Muhammed Mehasini'nin vefatından sonra Nesr Kubbesi altında ders vermeye başlamış ve *Sahih-i Buhârî* okutmuştur. Vefat ettiği h.1075/1664 yılına kadar üç yıl boyunca ders vermeye devam etmiştir.

2.1.6. Alaaddin el-Haskefi (ö. 1088/1677)

Tam ismi Alâüddîn Muhammed b. Alî el-Haskefi'dir. 1025/1616 yılında Şam'da doğmuştur. Aslen Hasankeyfli bir aileden olup bundan dolayı Haskefi nisbesiyle anılır. İlk tahsilini babası ve Muhammed b. Tâceddin el-Mehâsinî, Hayreddin er-Remlî, Fahreddin b. Zekeriyâ el-Makdisî'den gibi hocaların yanında yapmıştır. Haskefi bir müddet İstanbul'da bulunmuş bu sırada Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'yla yakın ilişkileri olmuştur. Bunun sonucunda Şam'da Çakmakkiye Medresesi'ne hoca olarak atanmış daha sonra Şam müftülüğüne getirilmiştir. Muhammed b. Yahyâ el-Habbâz vefat edince Emevî Camii Nesr Kubbesi altında hadis dersleri vermiştir. Haskefi, geniş fıkıh bilgisi yanında güçlü ezbere sahip bir hadisçiydi.⁸⁰ Haskefi döneminde tanınmış birçok Hanefî âlimini yetiştirmiştir. İsmâil b. Ali el-Müderriş, Dervîş b. Nâsır el-Hulvânî, İsmâil b. Abdülbaki el-Kâtib el-Yâzicî, Ömer b. Mustafa el-Vezzân ve *Hulâsatü'l-eser* müellifi Muhibbî gibi birçok fıkıhçı onun öğrencisidir. Ayrıca *ed-Dürrü'l-muhtâr*, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, *İfâddatü'l-envâr* gibi eserler yazmıştır. Haskefi 10 Şevval 1088/1677 tarihinde vefat ederek Bâbü's-sağîr Mezarlığına defnedildi.⁸¹

2.1.7. Muhammed el-İsâvî (ö. 1080/1669)

Tam ismi Muhammed b. Muhammed İsâvî ed- Dimaşkî'dir. Ahir ömründe üç aylarda Emevî Camii Nesr Kubbesi altında *Sahih-i Buhârî* dersi vermiştir. 1080/1669 senesi Rebiyülevvel ayında vefat edene kadar ders okutmaya devam etmiştir. Babus-sağîr Kabristanına defnedilmiştir.⁸² İsâvî, dersini etkili anlatan bir hocaydı.⁸³ Hayatı hakkında daha fazla bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2.1.8. Yunus el-Mısırî (ö. 1120/1708)

Tam ismi İbn Ahmed el-Mahallî el-Ezherî el-Kefravî'dir. 1029/1620 senesinde Mısır'da doğmuş ve orada büyümüştür. Mısır'da önde gelen

⁷⁹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4/264.

⁸⁰ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 108.

Hayruddîn b. Mahmûd Ziriklî, *el-'Alâm* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/294; Ahmet Özel, "Haskefi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/387; Ahmet Özel, "Haskefi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/387-388.

⁸² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 4/201.

⁸³ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 109.

âlimlerden tefsir, hadis ve fıkıh eğitimi almıştır. Kahire'ye giderek ilimle meşgul olmuştur. Ezher Camii âlimlerinin derslerine katılarak onların ilimlerinden istifade etmiştir. 1070/1660 senesinde Dımaşk'a gelerek burada da eğitimlerine devam etmiş, daha sonra Şam Emevî Camii Nesr Kubbesi altında hadis dersleri vermiştir. İki kez Anadolu'ya seyahat etmiştir. 1120/1708 senesi Zilhicce ayında vefat edene kadar ders vermeye devam etmiştir. Nesr Kubbesi altında toplam 33 sene ders vermiştir.⁸⁴

2.1.9. Muhammed b. Ali el-Kamilî (ö. 1131/1719)

Tam adı Muhammed b. Ali el-Kamilî eş-Şâfiî ed-Dımaşkî Bereketü's-Şâm'dır. 1044/1634 yılında Şam'da doğmuş ve orada büyümüştür. Necmeddin Muhammed el-Gazzî'nin hadis halkalarına katılarak kendisinden oldukça istifade etmiştir. Fıkıh alanında da iyi bir üne sahip olup güzel ahlâklı ve vakur bir kişiliğe sahipti. Dersleri ilim taliplerince rağbet görür, farklı şehir ve bölgelerden birçok talebe derslerine katılırdı. Hocalarında Yunus el-Mısırî'nin Anadolu'ya seyahati süresince altı yıl Nesr Kubbesi altındaki derslerini vekâleten Muhammed b. Ali el-Kamilî yapmıştır.⁸⁵ Fakat el-Kamilî'nin vefatından sonra buradaki dersler İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'ye kadar bir müddet duraksamıştır.

2.1.10. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî (ö. 1162/1749)

Tam adı Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî'dir. 1087/1676'de Aclûn'da doğduğu için Aclûnî denmiştir. İlköğrenimini ve Kur'ân-ı Kerîm hıfzını tamamladıktan sonra Şam'da devrin tanınmış âlimlerinden fıkıh, hadis, tefsir, Arapça ve diğer ilim dallarında ders almıştır.⁸⁶ Bir müddet İstanbul'da bulunmuş ve Osmanlı yönetimi tarafından Şam Emevî Camii müderrisliğine tayin edilmiştir. Yunus el-Mısırî'nin vefatından sonra Emevî Camii'ndeki Nesr Kubbesi dersleri ihmal edilince durumdan rahatsız olup derslere tekrar başladı ve kırk yılı aşkın bir müddetle bu dersleri aksatmadı.⁸⁷

Aclûnî'nin derslerine çok sayıda insan katılarak ilminden istifade etme imkânı buldu. Umumi ve hususi dersler vererek birçok talebe yetiştirdi ve önemli eserler telif etti. Kitaplarının çoğu tefsir, hadis ve tarihle alakalıdır. İslâmî ilimlerle birlikte şiir ve edebiyata da ilgi göstermiştir. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs* Aclûnî'nin en meşhur eseridir. Bu eserde halk arasında yaygın olan hadisleri, hadis diye bilinen hikmetli sözleri ve mevzû hadisleri alfabetik olarak sıralamış ve hadisler hakkında tespitlerde bulunmuştur.

⁸⁴ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 111.

⁸⁵ Baytâr, "el-Müderrisün tahte Kubbeti'n-nesr", 71.

⁸⁶ Hüseyin Sıcak, *El-Erbeun el-Acluniyye'nin Metin Tercümesi, Tahric ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi* (Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 5.

⁸⁷ Ali Yardım, "Aclûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/324-328.

Aclûnî 1162/1749 senesi Muharrem ayı Pazartesi günü vefat etti. Cenazesi kalabalık bir katılımla Şeyh Arslan Kabristanına defnedildi.⁸⁸

2.1.11. Salih el-Cînî (ö. 1170/1757)

Tam adı İbrahim b. Süleyman b. Abdülaziz el- Hanefî el-Cînî ed-Dımaşkî'dir. 1094/1749 senesinde Dımaşk'ta doğmuş ve burada yetişmiştir. Filistin'de bulunan Cînîn beldesine nispetle Cînînî olarak tanınmıştır. İsmail el-Aclûnî vefat ettikten sonra Nesr Kubbesi altında ders vermeye başlamış ve vefat edinceye kadar 9 yıl boyunca bu derslere devam etmiştir. 1170/1757 senesi Zilkade ayının 16. günü ikindiden sonra vefat etti. Merc Dehdâh kabristanına defnedildi.⁸⁹

2.1.12. Ahmed el-Menîni (ö. 1172/1759)

Tam adı Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Ömer el-Menîni el-Osmânî'dir. 1089/1678'de Menin köyünde doğmuş ve bu köye nisbetle Menîni diye tanınmıştır. Temyiz çağına ulaştığında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiştir. Dımaşk'a giderek ilim tahsil etmiştir. Hocası Ebû Mevâheb Müftî el-Hanâbile'nin görevlendirmesi üzerine Nesr Kubbesi altında ders okutmuştur. Hocası vefat ettikten sonra Simsâtiyye medresesinde de ders vermiştir. Nesr Kubbesi altında çarşamba günleri *Bezzâvî*, cuma günleri Cuma namazından sonra *Sahîhu'l-Buhârî*, akşam ve yatsı namazları arasında da çeşitli ilimlerde ders okutmuştur. Menîni nazım ve nesirde ustalaşmış iyi bir edebiyatçı ve dilbilimciydi.⁹⁰ 19 Cemaziyülahır 1172/1758 Cumartesi günü vefat edinceye dek ders vermeye devam etmiştir. Menîni, Cuma namazı sonrası yaptığı dersleri Şeyh Said Halebî'ye devretmiştir.

2.1.13. İbn. Sâdık ed-Dağstânî (ö. 1119/1707)

Tam adı İbn Sâdık b. Muhammed b. İbrahim b. Muhibullah el-Hanefî ed-Dağstânî'dir. 1125/1713 senesinde doğmuştur. Ülkesindeki birçok âlimden ders almış, 1150/1737'de Dımaşk'a yerleşmiştir. Menîni vefat ettikten sonra Nesr Kubbesi altında hadis okutmuştur. Ömrünün sonunda 1196/1707 senesinde felç hastalığına yakalanmıştır. Dağstânî hastalanınca Nesr Kubbesi altındaki derslerini dört sene boyunca vekâleten Şems Muhammed el-Küzberî devam ettirmiştir. 1119/1707 senesi 13 Zilhicce Perşembe gecesi vefat etmiş ve Kasyun Dağı eteklerindeki kabristana defnedilmiştir.⁹¹

2.1.14. Şems Muhammed el-Küzberî (ö. 1221/1806)

Osmanlı Dönemi'nde Şam'da hadis tedrisatı yapan meşhur el-Küzberî

⁸⁸ Muhammed Halil Muradi, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer* (Bulak, 1883).

⁸⁹ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 116.

⁹⁰ Muradi, *Silkü'd-dürer*, 133-145.

⁹¹ Muradi, *Silkü'd-dürer*, 215.

ailesine mensuptur.⁹² 1140/1727 senesinde doğmuştur. Babasının gözetimi altında yetişmiş küçük yaşta babası ve dayısından fıkıh, Şeyh Ali b. Ahmed el-Küzberî'den ise hadis eğitimi almıştır. İlmî tahsilini tamamladıktan sonra Süleyman Paşa el-'Azam Medresesi'nde hocalık yapmıştır. Emevî Camii'nde on bir sene boyunca müderrislik yapmış, her sene üç aylarda Nesr Kubbesi altında *Sahih-i Buhârî* okumuştur. Daha önce Emevî Camii'ne müderris olarak tayin edilen Şeyh Muhammed Attar, Nesr Kubbesi altındaki *Sahihü'l-Buhârî* dersinden m.1781 yılında feragat ederek Şems Muhammed Küzberî'yi yerine getirmiştir. Muhammed el-Küzberî'nin devraldığı müderrisü'l-kubbe görevini yaklaşık 137 yıl Küzberî ailesi sürdürmüştür. Muhammed el-Küzberî'den sonra Nesr Kubbesi altında yapılan dersler babadan oğula aktarılan bir miras halini almıştır.⁹³ Muhammed el-Küzberî 1221/1806 senesi 19 Rebiülevvel Cuma gecesi vefat edene dek derslere devam etmiştir. Cenazesi Babü's-sağır Kabristanına defnedilmiştir.⁹⁴

2.1.15. Said el-Halebî (ö. 1259/1843)

Said Halebî 1188/1774'te Halep'te doğup orada büyümüştür. Seçkin âlimlerden ders alarak ilmini arttırmış ve muhaddislerin hocası olmuştur.1207/1792'de Dımaşk'a giderek Emevî Camii Kellase Medresesinin yanındaki odaya yerleşmiştir. 1259/1843 Ramazan ayının 8. günü vefat edene kadar Nesr Kubbesi altında üç aylarda her gün *Sahihu'l-Buhârî* okumuştur. Şeyh Said Halebî vefat ettikten sonra oğlu Şeyh Abdullah Halebî 1276/1859 senesinde ders okutmuştur.⁹⁵

2.1.16. Abdurrahman b. Muhammed el-Küzberî (1262/1846)

1184/1770 senesinde Şam'da Ramazan Bayramı günü doğmuştur. Babası Şems Küzberî'nin nezaretinde yetişmiştir. Mısır ve birçok ülkede ünü yayılmıştır. Babasının vefatından sonra kırk iki sene boyunca üç aylarda her gün ikinci namazından sonra Nesr Kubbesi altında *Sahihü'l-Buhârî* okutmuştur. Pek çok âlim ondan ders alarak ilminden istifade etmiştir. 1262/1846 senesinde Hac vazifesi için Hicaz'a gitmiş ve orada Kurban Bayramınının 4. günü vefat etmiştir. Cenaze namazı Harem-i Şerîf'te kılınmış ve Cenneti'l-Mualla Kabristanına defnedilmiştir.⁹⁶

2.1.17. Abdullah b. Abdurrahman el-Küzberî (ö. 1265/1849)

1221/1806 senesinde doğmuştur. Küçük yaşlardan itibaren dinî eğitim alarak babasının izinden gitmiştir. Çeşitli ilimlerdeki vukûfiyeti sayesinde

⁹² Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 442.

⁹³ İyad Erbakan, "Büyütâtü'l-hadisî'n-Nebevî", 111.

⁹⁴ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 121.

⁹⁵ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 135-137.

⁹⁶ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 123.

döneminin önde gelen âlimlerinden olmuştur. Babası Abdurrahman Küzberî'nin vefatından sonra Nesr Kubbesi altında ders vermeye başlamıştır. Üç aylarda her gün ikindiden sonra *Sahîhü'l-Buhârî* okumuştur. Buradaki derslerine altı sene devam etmiştir.⁹⁷

2.1.18. Ahmed b. Abdurrahman el-Küzberî (ö. 1299/1882)

1236/1821 senesinde doğmuştur. Babasından ve seçkin âlimlerden ders istifade etmiştir. Hasan el-Baytar'dan ders okumuş ve ondan icazet almıştır. 1265/1849'te kardeşi Abdullah el-Küzberî'nin vefatından sonra daha yaşı otuz bile değilken Şeyh Said el-Halebî'nin isteği üzerine Nesr Kubbesi altında otuz dört sene boyunca ders vermiştir. Üç aylarda her gün ikindiden sonra *Sahîhü'l-Buhârî* dersi vermiştir. Bu dersler 21 Muharrem 1299/1882'de vefat edene dek devam etmiştir.⁹⁸

2.1.19. Selim b. Ahmed el-Küzberî (ö. 1331/1913)

Babası Abdurrahman Küzberî'nin vefatından sonra önde gelen âlimlerin isteği üzerine Nesr Kubbesi altında ders vermeye başlamıştır. Üç aylarda her gün ikindiden sonra *Sahîhü'l-Buhârî* dersi vermiştir.⁹⁹ Hayatı hakkında daha fazla bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2.1.20. Bekrî el-Attâr (ö. 1320/1902)

Bekrî b. Hâmid b. Ahmed b. Ubeyd el-Attâr, Dımaşk'ta ilimle tanınan Attâr ailesine mensuptur. İlk tahsilini babası Şeyh Hâmid el-Attâr'dan aldı. 12 yaşındayken babası vefat edince Şam'da birçok âlimden ders aldı. Abdurrahman el-Küzberî'den (ö. 1846) ve Davud el-Bağdâdî'den genç yaşta icazet aldı. İlk önce Süleymaniye Külliyesi'nde Kütüb-i Sitte okumaları yaptı. Bunun dışında da Emevî Camii'nde *Şahîh-i Buhârî* okumaları yapardı. Derslerinde hadis usulü konularına hâkimiyeti ve rivayetlerin sıhhat derecesini iyi bilmesiyle tanındı. Farklı ilim dallarındakiengin bilgisi ve tedris yöntemindeki yetkinliğiyle ilim talebelerinin takip ettiği bir ilim adamı oldu.¹⁰⁰ Talebeleri arasında Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Çankırlı Sadreddin Efendi (ö. 1931), Cemîl eş-Şattî (ö. 1890) ve Ali Nûreddin Yüce (ö. 1937) gibi tanınmış kişiler vardır.¹⁰¹

2.1.21. Bedreddin el-Hasenî (ö. 1354/1935)

Tam adı Bedreddin b. Yusuf b. Abdurrahman el-Mağribî ed-Dımaşkî'dir. Aslen Cezayir'li olup Dımaşk'te doğmuş ve orada büyümüştür.

⁹⁷ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 124.

⁹⁸ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 125.

⁹⁹ Baytar, *Netîcetü'l-fikir*, 126.

¹⁰⁰ Muhammed Cemil Şattî, *A'yanu Dımaşk fi'l-karni ş-sâlis aşer ve nisfü'l-karni'r-rabi' aşer min 1201-1350* (Dımaşk: Dârü'l-Beşir, 1994), 399.

¹⁰¹ Ali Benli, "Çankırlı Sadreddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/284.

Babası Şam'da Eşrefiyye Dârü'l-hadisi'nin müderrisi, Yûsuf b. Abdîrahmân el-Mağribî'dir. Hasenî'nin annesi el-Küzberî ailesinden İbrahim el-Küzberî'nin kızıdır. Dolayısıyla Bedreddin el-Hasenî, el-Küzberî ailesinin torunudur.¹⁰² Otuzlu yaşlarda Şam uleması onun Nesr Kubbesi altında ders okutmasını istemiştir. Nesr Kubbesinde her cuma namazından sonra *Sahîhü'l-Buhârî* okumuştur. Çok güçlü bir hafızası olan Bedreddin Hasenî, *Kütübü's-sitteyi* senetleriyle ezberlemişti. Bir derste hadis rivayet edecekse önce hadis ravilerinin hayatına dair bilgi verir, rical ilmine oldukça vâkıf olduğundan ezberinden ravilerin cerh ve tadilini yapar, senetleri derinlemesine tahlil ederdi. Hadisleri dilsel olarak tetkik ederek hadisin metnindeki kelimeleri tafsilatlı bir şekilde izah ederdi. Son olarak hadisten çıkarılacak hükümleri anlatırdı.¹⁰³

Bedreddin el-Hasenî, kırka yakın eser yazmasına rağmen iki kitabı hariç tüm kitapları bir yangında yok olmuştur. Bedreddin el-Hasenî, İslâmî ilimlerin yanında pozitif bilimlere de hâkim olduğundan döneminde âlimlerin ve talebelerin saygısını kazanmıştır. Meşhur hadis kitaplarını ezberlediğinden *muhaddisü 'ş-Şâm* lakabıyla anılagelmiştir.¹⁰⁴ Bedreddin el-Hasenî, Suriye'de sosyal ve kültürel hayatı etkilediği gibi, millî mücadele için Fransızların Suriye mandasına karşı faaliyetler de yürütmüştür.¹⁰⁵ Halk tarafından manevî lider sayılmış ve büyük kabul görmüştür.¹⁰⁶ el-Hasenî'nin ilim ve cihat faaliyetleri yanında tasavvufi ve ahlakî yönü de öne çıkmaktadır.¹⁰⁷ XX. yüzyılda hadis faaliyetlerinde mühim şahsiyetler yetiştirmekteki katkısı bilinmektedir. Suriye'nin en büyük ıslahatçılarından ve hadis âlimlerinden Tâhir el-Cezâirî ve Cemâleddin el-Kâsımî, onun öğrencilerinden sayılmaktadır.

2.1.22. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (ö. 1346/1927)

Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî Fas'ın tanınmış ilim ailelerinden el-Kettânî ailesine mensuptur. İlk tahsilini Fas'ta gerçekleştirip daha sonra farklı Afrika ve Hicaz ülkelerine ilmî yolculuklar yaptı. Babası Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî el-Kettânî (ö. 1905)'den yaklaşık olarak yirmi sefer *Sahîhü'l-Buhârî*'yi dinlediği nakledilmektedir. Hadis alanında yaşadığı döne-

¹⁰² Ahmed b. İsmail b. Muhammed Kâşif Ahmed Teymur Paşa, *A'lâmü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-asri'l-hadis* (Kahire: Darü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2003), 274.

¹⁰³ Abdullah Kadioğlu, "Fransızlara Karşı Direnişin Manevî Kumandanı Bir Allâme Bedreddin el-Hasenî", *Hüküm Dergisi* 21 (Eylül 2014), 28-29.

¹⁰⁴ Hayruddin b. Mahmûd Ziriklî, *el-'Alâm* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/158; Paşa, *A'lâmü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-asri'l-hadis*, 273-288; M. Yaşar Kandemir, "Bedreddin el-Hasenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/331.

¹⁰⁵ Ziriklî, *el-'Alâm*, 158.

¹⁰⁶ Kandemir, "Bedreddin el-Hasenî".

¹⁰⁷ Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 1/376.

min en önde gelen âlimlerinden sayılmaktadır. Mâlikî mezhebine bağlı olmakla beraber taklidi eleştirmekte ve modern dönemde Müslümanların problemlerini çözebilmek için temel kaynaklara başvurmak gerektiğini savunmaktadır. Hayatının büyük bir kısmını Fas ve Hicaz'da geçiren Kettânî, Şerif Hüseyin'in isyanından sonra 1920 yılında Şam'a göç etmiştir. 1926 yılında Fas'a döndükten bir yıl sonra da vefat etmiştir. Kettânî, Şam'da ikamet ettiği sürede, Emevî Camii Kubbetü'n-Nesr altında hadis dersleri vermiştir. Bu derslerde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve *Sahihü'l-Buhârî* okumaları yapardı. Bu derslerde okumuş olduğu eserleri, ayrıntılı ve fikhî bir yaklaşım takip ederek ele alırdı.¹⁰⁸

Osmanlı'nın son dönemlerinde Emevî Camii'nde yapılan derslerde Bekrî el-Attâr, Bedreddin el-Hasenî gibi bazı hadisçilerin dersleri hariç diğer hadis derslerinin vaaz ve nasihat şeklinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Fakat bu derslerin Şam'da hadis kültürünün korunması adına önemli katkılar sağladığı görülmektedir. Ayrıca Nesr Kubbesi altında ders veren hadisçiler arasında hoca talebe ve akraba ilişkileri dikkat çekmektedir. Bunun temelinde yatan sebep, kubbe altındaki dersler devlet tarafından tanzim edildiğinden burada ders verecek hadisçilerin hocaları tarafından referans alarak veyahut akrabalık bağlarıyla bu göreve getirilmeleridir.

2.1.23. Muhammed Sâlih el-Ferfûr (ö. 1406/1986)

Bedreddin el-Hasenî'nin yakın öğrencilerinden Muhammed Sâlih el-Ferfûr, kendisinden sonra ders halkalarını devam etmiştir. Muhammed Sâlih el-Ferfûr tanınmış bir ulemâ ailesi olan Ferfûrî ailesine mensuptur. Babasının yönlendirmesiyle iyi bir eğitime başlayan Ferfûr daha sonra babasının vefatıyla yetim kalan yedi kardeşine bakabilmek için eğitimine ara vermiştir. Marangozluk ve emlak işiyle ailesinin geçimini sağlamıştır. Fakat daha sonra Şam'ın büyük muhaddisi Bedreddin el-Hasenî'nin Eşrefiyye Dârü'l-hadisi'ndeki derslerine katılarak gözde öğrencilerinin arasına girdi. Ferfûr, hocasının vefatı üzerine uzun bir zaman evinden çıkmayarak ilimle meşgul oldu. Daha sonra 1940 yılında Emevî Camii Nesr Kubbesi altında ve Fethî Camii'nde ders okuttu. Bu ders halkaları 1956'da Cem'iyetü'l-fethi'l-İslâmî eğitim kurumlarını kurmasına vesile oldu. Ayrıca bu ders halkalarında ve kurduğu okulda birçok Türk öğrenci de yetişti.¹⁰⁹

2.1.24. Abdürrezzâk el-Halebî (ö. 1433/2012)

Muhammed Sâlih el-Ferfûr'un vefatıyla Emevî Camii Nesr Kubbesi

¹⁰⁸ Ahmet Özel, "Kettânî, Muhammed b. Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/337; Abdulkarim Alshikh, *Mohammed b. Cafer el-Kettânî ve Hadis İlimindeki Yeri* (Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 14, 47.

¹⁰⁹ Ahmet Özel, "Ferfûr, Muhammed Sâlih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/446.

altındaki dersleri talebesi Abdürrezzâk el-Halebî devam ettirdi. Ders halkasında daha fazla Hanefî fikhî, hadis ve tefsir dersleri verdi. *Kütüb-i sitte* ve Hâkim'in *Müstedrek*'ini bu meclislerde okuttu. Abdürrezzâk el-Halebî'nin 2012 yılında vefatıyla halen Nesr Kubbesi altındaki dersleri talebesi Fevâz en-Nemr fikhî ve tasavvuf ağırlıklı olarak devam ettirmektedir. Mustafa el-Boğâ ise *Sahîh-i Müslim* okumaları yapmaktadır.

SONUÇ

Müslümanların sosyal ve ilmî hayatında camilerin önemli bir yeri vardır. Daha eğitim ve sosyal kurumların tesis edilmediği dönemde bu faaliyetler merkezi camilerde yapılmaktaydı. Camiler yeni Müslüman olan halka dini öğretmek için bir merkez olarak da kullanılıyordu. İslâm coğrafyasında camilerin bu konumu medreselerin kurumsallaşarak yaygınlaşmasına kadar devam etti. Fakat bu geç dönemlerde de cami ders halkaları varlığını korudu.

Şam bölgesi, İslâm'ın ilk dönemlerinde sahâbenin en çok teveccüh ettiği yerlerden biri olmuştur. Emevî Camii'nin ilim halkaları, ilim, kültür ve sosyal hayatın gelişmesinde etkisi büyüktür. Bu halkalarda dersler ilk dönemlerde soru cevap şeklinde gerçekleşirken hicrî IV. asra gelindiğinde dersler hoca ve kitap merkezli yapılmaya başladı. Emevî Camii'nde her sütunun altında farklı bir ders halkası bulunurdu. Emevî Camii'nde hadis eğitiminde imlâ halkaları önemli bir yer tutmaktaydı. Bu halkalara ilim talipleri katıldığı gibi geniş halk kitleleri iştirak ederdi. Emevî Camii'nde hadis imlâ halkalarını sadece Şam hadisçileri değil dışardan rihle amacıyla şehre gelen tanınmış hadisçiler de tertip edebiliyordu. Şam'da âlimler medrese hocalığı ve diğer devlet görevlerinin yanında cami halkalarında tedris görevlerini de yerine getirdiler. Camideki bazı halkalarda ders veren hocalara ve ilim ehline kimi devlet ricali ve vakıflar aracılığıyla maddî destekler sağlanırdı. Emevî Camii'nde ders veren her bir âlimin ders halkaları medrese olarak adlandırılırdı. Bununla medrese kavramının sadece kurumsal merkezlerden ibaret olmayıp cami ve mescitlerdeki ilim halkaları için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Emevî Camii'ndeki ders halkalarının bir kısmı, uzmanlık gerektirirken diğer bir kısmı ise halka açık vaaz ve nasihat içerikli derslerdi.

Osmanlı dönemine gelindiğinde Emevî Camii'nde hadis derslerini bazı ailelerin sahiplendikleri dikkat çekmektedir. Bunlar; Kettânî, Küzberî, Ferfûr, el-Kâsımî, el-Attâr ve eş-Şattî aileleridir. Osmanlı döneminde hadis dersleri caminin merkezinde bulunan Nesr Kubbesi altında yapılmaktaydı. Bu kubbe uzun zaman boyunca hadis ilmi ve altında ders veren âlimlerle özdeşleşmiştir. Nesr Kubbesi Şam'ın en eski ve büyük camisi olan Emevî Camii'nin içerisinde yer almaktadır. Bu kubbenin altında kendi döneminde en itibarlı ilim adamları ders verebilmekteydi. Burada ders vermek Şam'da

en yüksek ilmî rütbe olarak kabul edilirdi. Burada ders veren hocalara Müderrisü'l-Kubbe unvanı verilirdi. Burada ilk ders halkası Muhammed el-Meydânî ile başlamış onun ardından ders halkaları günümüze kadar devam etmiştir. Günümüz Suriye'sinde yaşanmakta olan iç savaşlara rağmen Emevî Camii'nde ders halkalarının devam edebilmesi bu ders geleneğinin ne derece güçlü olduğuna işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Alshikh, Abdulkarim. *Mohammed b. Cafer el-Kettânî ve Hadis İlmindeki Yeri*. Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Altıkulaç, Tayyar. "Ebü'l-Yümn el-Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/351-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıkulaç, Tayyar. "Hişâm b. Ammâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin el-Hanefî. *İkdü'l-cüman fî târihi ehli'z-zamân: asru selâtini'l-memâlik*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.

Azzûz, Muhammed. *Büyütâtü'l-hadîs fî Dımaşk*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2004.

Baytâr, Muhammed Behçet. "el-Müderrisün tahte Kubbeti'n-nesr". *Mecelle-tü'l-mecma'î'l-ilmiyyi'l-Arabî* 24/1 (1949).

Baytâr, Muhammed Behçet. *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlis aşr*. Beyrût: Dâru Sadır, 1993.

Baytar, Muhammed Behçet. *Neticetü'l-fikir fi men derrese tahte kubbeti'n-nesr*. Beyrût: Darü'l-beşairi'l-İslâmiyye, 1998.

Benli, Ali. "Çankırlı Sadreddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/283-284. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Ebû Zur'a ed-Dimeşki. *Târih*. thk. Şükrullah Nimetullah Koçânî. Dımaşk: Mecme-atü'l-lügati'l-arabiyye, 1417.

Ebyaz, Melike. *et-Terbiye ve's-sekâfetü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye fi's-Şâm ve'l-Cezîre*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1980.

Erbakan, İyâd. "Büyütâtü'l-hadisi'n-nebevî fi Dımaşk ibbâne'l-asrı'l-Osmânî âle'l-Küzberî nemüzeccen". *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2020.

Erkoçoğlu, Fatih. "Recâ b. Hayve el-Kindî (Hayatı ve Faaliyetleri)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 365-403.

Göçmen, Muammer. "Üstüvânî Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*. Beyrût: Darü'l-fikr, 1995.

İbn Cübeyr, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrût: Dâru Sadır, 1964.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.

İzgi, Cevat. “Necmeddin el-Gazzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

İzgi, Cevat. “Necmeddin Gazzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kadıoğlu, Abdullah. “Fransızlara Karşı Direnişin Manevî Kumandanı Bir Allâme Bedreddin el-Hasenî”. *Hüküm Dergisi* 21 (Eylül 2014), 29-31.

Kalhussien, Omar. *Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ İlmî Hayat*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kallek, Cengiz. “İbnü'l-Müneccâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/154. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kandemir, M. Yaşar. “Bedreddin el-Hasenî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/331. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kaya, Eyyüp Said. “Mekhûl b. Ebû Müslim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kılıç, Hulusi. “İbnü'l-Hâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Köten, Akif. “Duhaym”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/549. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Leeuwen, Richard Van. *Bir Osmanlı Şehri: Şam Vakıfları ve Şehir*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Maden, Ömer Faruk. *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları* (Basra Örneği). Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Mahamid, Hatim. “Memlükler Dönemi Suriye’de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”. çev. Harun Yılmaz. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2011), 253-274.

Meyâncî, Yûsuf b. el-Kâsım. *el-Emâlî*. thk. Bedrî Muhammed Fahd. Riyâd: Dâr-u Cerîr, 2005.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Muhibbî, Muhammed Emin. *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.

Muradi, Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 1 Cilt. Bulak, 1883.

Nua'ymî, Ebû'l-Mefahir Muhyiddin Abdülkadir. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.

Öğüt, Salim. “Evzât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özel, Ahmet. “Emeviyye Camii (Sosyal Hayattaki Yeri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özel, Ahmet. “Ferfûr, Muhammed Sâlih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/446-448. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özel, Ahmet. “Haskefi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özel, Ahmet. “Kettâni, Muhammed b. Ca’fer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/337-338. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Paşa, Ahmed b. İsmail b. Muhammed Kâşif Ahmed Teymur. *A’lâmü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-asri’l-hadîs*. Kahire: Darü’l-Âfâki’l-Arabiyye, 2003.

Rahmun, Eric. *Modern Dönem -XIX. ve XX. Yüzyıl- Suriye’de Hadis Faaliyetleri*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Safedî, Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *A’yanü’l-asr ve a’vanü’n-nasr*. Dimaşk/Beyrût: Dârü’l-Fikr /Dârü’l-Fikri’l-Muasır, 1998.

Safedî, Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût. Beyrût: Dar-u İhyâi”t-Türâs, 2000.

Sari, Adem. *Hicri II. Asır Şam Bölgesinde Ehl-i Hadîs Halkaları*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Sevim, Ali. “Sıbt İbnü’l-Cevzi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sıcak, Hüseyin. *el-Erbeun el-Acluniyye’nin Metin Tercümesi, Tahrir ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*. Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Sıddık, Muhammed. *XX. Asırda Şam’da Hadis Çalışmaları*. Fecr Yayınevi, 2022.

Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn. *Tabakâtu’s-Şâfi’îyyeti’l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi. İskenderiye: Hicri li’t-Tiba’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1413.

Şattî, Muhammed Cemil. *A’yânu Dimaşk fi’l-karni’s-sâlis aşer ve nısfü’l-karni’r-rabi’ aşer min 1201-1350*. Dimaşk: Dârü’l-Beşir, 1994.

Yardım, Ali. “Aclûnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yardım, Ali. “Ebû İdrîs el-Havlânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/168. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yılmaz, Harun. “Medreselerin Ortaya Çıkışı Camilerdeki İlmî Faaliyetleri Etkiledi mi? VI./XII. ve VII./XIII. Yüzyıllarda Bir İlim Merkezi Olarak Emeviyye Cami”. *Uluslararası Cami Sempozyumu II* (2018), 33-50.

Yücedağ, Rıdvan Talha. *2./8. Asır Medine Hadis Halkaları*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhir ve’l-a’lâm: el-megâzi ve’l-tercemeti’n-nebeviyye*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 15 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1985.

Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mu’cemü’s-ş-şüyüh: el-Mu’cemü’l-kebîr*. Taif: Mektebetü’s-Sıddık, 1988.

Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-’Alâm*. Beyrût: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002.

TELKİNİN MAHİYETİ VE FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE NATURE OF TALQIN AND ITS EVALUATION FROM THE PERSPECTIVE OF FIQH

Geliş Tarihi: 30.09.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

✉ **YAHYA SOLMAZ**

DR.

DİB

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

orcid.org/0000-0003-1394-3713

yahyasolmaz1@hotmail.com

ÖZ

İslâm'da Müslümanın Allah'a karşı sorumlulukları bulunduğu gibi diğer Müslümanlara karşı vazifeleri de söz konusudur. Müslümanın Müslümana karşı görevlerinden bir kısmı dünya hayatıyla ilgiliyken bir kısmı da ölümden sonrası ile alakalıdır. Müslümanlar arasında hayat boyu sürdürülmesi istenen hüsn-ü muaşeret, sıla-i rahim vb. hususlar birinci kısma örnek teşkil ederken; teçhiz-tekfîn ve cenaze namazı gibi görevler ise ikinci kısma örnektir. Bu çalışmada inceleme konusu yapılan telkin de ölüm öncesi ve ölüm sonrası görevler bağlamında ele alınmaktadır. Bilindiği üzere ölüm öncesi ve ölüm sonrası olmak üzere iki tür telkin uygulaması bulunmaktadır. Ölmek üzere olan kişiye tevhid inancını hatırlatma anlamına gelen telkin, sahîh hadisle sabit olduğundan meşru ve müstehap oluşu hakkında bir ihtilaf yoktur. Esas tartışma konusu olan, ölüm sonrasında yapılan telkindir. Bu uygulamada ölüye mezarı başında iman esasları hatırlatılmaktadır. İşbu çalışmada her iki uygulamaya temas edilse de daha çok ikinci kısma giren telkin üzerinde durulmuştur. Konuyla ilgili lehte ve aleyhte görüş ve deliller serdedilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Telkin, Tevhid, Müstehap, Mübah, Dua.

ABSTRACT

In Islam, Muslims have responsibilities not only towards Allah but also towards other Muslims. Some of these responsibilities are related to worldly life while others are related to life after death. Interpersonal relations such as good manners and family ties, for example, belong to the first category, while performing certain rituals such as preparing the dead body and offering funeral prayers belong to the second category. The topic of this study is talqin, which is considered within the context of pre-death and post-death responsibilities. There are two types of talqin practices in Islam: pre-death and post-death. The pre-death talqin, which reminds the dying person of the belief in oneness of Allah, is firmly established through authentic hadith and is accepted as legitimate and advisable without any disagreement. The focus of this study is on the post-death talqin, which involves reminding the deceased of the principles of faith at the grave site. This study discusses both practices but places a greater emphasis on the post-death talqin. Different opinions and evidences for and against the subject are presented and an attempt is made to reach a conclusion.

Keywords: Talqin, Tawhid, Mustahab, Mubah, Supplication.

SUMMARY

The word talqin/suggestion, in Islamic jurisprudence refers to the act of reminding of something or instilling a belief, emotion, and thought in the sense of “reminding those who are about to die of kalimah al-tawhid and/or reminding the dead of the principles of the faith at the grave after burial. There is consensus among scholars regarding the act of reminding someone of the kalimah al-tawhid. The hadith of the Prophet, “Remind your dead (those who are about to die) to say ‘la ilaha illallah’” is the basis of the ruling on this issue. As per this hadith, it is considered mustahab to remind the dying person of tawhid belief. This should be done in a way that does not coerce the dying person, and it is enough to recite the kalimah al-tawhid in their presence. Thus, the objective of reminding the dying person of the kalimah al-tawhid is to provide the opportunity for them to recite it themselves, rather than dictating what they should say. As a result, one should not be insistent on the dying person repeating the kalimah al-tawhid more than once.

In terms of the the term “talqin” that refers to the act of reminding the deceased of the principles of faith at the graveside, two different practices are observed in this regard. In the first practice, a person stands among the mourners and loudly reminds the deceased of the principles of faith while they are still at the graveside; in the second practice, a person remains at the graveside after the mourners have left and reminds the deceased of the principles of faith without raising their voice. We need to say that there are different opinions about the ruling of this talqin. As a matter of fact, while some scholars found it appropriate to make the Talqin after the burial, others opposed it. Some other scholars were content to say that it was legitimate to do it; They did not make any recommendations to do it or leave it. Therefore, your views on the subject; It is possible to say that it follows the axis of mustahab-mubah-bid’ah.

When the subject was examined in depth, no evidence could be found that the Talqin after death was widely practiced in the period of the Companions. However, it is reported that some Companions and Tabi’un practiced it. In addition, it is unders-

tood that most of the sect scholars see this as legitimate. Although the narration that explicitly recommends Talqin is considered weak, the fact that the practice has been transferred from generation to generation, especially the narrations supporting it from the Companions and followers living in the Damascus region, prevented scholars from opposing this practice. In addition to this, considering the principle that weak hadiths can be evidence in acts deemed to be permissible, it is widely accepted that talqin is legitimate. It is understood that the triangulation point of the discussion is also related to the possibility of the dead's hearing in one aspect. When it is remembered that Ahl al-Sunnah scholars believe that the deceased can hear, especially after burial, it can be understood that talqin is also legitimate in this context. For this reason, in some sources, the legitimacy of talqin is attributed to the Ahl al-Sunnah and the opposing view to the Mu'tazilites.

For this reason, the approach that talqin, although legitimate, is not an indispensable part of religion, and therefore those who do it should be respected, and those who do not do it cannot be condemned, is a consistent approach in our opinion. In this context, we should also emphasise that it is not only wrong to regard talqin as an obligatory act of worship, but it is also extremely wrong to rely on this practice and spend one's life in a way that is contrary to Islam. Because as long as a person is alive, he is obliged to act in accordance with Allah's will. Being negligent in this matter and relying on the deeds of others stems from a wrong conception of Islam. Moreover, the talqin made to the dead is considered as a supplication. The inclusion of supplications in the talqin text is an indication of this. The one who will accept it is Allah the Almighty. For this reason, although we accept talqin as legitimate, we consider it important to emphasise that what really matters is what the person has done in his/her life. Talqin, on the other hand, has the nature of supplication in which people ask from Almighty Allah that those who are left behind can both find solace and be beneficial, just like the Qur'an and prayer recited to the dead.

GİRİŞ

İslâm dini, âhirete inanmayı iman esasları bağlamında ele almaktadır. Âhiret inancına yer veren diğer inanışlarda olduğu gibi İslâm dininde de hayatın bu dünya ile sınırlı olmadığı ve ölümün, adeta yeni bir hayata başlangıç olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeptir ki İslâm, bir taraftan bu dünyada erdemli hayat sürülmesi gerektiğini salık verirken diğer taraftan âhirete de hazırlık yapılması gerektiğini hatırlatmaktadır. İslâm'ın emir ve yasaklarında da dünya-âhiret dengesi açıkça görülmektedir.

İnsanın hem bu dünyasını hem de âhiretini dikkate alan İslâm dini, ölmek üzere olan veya ölmüş bulunan kimseler için geride kalanlara bazı görevler yüklemiştir. Ölünün yıkınip kefenlenmesi, cenaze namazının kılınip defnedilmesi gibi hususlar bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Zikri geçen bu vazifeler hususunda bir ihtilaf bulunmamakla birlikte ihtilafa konu olan veya kapsamı hakkında farklı kanaatlerin ileri sürüldüğü görevler de vardır. Çalışmamızın konusu olan telkin de bunlardan biridir. Nitekim telkinin gerek hükmü, gerek kapsamı, gerekse yapılışı hakkında farklı görüşler söz konusudur. Günümüzde de konunun -ölümden sonraki telkin bağlamında- tartışıldığı bilinmektedir. Telkini vazgeçilmez dinî bir görev şeklinde değerlendirenler bulunduğu gibi bunun dinî dayanağının söz konusu olmadığını ileri sürenler de mevcuttur. Konunun etraflıca ele alındığı güncel bir çalışma tespit edilemediğinden meselenin ele alınması faydalı olacaktır. Biz de bu çalışmamızda telkin kavramını ele alacak, ne anlama geldiğini ve çeşitlerini ortaya koyacak, hükmü hususundaki görüşlere ve delillerine yer verecek, daha sonra da konuyla ilgili değerlendirmemizi yapacağız.

1. Telkinin Mahiyeti

“Hatırlatmak, birine bir söz söylemek, kişinin anlamasını sağlamak, bir inancı, duygu ve düşüncüyü aşlamak” gibi anlamlara gelen telkin kavramı, fikhî anlamda ölüm öncesi ve sonrası telkin olmak üzere iki başlık altında incelenmek-

tedir.¹ Birincisi ölmek üzere olan kişiye yapılan telkindir. Bilindiği üzere İslâm dininde tevhid inancı esas olup ve her türlü şirk unsurundan uzak kalınması amaçlanmaktadır. Hayatının her alanı ve anında Müslümanın birinci önceliği bu inancı korumaktır. Bu sebeple kişinin ölüm esnasında da bu inancını korumasına önem verilmekte ve ölmek üzere olan Müslümanlara kelime-i tevhid telkin edilmektedir.² Bu şekilde kişi, sahip olduğu inancını son nefesinde de dil ile ikrar etmektedir. Kelime-i tevhidi hatırlatanlar da bu hususta ona yardımcı olmaktadır. İkincisi ise kabir başında yapılan telkindir. Ölümünden öncesi kadar olmasa da bu şekildeki telkin uygulaması da yaygındır. Nitekim bazı bölgelerde cenazenin defnedilmesinin ardından bir kişi kabrin başında yüksek sesle ölüye iman esaslarını hatırlatan bir metin okumaktadır. Farklı türleri bulunmakla birlikte kaynaklarda yer alan metinlerde genellikle kabirdeki sualin varlığına dikkat çekilir ve buna karşılık iman esasları kısaca zikredilir.³ Günümüzde genellikle Allah'a hamd edilip ölüme ve dünya hayatının geçiciliğine dair âyetler okunduktan sonra bu metin okunmaktadır. Bundan sonra ise ölü için dua edilerek bu uygulama tamamlanmaktadır. Bazı yörelerde herkesin mezar başında beklediği bir zaman diliminde telkin yapılırken, diğer bazı bölgelerde ise kalabalık ayrıldıktan sonra bu telkin yapılmaktadır. Şimdi sırasıyla yer verdiğimiz bu telkin çeşitlerini ve dinî hükmünü inceleyeceğiz.

1.1. Telkinin Çeşitleri ve Dinî Hükümü

1.1.1. Ölüm Öncesi Telkin

Yukarıda da temas edildiği üzere fıkıh metinlerinde iki tür telkinden söz edilmektedir. Ölüm öncesi telkin bunlardan birincisidir. Müslümanlar, vefat etmek üzere olan din kardeşlerine ölmeden önce kelime-i tevhidi telkin etmektedirler. Bununla Müslümanın, içinde bulunduğu imtihan dünyasından ayrılırken sahip olduğu tevhid inancını diliyle ikrar etmesini hedeflemektedirler. Bu telkinin yapılması bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.)

¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdillâh el-'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye* (Kahire: y.y., ts.), 1/82; Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 284; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru sâdir, 1414), 13/390; 'Osmân b. 'Alî b. Mehcen el-Bârî'î Faḥruddîn el-Ḥanefî ez-Zeylâ'î, *Tebyînü'l-ḥaḳâik şerhu Kenzi'd-deḳâik ve Ḥâşiyetü's-Şelebî* (Bulak - Kahire: el-Maṭba'atü'l-Kübâr'el-Emîriyye, 1313), 1/234; Hacı Mehmet Günay, "Telkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/404-406.

² Muḥammed b. Ferâmerz b. 'Alî Mollâ Ḥusrev, *Düreru'l-ḥukkâm şerhu Gureri'l-'ahkâm* (b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 1/160; Ebü Yahyâ Zekerıyyâ b. Muḥammed el-Enşârî, *Esne'l-meṭâlib fi şerhi Ravdi'd-tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/296; Ahmed b. Muḥammed b. İsmâil ed-Dükâtî et-Taḥtâvî, *Ḥâşiyetü'l-Ṭaḥtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh*, thk. Muḥammed 'Abdul'aziz el-Ḥâlîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 558-561.

³ Ebü Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/303-304.

tarafından tavsiye edildiği için meşruiyeti hususunda ihtilaf edilmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Ölülerinize (ölmek üzere olanlarınıza) “lâ ilâhe illallâh” demeyi telkin ediniz.*”⁴ buyurmuştur. Bu hadis, ölmek üzere olan kişilere kelime-i tevhidin telkin edilmesi gerektiğine gerekçe teşkil etmektedir. Ölmek üzere olan kişiye kelime-i tevhidin⁵ telkin edilmesi icmâ’ ile müstehap kabul edilmiştir.⁶ Ancak telkin yapılırken belirli hassasiyetlere riayet edilmesi istenmiştir. Bu bağlamda telkin verilen kişinin yanında kelime-i tevhid okunmakla yetinilmesi, ısrarcı olunmaması ve kişinin, bu sözleri söylemeye zorlanmaması gerektiği ifade edilmiştir. Nitekim âlimler, telkinin kişiye “böyle söyle” şeklinde yapılmayacağını, ısrar edilmeyeceğini, bilakis yanında kelime-i tevhid okunmakla iktifa edilmesi gerektiğini ve kendisine telkin yapılan kişiye bunu bir kere söyledikten sonra tekrarı için dahi ısrar edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁷ Zira telkinin amacı, ölmek üzere olan kişinin hayata veda ederken tevhid inancını hatırlamasına yardımcı olmaktır. Kişi bunu söylemeye zorlandığı takdirde o an içinde bulunduğu zor durum sebebiyle istenmeyen sonuçların ortaya çıkması muhtemeldir. Telkinde bulunanların gerekli hassasiyete sahip olmasının istenmesi zikri geçen bu durumun yaşanmaması gayesine matuftur.

Ölüm öncesi telkin yapılması, yukarıda yer verdiğimiz hadis-i şerifin gereğini yerine getirmek anlamına geldiği gibi bunun dışında pek çok fayda da içermektedir. Nitekim bu uygulama gerek ölmek üzere olan kişiye gerekse orada bulunan yakınlarına manevî güç vermeye vesile olmaktadır. Zira ölmek üzere olan kişi, hayatının son evresinde sahip olduğu inancını dile getirmek isteyebilir. Birinin hatırlatmada bulunması bu hususta ona kolaylık sağlayacaktır. Aynı şekilde geride bıraktıkları kişiler de onun bu haline şahit olmakla gönül huzuruna erişeceklerdir. Bütün bunlar telkinin faydaları bağlamında zikredilmeye değer hususlardır. Ancak burada hayatın son anlarından ziyade henüz sağlıklıyken rıza-i ilâhîye uygun yaşamının önemli olduğu da vurgulanmalıdır. Yapılacak telkine bel bağlayıp

⁴ Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsî'l-‘Arabî, 1374/1955), “Cenâiz”, 1-2.

⁵ Ölmek üzere olan kişiye zikri geçen hadise imtisalen yalnızca “lâ ilâhe illallâh” cümlesinin mi telkin edileceği ya da buna ilaveten “Muhammedün Resûlullâh” cümlesini de içine alan bir telkinde mi bulunulacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konu detay bir husus olup meselenin aslına müteallik olmadığından çalışmamızda bu ayrıntıya yer vermeden kullanılacak ifade yerine kelime-i tevhid kavramını kullanmakla iktifa ettik.

⁶ Ebü Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedrüddîn el-‘Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1420/2000), 3/176-178.

⁷ Nevevî, *el-Mecmu‘ şerḥu'l-Muhezzeb*, 5/115; Bedrüddîn el-‘Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*, 3/176-178; Heyet, *Fetâva'l-‘Âlemgiriyye/el-Fetâva'l-Hindiyye* (Bulak: Matba‘atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310), 1/157.

âhireti yok sayarcasına dinden uzak bir hayat yaşamının doğru olmadığı açıktır. Kaldı ki, kelime-i tevhidin/şehadetin mefhumuna inanmış bir kişiden, bunun doğal bir sonucu olarak Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etme gayreti içerisinde olması da beklenir. Bunun aksi ise, insanın inanç dünyası ile davranışları arasındaki kopukluğa işaret etmektedir. Bu bağlamda telkinin, hayat boyu sürdürülmeye çalışılan Müslümanca yaşamın son aşamasındaki bir vazife olarak görülmesi önem arz etmektedir. Mesele bu şekilde ele alındığında ölüm öncesi telkinin, tıpkı cenaze namazı gibi Müslümanın Müslümana karşı vazifelerinden biri olduğu anlaşılacaktır.

1.2. Ölüm Sonrası Telkin

Bilindiği üzere ölü kabre konulup defnedildikten sonra ona iman esaslarını hatırlatma ve dua etme şeklinde bir telkin uygulaması söz konusudur. Bu telkinin hükmü hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimi âlimler bunu müstehap kabul ederken bazıları ise dinî bir dayanağının bulunmadığını ifade etmişlerdir. İkinci görüş sahipleri de kendi aralarında ikiye ayrılmışlardır. Onlardan bir kısmı telkini bidat olarak değerlendirirken diğerleri ise bunun mübah olduğunu ifade etmişlerdir. Aşağıda bu görüşler etraflıca ele alınacaktır.

1.2.1. Mezheplerin Ölümünden Sonraki Telkinin Hükmü Hakkındaki Görüşleri

Ölüm sonrası telkin uygulaması hakkında mezhep âlimlerinin farklı görüşleri söz konusudur. Şimdi sırasıyla mezheplerin konuya ilişkin yaklaşımlarını ele alacağız.

1.2.1.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebinin konuya ilişkin yaklaşımını ele alırken mezhepte öne çıkan birden fazla görüşün bulunduğunu ifade etmemiz gerekir. Nitekim Hanefî kaynaklarında ölümünden sonraki telkinde ihtilaf bulunduğu ifade edildikten sonra bazıların bunu tavsiye ettiği bazıların karşı çıktığı, bazıların ise “ne emredilir ne de yasaklanır” şeklinde bir görüşe sahip oldukları nakledilmektedir.⁸ Bununla birlikte bazı kaynaklarda ölümünden sonra telkin yapılmaması görüşü zâhirü'r-rivâyeye dayandırılmakta,⁹ meşâyih ve imamların çoğunun definden sonraki telkini caiz görmediği aktarılmaktadır.¹⁰ Münâvî (ö. 1031/1622); Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), saîd olanın buna ihtiyacının olmayacağı, şakî olanın da bundan fayda göremeyeceği

⁸ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetü's-Şelebi*, 1/234.

⁹ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/157; Muhammed Emin b. 'Omer b. 'Abdil'aziz el-Hüseynî ed-Dımeşkî İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 2/191.

¹⁰ 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmâd Efendî 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur fî şerhi Mülteka'l-'ebhur* (b.y.: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/179.

gibi gerekçelerle telkine sıcak bakmadığını nakletmektedir.¹¹ Bazı Hanefî kaynaklarında ise, telkinin meşruiyeti Ehl-i sünnet ve'l-cemaate, aksi ise Mu'tezile'ye nisbet edilmektedir.¹² Bunun yanı sıra kimi âlimlerin, Müslümanların yaygın uygulamalarını gerekçe göstererek telkini güzel gördüğü,¹³ bazı âlimlerin de bir zararının bulunmaması hatta ölünün yapılan zikirle istinas/ünsiyet etmesi sebebiyle telkinin faydasının da söz konusu olabileceği görüşünde oldukları aktarılmıştır.¹⁴ Ayrıca Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) hocası Zahîrüddin el-Merğînânî'nin, vefat eden bazı âlimlere definden sonra telkinde bulunduğu ve kendisine de vefatından sonra telkinde bulunulmasını vasiyet ettiği nakledilmiştir.¹⁵ Aynî (ö. 855/1451) de Hulvânî'den (ö. 452/1060 [?]) “ne emredilir ne de yasaklanır” sözüne ve bazı âlimlerin, faydası olmadığı gibi zararının da bulunmaması sebebiyle telkini caiz gördüğüne yer vermektedir. Daha sonra ise Zahîrüddin el-Merğînânî'in yukarıda zikri geçen uygulama ve vasiyetini aktarmaktadır.¹⁶

Diğer bir Hanefî âlimi Tahtâvî (ö. 1231/1816) ise telkinin güzel olduğunu ve ölümden sonraki telkini tavsiye eden bir hadisin¹⁷ bulunduğunu, bu hadisin her ne kadar sened açısından zayıf olsa da Şamlıların öteden beri devam edegelen uygulamalarıyla desteklendiğini aktarmaktadır.¹⁸

¹¹ Zeynüddin Muhammed 'Abdürraûf b. Tâci'l-Ârifin el-Haddâdî el-Münâvî, *Feydü'l-kâdir fi şerhi'l-Câmi'i ş-şagîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356/1937), 5/281.

¹² Ebû Bekir b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî el-Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyira 'alâ Muhtaşari'l- Kudûri* (b.y.: el-Maţba'atu'l-Hayriyye, 1322), 1/102; Mollâ Husrev, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, 1160; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh*, 1/560-561; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 2/191.

¹³ 'Abdurrahmân Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/179; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh*, 1/560-561.

¹⁴ Bazı kaynaklarda telkinin meşru olduğu ifade edildikten sonra yapılmayacağı şeklindeki görüş ise temriz (قیل) sîgasıyla aktarılmakta ve bunun Mu'tezile'ye nisbet edildiği ifade edilmektedir. Sonrasında ise “Telkini ne emrederiz ne de ondan nehyederiz” şeklindeki bir diğer görüş de yine temriz (قیل) sîgasıyla nakledilmektedir. Bk. Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh*, 1/560-561. Bazı kaynaklarda ise âlimlerin çoğunun “Ölülerinize 'lâ ilâhe illallâh' demeyi telkin ediniz.” hadisindeki “Ölülerinize” ifadesini “Ölmek üzere olanlarınıza” şeklinde mecâza hamlettikleri halde definden sonraki telkini yasaklamamış olmalarının nedeni; bu telkinin yapılmasında bir zarar olmaması hatta ölünün, yapılan zikirle istinas etmesi sebebiyle telkinin fayda sağlayabileceğinin umulması şeklinde izah edilmiştir. Bk. İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 2/191.

¹⁵ Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetü'ş-Şelebî*, 1/234.

¹⁶ Bedrüddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 3/176-178.

¹⁷ Bu hususta Ebû Ümâme el-Bâhilî'den (ö. 86/705) gelen bir rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyette kişiye öldükten sonra kabri başında telkin verilmesinin tavsiye edildiği açıkça ifade edilmektedir. Hadisle ilgili değerlendirmelere ileride yer verilecektir.

¹⁸ Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh*, 1/616.

1.2.1.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinde öne çıkan görüşe göre definden sonra insanlar mezar başından ayrılmadan onların huzurunda yüksek sesle telkinde bulunmak bidat kabul edilse de insanlar ayrıldıktan sonra normal bir sesle ölüye bu esasların hatırlatılmasının meşru olduğu kabul edilmiştir.¹⁹ Hatta bazı kaynaklarda ölü kabre konulduktan sonra telkin vermenin müstehaplığı ifade edilmiştir.²⁰ Nitekim Ebû Bekir İbn Arabî (ö. 543/1148), ölü kabre konulduktan sonra telkin vermenin müstehap olduğunu, hem Medine ehlinin hem de salih ve hayırlı kimselerin amellerinin de bu şekilde cereyan ettiğini nakletmektedir.²¹ Buna bir diğer gerekçe olarak da ölümden sonraki telkini tavsiye eden hadise²² yer verilmiştir. Zikri geçen hadise yer veren bu âlimler her ne kadar hadisın zayıf olduğunu kabul etseler de bunun diğer rivâyetler ve Şâm ehlinin öteden beri devam edegelen uygulamasıyla desteklendiğini ifade etmişlerdir.²³ Yine onlar, bu telkinin definden bir müddet sonra yapılmasını tavsiye etmişlerdir. Nitekim İbnü'l-Hâcc (ö. 737/1336), insanlar mezardan ayrıldıktan sonra fazilet ve din ehli bazı kişilerin kabrin başına gelip telkin vermelerinin uygun olacağını zikretmiş, meleklerin o zaman suale başladıklarını da buna gerekçe olarak ileri sürmüştür. Hz. Peygamber'in (s.a.s.), defin tamamlandıktan sonra kabrin başında durup "*Kardeşiniz için istiğfar edin ve iman üzere sebat etmesini dileyin; çünkü o, şu anda sorguya çekilmektedir.*"²⁴ mealindeki hadisi de bir diğer delil olarak zikretmiştir. Ancak o, yukarıda da zikrettiğimiz üzere insanlar mezar başından ayrılmadan onların huzurunda yüksek sesle telkinde bulunmanın bidat olduğunu vurguladıktan sonra doğru olanın, insanlar ayrıldıktan sonra yüksek olmayan bir sesle ölüye bu esasların hatırlatılması olduğuna dikkat çekmiştir. Yine aktardığına göre hocası Ebû Hâmid b. Bekkâl, bir cenazeye gittiğinde definden sonra cenaze sahiplerine taziyede bulunur ve herkes gibi kabrin başından ayrılırdı. Arka taraflarda biraz bekleyip insanların ayrıldığını gördükten sonra kabrin başına gelip telkinde bulunurdu.²⁵ Bir diğer Mâlikî âlimi Hattâb (ö. 954/1547) da adı geçen âlimin uygulamasını nakletmekte ve bunu görüşlerine dayanak kılmaktadır.²⁶

¹⁹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed el-'Abderî el-Fâsî el-Mâlikî İbnü'l-Hâc, *el-Medḥal* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 3/264-265.

²⁰ Ebû Bekr Muḥammed b. 'Abdillâh b. Muḥammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik fî şerḥi Muvaṭṭâi Malik* (b.y.: y.y., 1428/2007), 3/520.

²¹ İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik fî şerḥi Muvaṭṭâi Malik*, 3/520.

²² Bu hususta Ebû Ümâme el-Bâhili'den rivâyet edilen hadise "Telkinin Meşruiyeti Hakkında İleri Sürülen Deliller" başlığı altında yer verilecektir.

²³ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed er-Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerḥi Muḥtaşari Ḥalîl* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 2/220.

²⁴ Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-'Arnâût (b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), "Cenâiz", 73.

²⁵ İbnü'l-Hâc, *el-Medḥal*, 3/264-265.

²⁶ Ru'aynî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerḥi Muḥtaşari Ḥalîl*, 2/220.

1.2.1.3. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî mezhebine göre ölümden sonraki telkin müstehap kabul edilmektedir. Nevevî (ö. 676/1277), telkinin müstehap olduğu görüşünü öne çıkarmakta, ölümden sonraki telkini tavsiye eden hadisi zayıf kabul etse de bunun, diğer rivâyetler ile Şam ehlinin kadim ameliyle desteklendiğini ve âlimlerin, fezâil ve terğîb ile terhîb hadislerinde müsamahalı olduklarını vurgulamaktadır. Ayrıca bu rivâyetin, “*Kardeşiniz için istiğfar edin ve iman üzere sebat etmesini dileyin...*”²⁷ hadisi ile Amr b. el-Âs’ın (ö. 43/664), vefat etmeden önce kabrinin başında bir süre beklenmesini vasiyet ettiği rivâyetle²⁸ desteklendiğini ifade etmektedir. Nevevî, telkinle ilgili hadisi destekleyen bu iki rivâyetin sahih olduğunu ve Şâm ehlinin de öteden beri bu uygulamaya devam ettiklerini zikretmektedir.²⁹

İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) da telkin ile ilgili rivayet edilen hadisin isnadının kuvvetli olmadığını kabul etmekle birlikte bunun diğer rivâyetler ve Şam ehlinin kadim ameliyle desteklendiğini ifade etmiştir.³⁰ İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) de fezâil türü ameller konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceğini ileri sürerek³¹ bu görüşü desteklemektedir. Remlî (ö. 957/1550) ise, definden sonra telkin vermenin sünnet olduğunu ifade etmektedir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber’in (s.a.s.), ölünün kabre konulduktan sonra mezarlıktan dönen insanların ayak takırtılarını iştittiğine yönelik hadisini zikretmektedir.³² Şâfiî mezhebinde genel kabul gören görüş bu şekilde olmakla birlikte bunun aksine kanaat serdedenler de bulunmaktadır. Nitekim önemli bir Şâfiî fakihi olan İzzeddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) telkin hakkında sahih bir rivayetinin bulunmadığını ileri sürerek bunu bidat olarak nitelendirmektedir.³³

1.2.1.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebinin ölümden sonraki telkin hakkında müsbet bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Kudâme (ö. 620/1223) telkin yapılmasında bir beis olmadığını söylemektedir.³⁴ Ayrıca o, bu hususta

²⁷ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 73.

²⁸ Müslim, “İmân”, 192. Konuyla ilgili rivâyet deliller bahsinde ele alınacaktır.

²⁹ Nevevî, *el-Mecmu’ şerhu’l-Muhezzeb*, 5/303-304.

³⁰ ‘Ebû ‘Amr Taqıyyüddîn ‘Osmân b. ‘Abdirrahmân İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ İbni’s-Salâh*, thk. Muvaffak ‘Abdullâh ‘Abdulkâdir (Medine; Beyrût: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem; ‘Âlemü’l-Kütüb, 1407/1986), 1/261.

³¹ Ebü’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Muḥammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ l-fikhiyyetü l-kübrâ* (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 2/31.

³² Aḥmed b. Ḥamza el-Enşârî Şihâbüddîn er-Remlî, *Fetâve’r-Remlî* (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 2/38.

³³ İzzeddîn b. Abdisselâm, *Kitâbü l-Fetâvâ* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1406), 96.

³⁴ Ebü Muḥammed Muvaffaküddîn ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Umdetu’l-hâzim fi’z-zevâ’id ‘alâ Muḥtaşari Ebi’l-Kâsim*, thk. Nureddîn Tâlib (b.y.: y.y., 1428/2007), 128.

mezhebinin büyüklerinden bir nakil bulamadığını belirtmekte, akabinde ise İmam Ahmed'e bu hususta soru sorulduğunu onun da "Şamlılar dışında hiç kimsenin bunu yaptığını görmedim. Ebû'l-Muğîre (ö. 212) vefat ettiğinde birisi gelip bunu (telkini) yaptı." dediğini aktarmaktadır.³⁵ İbn Kudâme, Ebû'l-Muğîre'nin bunu hocalarından da rivâyet ettiğini aktardıktan sonra bazı Hanbelî fakihlerin de telkini müstehap gördüklerini nakledip bu hükmü Ebû Ümâme el-Bâhilî'den gelen rivâyete dayandırdıklarını ifade etmektedir.³⁶ Hanbelî âlimlerinden Buhûti (ö. 1051/1641) ise, çoğunluğun definden sonraki telkini müstehap kabul ettiklerini nakletmektedir. O da gerekçe olarak zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte Ebû Ümâme'den gelen rivâyeti ileri sürmektedir. Devamında ise İmam Ahmed'den gelen yukarıdaki ifadeleri aktarmaktadır.³⁷

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise ölümden sonraki telkinin vacip olmadığını ve Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde şöhret de kazanmadığını vurguladıktan sonra konuyla ilgili hadisin sahih kabul edilmediğini, sahâbenin çoğunun da bu uygulamayı yapmadığını ancak bu uygulamanın Ebû Ümâme ve Vâsile b. Eska (ö. 85/704 [?])³⁸ gibi bazı sahâbilerden nakledildiğini belirtmektedir. Bu bilgileri aktardıktan sonra İmam Ahmed ve diğer bazı âlimlerin de bunda bir beis olmadığını ifade ettiklerini ve bunu emretmekle birlikte yapılmasına da ruhsat verdiklerini aktarmaktadır. O, bazı Hanbelîlerin telkini müstehap kabul ettiklerini, Mâlik'in bazı ashâbının ise bunu mekruh gördüklerini sözlerine ilave etmektedir. İbn Teymiyye, ölen kişinin kabirde hesaba çekileceğinin sabit olduğunu, diğer taraftan "*Kardeşiniz için istiğfar edin ve iman üzere sebat etmesini dileyin...*"³⁹ hadisi sebebiyle ona dua etmekle emrolunduğumuzu aktardıktan sonra telkinin faydalı olabileceğini söyleyenlerin de buna dayandığına dikkat çekmektedir. O, "*Siz beni onlardan daha iyi duyuyor değilsiniz.*"⁴⁰ hadisi ile ölünün kabre konulduktan sonra mezarlıktan dönen insanların ayak seslerini

³⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Mağdisî, *el-Muğnî*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmüşin et-Türkî - 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1417/1997), 2/377-378.

³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/377-378.

³⁷ Manşûr b. Yunus b. Şalâhiddîn b. Hasen el-Hanbelî el-Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/135-136.

³⁸ Bu iki sahâbî Şam'da en son vefât eden sahâbiler olarak bilinmektedirler. Hayatları hakkında geniş bilgi için bk. S. Kemal Sandıkçı, "Ebû Ümâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/251; Mehmet Görmez, "Vâsile b. Eska", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/550-551.

³⁹ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 73.

⁴⁰ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Cenâiz", 85; Müslim, "Cennet", 76-77.

işittiğine yönelik hadisi⁴¹ ve ölümlere selam verilmesinin emredilmesini⁴² de ölünün işitmesinin gerekçeleri olarak zikretmektedir. İbn Teymiyye bütün bu hususları zikrettikten sonra konu hakkındaki görüşleri istihbab, kerâhet ve ibaha şeklinde üçe ayırmakta ve ibaha görüşünün en mutedil görüş olduğunu vurgulamaktadır.⁴³

İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) de ölünün işitmesi bağlamında bu meseleye değinmekte ve her ne kadar konuyla ilgili zikredilen rivâyeti zayıf bulsa da Müslümanların inkâr etmeksizin öteden beri bu uygulamayı devam ettirmelerini ve kesintisiz ameli bununla amel etmek için yeterli görmektedir.⁴⁴

1.2.2. Çağdaş Âlim ve Fetva Kurullarının Meseleye Yaklaşımları

Ölümden sonraki telkinin hükmü meselesi günümüzde de tartışma konusudur. Gerek fetva kurulları gerekse çağdaş âlimlerin bu hususta farklı yaklaşımları söz konusudur. Bu bağlamda şu görüşlere yer vermemiz mümkündür: Dâru'l-iftâi'l-Mısriyye, definden sonraki telkini müstehap kabul etmektedir. Zikri geçen fetva dairesi tarafından yayınlanan uzunca bir metinde mesele etraflıca incelenmiş, lehte ve aleyhte pek çok delil serdedilmiş ve en sonunda bu telkinin müstehap olduğu kanatine varılmıştır. Mezkûr fetvada bazı âlimlerin bu telkini Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki farklardan biri olarak saydıklarına işaret edilmiştir. Yine konuyla ilgili vârid olan hadisin başka rivâyetlerle takviye edildiği, Tâbiünden bazılarının bunu destekleyen nakillerde buldukları ve bu hususta amelî bir icmâ' gerçekleştiği ifade edilmiştir. Bütün bunlar gerekçe gösterilerek zikri geçen hadisin senedinin kimi âlimlerce zayıf görülmesinin telkinin hükmüne zarar vermediği savunulmuştur.⁴⁵

Ülkemizde Din İşleri Yüksek Kurulu'nun yayınladığı *Fetvalar* adlı eserde de telkine temas edilmiştir. Bu eserde ölüm öncesi telkinin meşruyeti vurgulanıp nasıl yapılacağı izah edildikten sonra ölüm sonrası telkine geçilmiştir. Bu çerçevede zikri geçen telkini meşru gören ve görmeyenlerin

⁴¹ Müslim, "Cennet", 70-72.

⁴² Bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/185.

⁴³ Ebü'l-'Abbâs Taqiyyüddin Aḥmed b. 'Abdilḥalim b. Mecciddin 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ li'bni Teymiyye* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 3/24-25; *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muḥammed b. Kâsım (Medine: y.y., 1416/1995), 24/297.

⁴⁴ Ebü 'Abdillâh Şemsüddin Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zür'âî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Ḳayyim el-Cevziyye, *er-Rûḥ fi'l-kelâm 'alâ ervâhi'l-emvât ve'l-aḥyâ bi'd-delâil mine'l-Kitâb ve's-Sünne* (Beyrût: y.y., ts.), 13.

⁴⁵ Bk. <http://dar-alifta.org/Ar/ViewResearch.aspx?ID=94> (Erişim 15 Ekim 2018); <https://www.dar-alifta.org/home/viewfatwa?ID=17094> (Erişim 3 Kasım 2022).

bulunduğu ifade edilmiş ancak kesin bir tercihte bulunulmamıştır.⁴⁶ Ürdün fetva dairesinin sitesinde yer verilen görüşe göre ise definden sonraki telkin uygulamasını yapanlara da yapmayanlara da itiraz edilmemesi gerektiği kanaati paylaşılmıştır.⁴⁷

Suudi Arabistan’da Fetâva’l-İcneti’-d-dâime ise yukarıdaki görüşlerin aksine definden sonra yapılan telkini bidat olarak nitelendirmektedir.⁴⁸ Esasen bu görüşün selefi yaklaşıma sahip pek çok âlim tarafından savunulduğunu da zikretmemiz gerekir. Nitekim Elbânî (ö. 1999) de aynı kanaatte olup telkini bidat olarak değerlendirmektedir.⁴⁹ Binbâz (ö. 1999) da bu minvalde görüş belirtmiş ve konuyla ilgili bir suale verdiği cevapta mesele hakkındaki rivâyetin sahih olmadığını, ancak bu uygulamanın Şamli bazı kişilerden nakledildiğini aktardıktan sonra bunun bidat olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Yukarıdaki yaklaşımların dışında Yusuf el-Karadâvî (ö. 2022) ve Hayrettin Karaman gibi çağdaş ilim adamlarının da meseleye olumsuz yaklaşımları söz konusudur. Karadâvî konu hakkında sahih bir hadis bulunmadığına, bu hususta fiilî veya takrirî bir sünnetin de söz konusu olmadığına

⁴⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu’nun konuyla ilgili fetva metni şu şekildedir: “Telkin, ölmek üzere olan kişiye kelime-i tevhidi; definden sonra ise kabri başında ölüye iman esaslarını hatırlatmaya denir. Hz. Peygamber, “Ölmek üzere olanlara “la ilahe illallah” demeyi telkin ediniz.” (Müslim, “Cenaiz”, 1-2) buyurmuştur. Ölüm döşeğindeki kişilerin sağ tarafı üzerine çevrilerek yüzü kibleye gelecek şekilde yatırılması müstehaptır. Akli melekeleri yerinde olup konuşma yeteneğini kaybetmemiş kişiye kelime-i tevhid telkin edilir. Telkinin amacı hastanın hayata veda ederken tevhid inancını hatırlamasına yardımcı olmaktır. Telkin sırasında “kelime-i tevhid” ve “kelime-i şهادet” söylemekle yetinilmeli, kişi, söylemeye zorlanmamalıdır. Hz. Peygamber, ölmek üzere olan kişinin yanında Yasin Sûresini okumayı da teşvik etmiştir (Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 24). Ayrıca definden sonra kalabalık dağılınca, orada kalan bir kişinin kabrin başında yüksek sesle ve ölüye hitaben iman esaslarını hatırlatması şeklindeki telkin de bazı âlimlerce meşru görülmemekle birlikte, mükellef olduktan sonra vefat eden kimsenin kabrinin başında bunun yapılabileceğini söyleyen âlimler de vardır (İbnü’l-Hümmam, *Feth*, 2/105; *el-Fetava’l-Hindiyye*, 1/173). Bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İzmir: DİB Yayınları 2018), 218-219.

⁴⁷ İlgili fetva kurulu, konuyla ilgili bir kararı bulunmasa da bazı âlimlerin konu hakkındaki mütalaalarına fetva sitesinde yer vermektedir. Yukarıda yer verdiğimiz görüş de bu minvaldedir. Bk. <http://alifftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2226#.W4U-1c4zapp> (Erişim 3 Kasım 2022).

⁴⁸ Bk. <http://www.aliffta.net/Fatawa/DisplayFehqMoesar.aspx?Bookid=19&TOC=8> (Erişim 15 Ekim 2018).

⁴⁹ Nâsirüddin el-Elbânî, *Ahkkâmü’l-cenâ’iz ve bide’uhâ* (b.y.: el-Mektebü’l-İslâmî, 1986), 254.

⁵⁰ Bk. <https://binbaz.org.sa/fatwas/16402/%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%A%D9%84%D9%82%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%AA-%D8%A8%D8%B9%D8%AF%D8%AF%D9%81%D9%86%D9%87> (Erişim 21 Haziran 2022).

dikkat çekerken;⁵¹ Karaman ise buna ilaveten her bidatin bir sünneti ortadan kaldırdığını genel ilke olarak zikrettikten sonra bunun da bazı sünnetlerin ortadan kalkmasına sebep olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu uygulama, ölünün kabri başında bir süre bekleyip ona istiğfarda bulunma ve sebat etmesini dileme sünnetinin ihmaline sebep olmuştur. Kadim fukahanın buna bidat dememiş ve bundan menetmemiş olmasının sebebi ise ona göre telkin uygulamasının henüz bidat kavramına uygun hale gelmemiş olmasındandır. O, dinde aslı olmayan, dince gerekli bulunmayan bir uygulamanın, “dinde gerekli, olmazsa olmaz” diye kabul edilip uygulandığında bidat halini alacağını ve telkinin günümüzde bidat kavramına uygun hale geldiğini savunmaktadır.⁵² Ölümünden sonraki telkine olumsuz yaklaşan başka araştırmacılar da bulunmaktadır.⁵³

1.2.3. Telkinin Meşruiyeti Hakkında İleri Sürülen Deliller

Ölümünden sonra yapılan telkin hakkındaki farklı görüşleri zikrettikten sonra şimdi de konuya temel teşkil eden delillere yer vereceğiz. Zira telkinin meşruiyetini veya müstehap olduğunu savunanlar bu delillere dayanmaktadır. Telkini kabul etmeyenler de bu delilleri ya reddetmekte ya da farklı şekillerde yorumlamaktadırlar. Bu sebeple biz de öncelikle bu delilleri serdedecek, akabinde ise farklı bakış açılarını mukayeseli bir şekilde değerlendirmeye tabi tutup bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

Ölümünden sonraki telkine gerekçe olarak ileri sürülen deliller şunlardır:

1. Bir hadis-i şerifte “*Ölülerinize lâ ilâhe illallâh’ demeyi telkin ediniz.*”⁵⁴ buyurulmuştur. Telkinin meşruiyetini savunanlar, bu hadisteki “*ölüleriniz*” ifadesini hakiki anlamı üzere kabul etmektedirler. Hadis bu şekilde anlaşıldığında ise ölmüş kişiye telkin yapılabileceği ortaya çıkmaktadır.⁵⁵ Karşıt görüşte olanlar ise, hadisteki “*ölüleriniz*” ifadesinin, “*ölmek üzere olanlarınız*” anlamına geldiğini, dolayısıyla yapılması istenen telkinin ölümünden önceki telkin olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre bu hadis ölümünden önceki telkinle ilgilidir. Dolayısıyla konunun ölümünden sonraki telkinle bir ilgisi bulunmamaktadır. Nitekim Aynî, zikri geçen hadisteki “*ölüleriniz*” ifadesinin mecaz üzere anlaşılması gerektiğini vurgulamakta-

⁵¹ Bk. <https://www.al-qaradawi.net/node/2875> (Erişim 15 Ekim 2018).

⁵² Bk. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/oluye-degil-diriye-telkin-2047398> (Erişim: 21.06.2022) Ayrıca bk. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/mezar-ve-kurn-2045164> (Erişim: 21.06.2022); <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/biduatlar-sunnetleri-yok-eder-2010322> (Erişim: 21.06.2022).

⁵³ Ali Çolak, “Ölmek Üzere Olan Kişiyeye ve Mezardaki Ölüye Yapılan Telkin ile İlgili Rivayetler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/2 (01 Haziran 2004), 213-217.

⁵⁴ Müslim, “Cenâiz”, 1-2.

⁵⁵ İbn ‘Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, 2/191.

dır. Zira telkinden maksat, ölmek üzere olanın son sözünün kelime-i tevhid olmasıdır. Bu ise, telkine açık olan kişiye yapılabilir. Şayet hadiste geçen “ölüleriniz” ifadesi hakiki anlamı üzere ele alınırsa bu durum, telkin almaya kabil olmayana telkin yapılması anlamına gelir ki bu da telkinin amacıyla bağdaşmamaktadır.⁵⁶

2. Ebû Ümâme el-Bâhili’den gelen rivâyet, kişiye öldükten sonra kabri başında telkin verilmesinin tavsiye edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu rivâyette, ölen kimse için günümüzde meşhur olan şekliyle telkin verilmesi tavsiye edilmekte ve onun da telkin edilen bu sözleri duyacağı belirtilmektedir. Zikri geçen rivâyette yapılması istenen telkin şu şekildedir: “*Ey falan oğlu falan! Hayatta iken üzerinde olduğun, benimsediğin dinini/inancını hatırla ki: Allah’tan başka ilah yoktur ve Muhammed O’nun elçisidir. Unutma ki, sen Rab olarak Allah’ı, din olarak İslâm’ı, peygamber olarak Muhammed’i, imam olarak Kur’ân’ı, kible olarak Kâbe’yi ve kardeş olarak müminleri seçmiştin.*”⁵⁷ Bu rivâyetin sıhhati hakkında tartışmalar bulunmaktadır. Heysemî (ö. 807/1405), bu hadisin râvîlerinden bazı kimseleri bilmediğini ifade etmiştir.⁵⁸ Irâkî (ö. 806/1404) de bu hadisin zayıf olduğu kanaatindedir.⁵⁹ Telkine karşı çıkanlar hadisle ilgili bu değerlendirmeleri esas alarak uygulamanın temelsiz olduğunu ileri sürerken telkini savunanlar ise bu hadisi takviye etme cihetine gitmektedirler. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), bu hadis için “İsnâduhu sâlihun” ifadesini kullanmakta, ayrıca bunun başka rivâyetlerle desteklendiğini de sözlerine eklemektedir. Yine o, tabiînden bazı zatların, ölü defnedilip insanlar oradan ayrıldıktan sonra yukarıdakine benzer ifadelerle ölüye hitap edilmesinin güzel görüldüğünü naklettiklerini söylemektedir.⁶⁰ İbnü’l-Mülâkkîn (ö. 804/1401) zikri geçen hadisin isnadında bir beis görmediğini ifade etmektedir.⁶¹ Konuyu etraflıca ele alan Sehâvî (ö. 902/1497) ise Ne-

⁵⁶ Bedrüddîn el-‘Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, 3/176-178.

⁵⁷ Ebü’l-Ğâsım Müsnidü’-dünyâ Süleymân b. Aħmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mü’cemu’l-kebir*, thk. Ħamdî b. ‘Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 8/249-250.

⁵⁸ Ebü’l-Hasen Nürüddîn ‘Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid*, thk. Ħüsameddîn el-Ğudsî (Kahire: Mektebetü’l-Ğudsî, 1414/1994), 3/45.

⁵⁹ Ebü’l-Fağl ‘Abdürrahîm b. el-Huseyn b. ‘Abdirrahmân Zeynüddîn el-‘Irâkî, *Tahrîcü eħâdişî’l-İhyâ’/el-Muğni’ an Ħamli’l-esfâr* (Beyrût: Dâru İbn Ħazm, 1426/2005), 1875; Zikri geçen hadisin râvîleri hakkında değerlendirme için bk. Ali Çolak, “Ölmek Üzere Olan Kişiyeye ve Mezardaki Ölüye Yapılan Telkin ile İlgili Rivayetler”, 210-212.

⁶⁰ Ebü’l-Fağl Şihâbüddîn Aħmed b. ‘Alî b. Muħammed İbn Ħacer el-‘Askalânî, *et-TelĦîşu’l-ħabîr fi tahrîc eħâdişî’r-Râfi’i el-kebir* (b.y.: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1419/1989), 2/311.

⁶¹ Ebü Ħafş ‘Omer b. ‘Alî b. Aħmed el-Mısrî İbnü’l-MulaĦķķin, *el-Bedru’l-munîr fi tahrîcî’l-eħâdiş ve’l-âşâri’l-vâķi’a fi’ş-Şerhi’l-kebir*, thk. Muştâfâ Ebü’l-Gayt vd.

vevî, İbnü's'-Salâh, İbnü'l-Kayyim ve Irâkî gibi âlimlerin bu hadisi zayıf kabul ettiklerini, Ziyâüddin el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) ise bunu takviye eden bir rivâyete daha yer verdiğini, İbn Hacer'in de destekleyici rivâyetler sebebiyle bu hadisin kuvvet bulduğu kanaatinde olduğunu aktarmaktadır. Sehâvî, Ahmed b. Hanbel'in bu uygulamayı Şam ehline, İbn Arabî'nin bunu Medine ehline, diğer bazılarının ise bunu Kurtuba gibi başka yerlerin ameline nisbet ettiklerini de sözlerine eklemektedir.⁶²

Sihhatinde problem gördüğü halde telkini savunan bazı âlimler ise fezâil kabilinden olan hususlarda zayıf hadislerle de amel edilebileceği kabulünden hareketle söz konusu rivâyetin bu uygulama için delil olarak ileri sürülebileceğini ifade etmişlerdir.⁶³ Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505), telkin ile ilgili sahih ya da hasen hiç bir hadisin bulunmadığını, vârid olan tek hadisin ise muhaddislerin ittifakıyla zayıf kabul edildiğini ifade etmektedir. Ona göre İbnü's'-Salâh ve Nevevî gibi âlimlerin bunu müstehap kabul etmeleri ise fezâil türü ameller hususunda zayıf hadislerin dikkate alınabileceği kabulünden kaynaklanmaktadır.⁶⁴

3. Hz. Peygamber (s.a.s.) ölüyü defnettikten sonra kabrin yanında durup “*Kardeşiniz için istiğfar edin ve iman üzere sebat etmesini dileyin; çünkü o, şu anda sorguya çekilmektedir.*” buyurmuştur.⁶⁵ Buna göre defin-den sonra bir müddet kalıp ölüye dua ve istiğfarda bulunmak müstehaptır.⁶⁶ Buna ilaveten Amr b. el-Âs “*Beni kabrime defnettığınız zaman, bir deve kesip etini parçalayacak kadar bir süre mezarımın başında bekleyin ki, sizin varlığınızla yeni hayatıma alışma imkânı bulayım ve Rabbimin elçilerine vereceğim cevapları hazırlayayım.*” şeklinde bir vasiyette bulunmuştur.⁶⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) defininden sonra ölüye dua etme tavsiyesi, Amr b. el-Âs'ın ölünün kabir başındakilerle ünsiyet kazandığına işaret eden vasiyeti ve telkinin dua-zikir içerikli olduğu birlikte değerlendirildiğinde yapılmasının zararsız olduğu, hatta faydalı olabileceği bazı âlimlerce ileri sürülmüştür.⁶⁸ Ancak bu rivâyetlerin, telkine değil, yalnızca duanın yapılabileceğine delil olabileceği söylenebilir ki, telkin karşıtları bu yaklaşıma sahiptirler.

(Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425/2004), 5/334.

⁶² Ebü'l-Hayr Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed Şemsüddin es-Sehâvî, *el-Makâşidu'l-hasene fi beyâni keşîrin mine'l-eğâdişi'l-müştehirâ 'alâ'l-elsine*, thk. Muhammed 'Osmân el-Haşî (Beyrût: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 265.

⁶³ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyetü'l-kübrâ*, 2/31.

⁶⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddin 'Abdürrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 2/231-232.

⁶⁵ Ebü Dâvûd, “Cenâiz”, 73.

⁶⁶ Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*, 5/294.

⁶⁷ Müslim, “İmân”, 192.

⁶⁸ Tahtâvî, *Hâşiyetü'l-Tahtâvî 'alâ Merâkî'l-felâh*, 1/560-561.

4. Telkinin meşruiyetini savunanların gerekçe olarak ileri sürdükleri bir diğer delil de kabirdeki ölülerin dirileri işitebilmeleri meselesidir.⁶⁹ Ölülerin işitebileceğini savunanlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Bedir'de ölen Müşriklere hitap ettiğini “*Ölülere mi sesleniyorsunuz?*” sorusuna “*Siz beni onlardan daha iyi duyuyor değilsiniz. Ancak onlar cevap veremiyorlar.*”⁷⁰ şeklinde karşılık verdiğini delil olarak zikretmektedirler. İbn Teymiyye de yukarıdaki hadisi delil getirerek ölünün kabrindeyken hem işittiğini hem de kabir sualine cevap verme sadedinde konuştuğunu ifade etmekte ve bu hususu “*Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sabit bir sözle sağlamlaştıır; zalimleri ise saptırır. Ve Allah dilediğini yapar.*”⁷¹ âyetiyle ilişkilendirmektedir. Bunun yanında kabre konulduktan sonra ölünün mezarlıktan dönen insanların ayak seslerini işittiğine yönelik hadisi⁷² ve ölülere selam verilmesinin emredilmesini de ölünün işitmesinin gerekçeleri arasında sıralamaktadır.⁷³

Ölülerin dirileri duyamadıkları görüşünde olanlar ise “*Diriler ile ölüler de bir olmaz. Allah, dilediğine işittirir. Sen, kabirde bulunanlara işittirecek değilsin.*”⁷⁴; “*Şüphesiz sen ölülere duyuramazsın. Arkalarına dönüp kaçarlarken sağırlara da çağırıyor duyuramazsın.*”⁷⁵ âyetlerini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Onlar âyetlerdeki bu ifadeleri hakiki anlamı üzere ele almış, ölülerin sesleri işittikleri anlamına gelen rivâyetleri ise mecazî olarak anlamlandırmışlardır. Hz. Aişe'nin de bu görüşü destekleyen ifadelerde bulunduğu bilinmektedir.⁷⁶ Karşıt görüşte olanlar ise ölünün sesleri işittiğine dönük hadisin Hz. Aişe'nin dışındaki bazı sahabiler tarafından rivâyet edildiğini ve onun bu konudaki olumsuzluk ifade eden sözlerinin ise farklı şekillerde de anlaşılmaya müsait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca ölülerin işitmeyeceğine işaret eden âyetlerin kâfirlerin halinden bahsettiğine dikkat çekerek buradaki “ölüler” ifadesinin, “kalpleri ölmüş kimseler” anlamında mecazen kullanıldığını ifade etmişlerdir.⁷⁷

⁶⁹ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik ve Hâşiyetü's-Şiblî*, 1/234; *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1/560-562.

⁷⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 85; Müslim, “Cennet”, 76-77.

⁷¹ İbrâhîm 14/27

⁷² Müslim, “Cennet”, 70-72.

⁷³ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/24-25, 70; *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 4/273; 24/297.

⁷⁴ Fâtr 35/22.

⁷⁵ Neml 27/80.

⁷⁶ Bedrüddîn el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Şaḥîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 17/93-94; Ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şaḥîhi'l-Buhârî*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 7/304; Kemâluddîn Muḥammed b. 'Abdilvaḥîd b. 'Abdilḥamîd es-Sivâsî İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 2/104.

⁷⁷ Ebü Muḥammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muḥtelefî'l-hadîs* (b.y.: y.y., ts.), 228-230; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 7/303-304;

Yukarıdaki iki görüşü şu şekilde birleştirmek mümkündür. Ölünün duy-
ma melekesini kaybettiği muhakkaktır. Ancak Yüce Allah'ın ona işittirme-
si imkânsız değildir. Nitekim Kur'ân'da Yüce Allah'ın, işitmesi mümkün
olmayan varlıklara hitapta bulunduğunu ve konuştuğunu ifade eden âyet-
ler⁷⁸ mevcuttur.⁷⁹ Yukarıdaki hadislerin yanı sıra kabir ziyaretlerinde ölü-
lere selam verilmesi⁸⁰ vb. hususlar da Yüce Allah'ın, onlara kimi zaman
dilediği şeyleri işittireceği anlamına gelmektedir. “*Her kim dünyadayken
tanıdığı bir mümin kardeşinin kabrine gider ve ona selam verirse o da mut-
laka onu tanır ve selamına karşılık verir.*”⁸¹ hadisi de meselenin bu yönüne
işaret etmektedir.

1.2.4. Değerlendirme

Ölüm sonrası telkin hakkındaki görüşler incelendiğinde bu telkinin farz
ya da vacip olduğu yönünde bir kanaatin bulunmadığı, konu hakkındaki ih-
tilafın ise müstehap-mübah-bidat ekseninde cereyan ettiği ortaya çıkmak-
tadır. Bununla birlikte meselenin uhrevî boyutu sebebiyle âlimler öteden
beri bu uygulamaya şahit oldukları halde müdahalede bulunmamışlardır.⁸²

Aynî, *‘Umdetü’l-kâri*, 17/93-94.

⁷⁸ Bk. el-Ahzâb 33/72; Fussilet 41/11.

⁷⁹ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 3/234-235.

⁸⁰ Müslim, “Cenâiz”, 102.

⁸¹ Bu hususta “*Her kim dünyadayken tanıdığı bir mümin kardeşinin kabrine gider ve ona selam verirse o da mutlaka onu tanır ve selamına karşılık verir.*” vb. lafızlarla birden çok rivâyet mevcuttur. İbn Abdilber bunlardan İbn Abbâs’tan gelen yer verdiğimiz bu metni rivâyet etmektedir. İbnü’l-Harrât bu hadisin sahih olduğunu kabul etmektedir. Aynî de bunun sahih senedle rivâyet edildiğini aktarmaktadır. Konuyla ilgili Ebû Hüreyre ve diğer sahabilerden gelen ve aynı anlamı içeren rivâyetler ise senet açısından problemli görülmüştür. Nitekim Zebîdî, bu hadisin râvileri arasında Abdullah b. Sem‘ân isimli bir şahsın bulunduğunu ve rical kaynaklarında bu isimle iki kişinin tespit edildiğini, bunlardan birinin sika, diğerinin ise zayıf olduğunu aktarmaktadır. İbnü’l-Cevzî de Ebû Hüreyre’den gelen rivâyette Abdurrahman b. Zeyd isimli bir râvinin bulunduğunu ve bundan hadis alınamayacağını ifade etmektedir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 1/185; ‘Abdulhakq b. ‘Abdirrahman b. ‘Abdillâh b. el-Huseyn b. Sa‘îd İbrâhîm el-Ezdî el-Endelusî El-İşbîlî İbnü’l-Harrât, *el-Ahkâmu’s-şerî’yyetu’s-şuğrâ*, thk. Ummu Muḥammed binti Aḥmed el-Helis (Kahire; Cidde: Mektebetü’l-‘İlm; Mektebetü İbn Teymiyye, 1413/1993), 1/345; Bedrüddin el-Aynî, *‘Umdetü’l-kâri*, 8/69; Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tahrîcu eḥâdisi İhyâ’i ‘ulûmi’d-dîn* (Riyad: y.y., 1408/1987), 6/2611; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *el-‘İlelu’l-mutenâhiye fi’l-eḥâdisi’l-vâhiye*, thk. İrşâdu’l-Hakki’l-Eserî (Faysalabad: ‘Idâratü’l-‘Ulûmi’l-‘Eseriyye, 1401/1981), 2/429. Elbânî’nin yukarıda sahih olduğu ifade edilen İbn Abbâs rivâyetini, İbn Abdilber’in hocası ile ona rivâyette bulunan ravîyi bilmediğini gerekçe göstererek sahih kabul etmemesi ise (Bk. Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü’l-eḥâdisi’z-za’ife ve’l-mevzû’a ve eṣeruhe’s-seyyi’ü fi’l-ümme* (Riyad: Dârü’l-Meârif, 1992), 9/475.) makul bir gerekçesi olmaması vb. sebeplerle tenkide uğramıştır. Bk. Hasen b. Ali es-Sekkâf, *Mecmûu resâli’s-Sekkâf* (Beyrût: Dârü’l-İmâm er’Revvâs, 2007) 169-170.

⁸² Mesut Bayar, “İslam Fıkında Ölünün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (30 Haziran 2021), 289.

Konuyla ilgili görüşlerin her birinin kendine göre delilleri ve diğer görüşlere yönelik itirazları bulunmaktadır. Bunları özetleyecek olursak sunu söyleyebiliriz. Hanefî mezhebinde “zâhirü’r-rivâye”ye göre telkinin yapılmaması gerektiği nakledilmekle beraber bazı Hanefî âlimlerinin yapılmasını tavsiye ettiği, bazılarının ise bu şekildeki telkini mübah görüp yapılmasını tavsiye etmediği gibi terk edilmesini de emretmediği anlaşılmaktadır. Bazı Hanefîlerin ise cevaz görüşünü Ehl-i sünnet’e nisbet ettikleri görülmektedir.⁸³ Mâlikî mezhebine mensup âlimler ise meseleyi iki farklı uygulama bağlamında ele almışlardır. Onlara göre insanların mezar başında hazır bulunduğu esnada bu telkini yapmak bidat iken, kabir başındaki kalabalığın dağılmasından sonra salih bir kimsenin sesini yükseltmeden bu telkini vermesi müstehaptır.⁸⁴ Şâfiî mezhebinde ise definden sonra telkin yapılmasının müstehap olduğu görüşü öne çıkmaktadır.⁸⁵ Hanbelî mezhebine gelince; İmam Ahmed’den bu şekilde telkin yapılmasına dair herhangi bir nakil gelmediği, ancak onun, Şamlıların bu uygulamayı yaptıklarını naklettiği ve buna karşı çıkmadığı ifade edilmektedir. Bazı Hanbelî eserlerinde de bu şekildeki telkinde bir beis olmadığı ve çoğunluğun bunu müstehap gördüğü zikredilmektedir.⁸⁶ İbn Teymiyye ise, bazı sahâbîlerin bu şekilde telkin yapılmasını tavsiye ettiklerini naklettikten sonra İmam Ahmed’in de buna ruhsat verdiğini belirtmekte ve konuyla ilgili görüşler arasında en mutedil görüşün ibâha görüşü olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁷ İbnü’l-Kayyim de geçmişten devam edegelen kesintisiz uygulamayı bununla amel için yeterli görmektedir.⁸⁸

İzzeddîn b. Abdisselâm, Emîr es-San‘ânî (ö. 1182/1768), Nâsiruddîn el-Elbânî gibi bazı âlimler ise ölümden sonraki telkini bidat saymışlardır.⁸⁹ Yusuf el-Karadâvî ve Hayrettin Karaman gibi çağdaş bazı âlimlerin de telkine karşı olumsuz bir yaklaşıma sahip oldukları bilinmektedir. Fetva

⁸³ Zeyla‘î, *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik ve Hâşiyetü’s-Şelebî*, 1/234; el-Haddâdî, *el-Cevheretü’n-neyyira*, 1/102; Bedrüddîn el-‘Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, 3/176-177; Mollâ Husrev, *Düreru’l-hükkâm şerhu Ğureri’l-‘ahkâm*, 1/160; ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma‘u’l-‘enhur fî şerhi Mülteka’l-‘ebhur*, 1/179; Tahtâvî, *Hâşiyetü’l-Tahtâvî ‘alâ Merâkî’l-felâh*, 1/560-561; İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’d-Durri’l-muhtâr*, 2/191.

⁸⁴ İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, 3/264-265; Ru‘aynî, *Mevâhibü’l-celîl fî şerhi Muhtaşari Halîl*, 2/220.

⁸⁵ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-fikhiyyetü’l-kübrâ*, 2/31; Şihâbüddîn er-Remlî, *Fetâve’r-Remlî*, 2/38.

⁸⁶ İbn Kudâme el-Mağdisî, *el-Muğni*, 2/377-378; İbn Kudâme el-Mağdisî, *‘Umdetu’l-hâzim*, 128; Buhûtî, *Keşşafu’l-kinâ‘ ‘an metni’l-‘İknâ‘*, 135-136.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, 3/24-25.

⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, 13.

⁸⁹ İbn Abdisselâm, *Kitâbü’l-fetâvâ*, 96; Ebû İbrahim Muhammed b. İsmâil el-Kahlânî eş-Şan‘ânî, *Sübülü’s-selâm* (b.y.: y.y., 1419/1998-1420/2000), 1/ 501-502; Elbânî, *Ahkâmü’l-cenâ‘iz*, 254.

kurullarına bakıldığında ise bazılarının bu telkini müstehap, bazılarının mübah, bazılarının ise bidat olarak değerlendirdikleri ortaya çıkmaktadır.

Ölümden sonraki telkini bidat kabul edenler, bunu tavsiye eden sahih bir hadisin bulunmadığını gerekçe göstermişlerdir. Mübah olduğunu savunanlar ise, konuyla ilgili kuvvetli bir delilin bulunmadığını kabul etseler de bu telkini yapmanın bir zararının da söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Hatta bazı âlimlere göre kabrin başında yapılan dua ve zikrin ölüye ünsiyet kazandırdığı dikkate alındığında telkinin faydalı olabileceği de söylenebilir. Telkini müstehap kabul edenler ise diğer delillerin yanı sıra Ebû Ümâme'den nakledilen bir rivâyete dayanmışlardır. Diğer taraftan bu uygulamanın Şâm ehlinin ameliyle desteklendiğini de deliller arasında zikretmişlerdir. Konuyla ilgili atıfta bulunulan hadisin zayıf olduğu pek çok âlim tarafından söylene de fezâil türü işlerde zayıf hadisle amel edilebileceği görüşü öne çıkarılmıştır.⁹⁰ Bu görüşte olanlar ayrıca ölünün kabirdeyken dışarıdakileri iştebileceğini, dolayısıyla da telkinin faydalı olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kabir başında ölüye sebat için dua edilmesinin sahih hadislerle sabit olması ve Amr b. Âs'ın yukarıda zikrettiğimiz vasiyeti de bu hususu destekleyici olarak zikredilmiştir. Bazı çağdaş araştırmacılar ise yukarıdaki birtakım gerekçelere ilaveten ölünün istiğfar ve duadan mahrum bırakılmaması adına telkinin yerinde bir uygulama olduğunu, okunan metinde yer alan hatırlatma ve duaların kabrin başında bekleyen diri insanlara da fayda sağladığını ifade etmişlerdir.⁹¹

Konuyla ilgili ileri sürülen delilleri tek tek incelediğimizde şunları söyleyebiliriz. Bize göre, deliller bahsinde yer verilen “*Ölülerinize ‘lâ ilâhe illallâh’ demeyi telkin ediniz.*” mealindeki hadis, ölümden sonraki telkine delil olmaya elverişli değildir. Zira her şeyden önce bu hadiste telkine konu olan söz kelime-i tevhittir. Definden sonra yapılan telkinde ise daha farklı ifadeler yer almaktadır. Dolayısıyla bu hadisteki “ölüleriniz” ifadesinin, çoğunluğun da kabul ettiği üzere mecazi anlamda “ölmek üzere olanlarınız” şeklinde anlaşılması daha doğrudur. “*Kardeşiniz için istiğfar edin ve iman üzere sebat etmesini dileyin...*” mealindeki hadis ise ölüye dua ve istiğfarda bulunulabileceğine delil olsa da mevcut uygulamadaki telkini ispata yeterli değildir. Amr b. Âs'ın vasiyeti ve ölülerin dirileri işitmesini muhtevi deliller için de aynı durum geçerlidir. Çünkü zikri geçen vasiyet telkin verilmesini değil kabrin başında durulmasını içermektedir. Ölülerin

⁹⁰ Zayıf hadisle amel edilip edilmeyeceğine ilişkin değerlendirmeler için bk. Kadir Gürler, “Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (30 Aralık 2012), 6-28.

⁹¹ Memet Zeki Uyanık - İbrahim Sızgen, “Ölüye Yapılan Telkîn Uygulamasının Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi”, *1. Uluslararası İKSAD Sosyal Bilimler Kongresi, Kongre Tam Metin Kitabı* (Mardin: 2018), 345-346.

dirileri işittiğini varsaymak da telkin verilmesini anlamlı kılsa da gerekliliğine delâlet etmemektedir.

Kanaatimizce telkini ispat için ileri sürülen ve ölüm sonrası telkinle doğrudan ilişkili olan en önemli delil Ebû Ümâme el-Bâhili'nin rivâyet ettiği hadis ve bu doğrultuda oluşan kesintisiz ameldir. Günümüzdekine benzer bir telkin tavsiyesi içeren mezkûr hadis, her ne kadar sened itibarıyla tartışma konusu yapılmışsa da fezâil türü işlerde bununla amel edilebileceği belirtilmiştir. Hadiste yer verilen telkin uygulamasının Şam ehlinin ameliyle desteklenmesi de bu bağlamda zikredilmeye değer bir diğer husustur. Mezkûr hadis ile Şam ehlinin ameli arasında ilişki kurulması her ne kadar ilk bakışta çok anlamlı gözükme de mesele derinlemesine incelendiğinde bunun daha farklı değerlendirilmesi olanağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü hadisin râvisi olan Ebû Ümâme, Şam'da vefat eden en son sahâbî olarak bilinmektedir.⁹² Şamlıların amelinin de buna dayanıyor olması muhtemeldir. Şam'da yaşayan bazı tabiîn âlimlerinin telkinin meşruiyetine işaret eden sözleri de buna delâlet etmektedir. Nitekim Râşid b. Sa'd, Damre b. Habîb ve başkaları da insanlar kabrin başından ayrıldıktan sonra ölüye üç defa "*Ey falan lâilâhe illallâh de! Eşhedü ellâ ilâhe illallâh de! Rabbim Allah'tır de, dinim İslâm'dır de, peygamberim Muhammed'dir de*" denilmesinin güzel görüldüğünü nakletmişlerdir.⁹³ Bu iki ismi incelediğimizde ise bunların Şamlı tâbiîlerden oldukları önümüze çıkmaktadır.⁹⁴ Zikri geçen kişilerin yukarıdaki sözlerinin Ebû Ümâme rivâyetini takviye edici nitelikte görülmesi de⁹⁵ bu şekilde anlam kazanmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in, Şam'daki uygulamaya dikkat çekmesi ise telkinin, tabiînden sonraki nesilde de varlığını devam ettirdiği anlamına gelmektedir. Nitekim onun atıfta bulunduğu Ebû'l-Muğîre tebe-i tâbiînden bir zattır. Sikâ (güvenilir) bir hadîsi olup İmam Ahmed ve İmam Buhârî gibi âlimler kendisinden hadis rivâyetinde bulunmuşlardır.⁹⁶ Durum böyle olunca Şam'daki uygulamanın,

⁹² Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. 'Amr b. Gurâme el-'Umrevî (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 24/73.

⁹³ İbn Hacer el-'Askalânî, *et-Telhişu'l-ħabîr*, 2/311.

⁹⁴ Râşid b. Sa'd'ın Şamlı ve tabiînden güvenilir (sikâ) bir zat olduğu ifade edilmiştir. Bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. 'Abdillâh el-Kûfi el-'İclî, *es-Şikât*, thk. 'Abdul'âlim 'Abdul'azîm el-Bestevî (Medine: y.y., 1405/1985), 1/347; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 17/454. Damre b. Habîb de aynı şekilde hem Şamlıdır hem de tâbiînden güvenilir (sikâ) bir zattır. Bk. 'İclî, *es-Şikât*, 1/473.

⁹⁵ Ebû 'Abdillâh Ziyâüddîn Muħammed b. 'Abdülvâhid b. Ahmed Ziyâeddin el-Maħdisî, *es-Sünen ve'l-aħkâm 'ani'l-Muħtafâ 'aleyhi efđalu's-şalâti ve's-selâm*, thk. Ebû 'Abdillâh Huseyn b. 'Ukkâşe (b.y.: y.y., 1425/2004), 3/187.

⁹⁶ Tam adı Abdulkuddûs b. Haccâc el-Havlânî el-Hımsî'dir. Kendisi Şam'ın sikâ (güvenilir) râvilerinden olup bazı tabiîn zevattan rivâyette bulunmuştur. İmam Buhârî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler de kendisinden rivâyette bulunmuşlardır. Hicrî 212 yılında vefât etmiş olup namazını İmam Ahmed kıldırmasıdır. Bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muħammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-

mezkûr sahâbî, tabîîn ve tebei tâbîînden zatlar aracılığıyla yayıldığını söylememiz mümkün hale gelmektedir. Bu da Şam uygulamasının sonradan ortaya çıkmadığına işaret ettiğinden zikri geçen telkinin mesnetsiz olmadığını ortaya koymak açısından anlamlıdır.

SONUÇ

Telkin, ölüm öncesi ve ölüm sonrası olmak üzere iki kısım altında incelenmektedir. Ölüm öncesi telkin, ölmek üzere olan kişiye kelime-i tevhidi hatırlatmaktan ibarettir. Bunun meşru, hatta müstehap olduğu anlaşılmaktadır. Ölmek üzere olan kişiye kelime-i tevhidi hatırlatmak ölünün yanında bulunan Müslümanların görevidir. Ancak bu görev yerine getirilirken doğru bir üslubun benimsenmesi en az telkin kadar önemlidir. Bu bağlamda ölmek üzere olan kişiye “kelime-i tevhidi söyle” şeklinde telkinde bulunulmamalı, aksine rahatsız edici olmayan bir ses tonuyla onun duyacağı şekilde kelime-i tevhid okunmalıdır. Bu yapılırken de kişinin ruh hali dikkate alınmalı ve rahat olduğu bir anı seçilerek o anda bu hatırlatma yapılmalıdır. Yine ölüm döşeğindeki kişi bir defa bunu söyledikten sonra tekrara zorlanmamalı ve bununla iktifa edilmelidir.

Ölüm sonrası telkine gelince; konu hakkında lehte ve aleyhte ileri sürülen deliller incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır. Ölüm sonrası telkin, yapılması zorunlu bir dinî vecibe değildir. Bu sebeple zikri geçen uygulama yapılmadığında bir eksikliğin söz konusu olacağı anlayışı isabetli görülmektedir. Eğer böyle olsaydı sahâbeden pek çoğunun bunu uygulaması ve sonraki nesillere aktarmış olması gerekirdi. Diğer taraftan sahâbe döneminde yaygın bir uygulamanın bulunmaması telkinin mekruh veya bidat olarak değerlendirilmesini de gerektirmemektedir. Zira hakkında kuvvetli olmasa da bir hadisin bulunması, tâbîînden bazı zatların bunu destekleyici rivâyetleri, Ahmed b. Hanbel gibi titiz bir hadisçinin buna karşı çıkmak yerine Şamlıların bunu uyguladığına temas etmekle yetinmesi, Şam bölgesinde mevcut olan bu uygulamanın bölgede yaşayan sahâbî ve tâbîîne dayanması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu da zikri geçen telkinin mesnetsiz olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu hususta en isabetli görüşün, telkin uygulamasının zorunlu bir amel olmadığını ifade etmek, bahsi geçen delillere dayanarak bunu uygulayanlara müsamaha göstermek, bu delilleri yeterli görmediği için bununla amel etmeyenleri de kınamaktan kaçınmak olduğu düşünülmektedir. Öte yandan telkinle beraber ölüye dua edilmesi ve bazı yörelerde uygulandığı üzere orada bulunanların da hem

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-'alâm*, thk. Beşşâr 'Avâd Ma'rûf (Riyad: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 5/381. Ayrıca bk. Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Mervezî İshâk el-Kevsec, *Mesâilu'l-'İmâm Ahmed ve İshâk b. Râhûye* (Medine: 'İmâdetü'l-Bahşi'l-'İlmî, 1425/2002), 1/76, 185-186; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1393/1973), 8/419.

duaya iştirak ederek ölüye bir Fâtiha okuması hem de telkin lafızlarını işi-terek kabir سوالini hatırlaması gibi yönleri de gözden ırak tutulmamalıdır. Hatta bu bağlamda telkinin akabinde, hatırlatılan iman esasları ve yapılan duaların Türkçesinin de ilave edilerek oradaki insanların dikkatinin çekilmesine vesile kılınması kanaatimizce daha faydalı olacaktır.

Diğer taraftan imtihan dünyasından başarılı bir şekilde çıkmak için telkinin belirleyici olmadığı da bilinmelidir. Zira tıpkı ölüye yapılan dualarda olduğu gibi telkinin fayda vermesi de yine Allah'tan niyaz edilmektedir. Bunun ölüye ne tür bir fayda sağlayacağına bilgisi ise Yüce Allah katındadır. Dolayısıyla henüz berhayat olan kişilerin son anlarında veya ölüm sonrasında verilen telkinin yeterli olacağı zehabına kapılarak inanç ve ibadetten uzak bir yaşantı sürmekten sakınmaları gerektiği hatırlatılmalıdır. Bu bağlamda Müslüman için hayatı boyunca sahip olduğu iman ve işlediği salih amellerin önemli olduğu vurgulanmalı ve kişinin, son nefesindeki hallerinde de genellikle bu inanç ve yaşantının etkili olacağı unutulmamalıdır.

Ayrıca definden sonraki telkin uygulamasının, ölmeden önce yapılan telkin sünneti ile kabrin başında bir müddet kalıp ölüye istiğfarda bulunma sünnetini ihmale sebep olmamasına özen gösterilmelidir.

KAYNAKÇA

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *'Umdetü'l-kârî şerḥu Şahîhi'l-Buḥârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Bayar, Mesut. "İslâm Fıkında Ölünün Yaşayanlar Üzerindeki Hakları". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (30 Haziran 2021), 267-299. <https://doi.org/10.18498/amailad.895211>

Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavḳî'n-Ne-cât, 1422.

Buhûtî, Manşûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Ḥâsen el-Ḥanbelî. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Çolak, Dr Ali. "Ölmek Üzere Olan Kişiyeye ve Mezarındaki Ölüye Yapılan Telkin ile İlgili Rivayetler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 4/2 (01 Haziran 2004), 201. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/4167/54613>.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-'Arnâût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Hilâl el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Ḥâsen b. 'Abdillâh. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Kahire: y.y., ts.

Elbânî, Nâsırüddin. *Ahkâmü'l-cenâ'iz ve bide'uhâ*. el-Mektebü'l-İslâmî, 1986.

Elbânî, Nâsırüddin. *Silsiletü'l-eĥâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eġeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dârü'l-Meârif, 1992.

Görmez, Mehmet. "Vâsile b. Eska". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Günay, Hacı Mehmet. "Telkin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (30 Aralık 2012), 5-28. <https://doi.org/10.14395/jdiv3>.

Haddâdî, Ebûbekir b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Ĥanefî. *el-Cevheretu'n-neyyira'alâ Muĥtaşari'l-Ķudûri*. 2 Cilt. b.y.: el-Maĥba'atu'l-Ĥayriyye, 1322.

Heysemî, Ebü'l-Ĥasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Ĥusâmeddîn el-Ķudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ķudsî, 1414/1994.

İbn Abdilber, Ebü Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammed Ata. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *Kitâbü'l-Fetâvâ*. Beyrût: Dârü'l-Marife, 1406.

İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdil'azîz el-Ĥuseynî ed-Dimeşķî. *Reddu'l-muĥtâr'alâ'd-Durri'l-muĥtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.

İbn 'Asâkir, Ebü'l-Ķâsım 'Alî b. el-Ĥasen. *Târîĥu Dimeşķ*. thk. 'Amr b. Gurâme el-'Umrevî. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Ĥacer el-Heytemî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Aĥmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-fikĥiyyetü'l-küb râ*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

İbn Ĥacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muhammed. *et-Telĥîşu'l-habîr fi tahric eĥâdîsi'r-Râfi'î el-kebir*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1989.

İbn Ĥacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aĥmed b. 'Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerĥu Şaĥîĥi'l-Buĥârî*. thk. Muĥibuddîn el-Ĥaĥîb. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959.

İbn Ĥibbân, Ebü Ĥâtim Muhammed b. Ĥibbân el-Büstî. *es-Şikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifi'l-'Oşmâniyye, 1393/1973.

İbn Kaysım el-Cevziyye, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür‘aî ed-Dımaşkî el-Ḥanbelî. *er-Rûḥ fi’l-keḷâm ‘alâ er-vâhi’l-emvât ve’l-aḥyâ bi’d-delâil mine’l-Kitâb ve’s-Sunne*. Beyrût: y.y., ts.

İbn Kudâme el-Maḳdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn ‘Abdullâh b. Aḫmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ‘îlî. *el-Muğnî*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî - ‘Abdulfettâḫ Muḥammed el-Ḥulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemlî-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.

İbn Kudâme el-Maḳdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn ‘Abdullâh b. Aḫmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ‘îlî. *‘Umdetu’l-hâzım fi’z-zevâ‘id ‘alâ Muḫtaşari Ebi’l-Ḳâsım*. thk. Nureddîn Ṭalib. b.y.: y.y., 1428/2007.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Müslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî. *Te’vîlu muḫtelifi’l-ḥadîs*. b.y.: y.y., 2. Basım, ts.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru sâdır, 1414.

İbn Teymiyye, Ebû’l-‘Abbâs Taḳıyyüddîn Aḫmed b. ‘Abdilḫalîm b. Mecdidîdîn ‘Abdisselâm el-Ḥarrânî. *el-Fetâva’l-kübrâ li’bni Teymiyye*. 6 Cilt. b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1408/1987.

İbn Teymiyye, Ebû’l-‘Abbâs Taḳıyyüddîn Aḫmed b. ‘Abdilḫalîm b. Mecdidîdîn ‘Abdisselâm el-Ḥarrânî. *Mecmû‘u’l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muḥammed b. Ḳâsım. Medine: y.y., 1416/1995.

İbnü’l-‘Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. ‘Abdillâh b. Muḥammed el-Meâfirî. *el-Mesâlik fi şerḫi Muvattâi Malik*. b.y.: y.y., 1428/2007.

İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *el-‘İlelu’l-mutenâhiye fi’l-eḫâdişi’l-vâhiye*. thk. İrşâdu’l-Ḥaḳḳi’l-Eşerî. 2 Cilt. Faysalabad: ‘İdâretü’l-‘Ulûmi’l-‘Eşeriyye, 1401/1981.

İbnü’l-Ḥâcc, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed el-‘Abderî el-Fâsî el-Mâlikî. *el-Medḫal*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, ts.

İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muḥammed b. ‘Abdulvaḫid b. ‘Abdilḫamîd b. es-Sîvâsî. *Fethu’l-ḳadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dârü’l-Fıkr, 1389/1970.

İbnü’l-Ḥarrât, ‘Abdulḫaḳḳ b. ‘Abdirrahman b. ‘Abdillâh b. el-Ḥuseyn b. Sa’îd İbrâḫîm el-Ezdî el-Endelusî El-İşbilî. *el-Aḫḳâmu’s-şer’îyyetu’s-şuğrâ*. thk. Ummu Muḥammed binti Aḫmed el-Helîs. 2 Cilt. Kahire: Cidde: Mektebetü’l-‘İlm; Mektebetü İbn Teymiyye, 1413/1993.

İbnü'l-Mulakkın, Ebû Hafş Ömer b. 'Alî b. Aḥmed el-Mısrî. *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-eḥâdîs ve'l-âsâri'l-vâkı'a fî's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Muştafâ Ebû'l-Ġayṭ vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1425/2004.

İbnü's-Şalâh, 'Ebû 'Amr Taḳıyyüddîn 'Osmân b. 'Abdurrahmân. *Fetâvâ İbni's-Şalâh*. thk. Muvaffaḳ 'Abdullâh 'Abdulḳâdir. Medine: Beyrût: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem; 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.

'İclî, Ebü'l-Ḥasan Aḥmed b. 'Abdullâh el-Kûfî. *eş-Şikât*. thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî. Medine: y.y., 1405/1985.

İşhâk el-Kevsec, Ebû Ya'ḳûb İşhâk b. Manşûr b. Behrâm el-Mervezî. *Mesâilu'l-'İmâm Aḥmed ve İşhâk b. Râhûye*. 9 Cilt. Medine: 'İmâdetü'l-Baḥşi'l-'İlmî, 1425/2002.

Memet Zeki Uyanık - İbrahim Sizgen. "Ölüye Yapılan Telkîn Uygulamasının Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi". *1. Uluslararası İK-SAD Sosyal Bilimler Kongresi, Kongre Tam Metin Kitabı*. Mardin: 2018.

Mollâ Ḥusrev, Muḥammed b. Ferâmerz b. 'Alî. *Dureru'l-ḥukkâm şerḫu Gureri'l-'aḥkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dârü 'İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabıyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbüri. *Şaḫîhu Muslim*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 1374/1955.

Münâvî, Zeynüddîn Muḥammed 'Abdürraûf b. Tâci'l-'Ârifin el-Ḥaddâdî. *Feyḍu'l-ḳadîr fî şerḫi'l-Câmi'i's-şagîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356/1937.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muḫyiddîn Yaḫyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerḫu'l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.

Ru'aynî, Ebû 'Abdillah Muḥammed b. Muḥammed. *Mevâhibü'l-celil fî şerḫi Muḫtaşari Ḥalîl*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.

Sandıkçı, S. Kemal. "Ebû Ümâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/251. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Şan'ânî, Ebû İbrahîm Muḥammed b. İsmail el-Kaḫlânî. *Sübülü's-selâm*. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1419/1998-1420/2000.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1424/2004.

Şemsuddîn es-Seḫâvî, Ebü'l-Ḥayr Muḥammed b. 'Abdirrahmân b. Muḥammed. *el-Maḳâşidu'l-ḥasene fî beyâni keşîrin mine'l-eḥâdîsi'l-muştehire 'alâ'l-elsine*. thk. Muḥammed 'Osmân el-Ḥaşṭ. Beyrût: y.y., 1405/1985.

Şeyḫîzâde, 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Suleymân Dâmâd Efendî. *Mecma'u'l-'enḫur fî şerḫi Mülteḳa'l-'ebḫur*. 2 Cilt. b.y.: Dârü İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, ts.

Şihâbüddîn er-Remlî, Aḥmed b. Ḥamza el-Enşârî. *Fetâve'r-Remlî*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Ey-yûb. *el-Mu'cemu'l-kebir - et-Ṭaberânî*. thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selîfî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Ṭahtâvî, Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Ḥâşiyetu't-Taḥtâvî 'alâ Merâkî'l-felâḥ*. thk. Muḥammed 'Abdul'azîz el-Ḥâlîdî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezâk. *Tahrîcu eḥâdîsi İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. 7 Cilt. Riyad: y.y., 1408/1987.

Zehebî, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Oṣmân. *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-'alâm*. thk. Beşşâr 'Avâd Ma'rûf. 15 Cilt. Riyad: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zekeriyâ el-Enşârî, Ebü Yaḫyâ Zekeriyâ b. Muḥammed. *'Es-ne'l-meṭâlib fi şerḫi Ravḍi'd-Tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Zeyla'î, 'Oṣmân b. 'Alî b. Meḫcen el-Bârî'î Faḫruddîn el-Ḥaneffî. *Tebyînü'l-ḥakâik şerḫu Kenzi'd-dakâik ve Ḥâşiyetü's-Şelebî*. Bulak: Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313.

Zeynüddîn el-'Irâkî, Ebü'l-Faḍl 'Abdürrahîm b. el-Ḥüseyn b. 'Abdirrahmân. *Tahrîcu eḥâdîsi'l-İhyâ'el-Muğni'an ḥamli'l-esfâr*. Beyrût: y.y., 1426/2005.

Ziyâeddîn el-Maḫdisî, Ebü 'Abdillâh Ziyâüddîn Muḥammed b. 'Abdilvâhid b. Aḥmed. *es-Sünen ve'l-aḥkâm 'ani'l-Muştafâ 'aleyhi eḫḍalu's-şalâti ve's-selâm*. thk. Ebü 'Abdullâh Ḥüseyn b. 'Ukkâşe. 6 Cilt. b.y.: y.y., 1425/2004.

Bin bâz, Abdülazîz. Erişim 21 Haziran 2022. <https://binbaz.org.sa/fatwas/16402/%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%AA%D9%84%D9%82%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A-%D8%AA-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%AF%D9%81%D9%86%D9%87>

“Dâiratü'l-iftâi'l-âm el-Ürdüniyye”. Erişim 15 Ekim 2018. <http://alif-taa.jo/Question.aspx?QuestionId=2226#.W4U-1c4zapp>

“Dârü'l-iftâi'l-Misriyye”. Erişim 15 Ekim 2018. <http://dar-alifta.org/eg/Ar/ViewResearch.aspx?ID=94>

“el-Karadâvî”. Erişim 15 Ekim 2018. <https://www.al-qaradawi.net/node/2875>

Fetâva'l-Âlemgiriyye/el-Fetâva'l-Hindiyye. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 2. Basım, 1310. Fetâva'l-lecneti'd-dâime. “el-İftâ”. Erişim 15 Ekim 2018. <http://www.alifta.net/Fatawa/DisplayFeqhMoesar.aspx?Bookid=19&TOC=8>

ÜÇ KAFFÂL VE ŞÂFÎÎ MEZHEBİNE KATKILARI

THREE QAFFÂLS AND THEIR CONTRIBUTIONS TO SHAFÎÎ MADHAB

Geliş Tarihi: 18.11.2022 Kabul Tarihi: 18.12.2023

✉ İHSAN AKAY

DOÇ. DR.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-9612-8540

ihsanakay-21@hotmail.com

ÖZ

Abbâsî Devleti ile Büyük Selçuklular ve onlara bağlı hanedanlıklar döneminde İslâm kültür ve medeniyetinde derin izler bırakan önemli hadiseler gerçekleşmiştir. İlmî faaliyetlerin altın çağını yaşadığı bu dönemlerde özellikle fikhî hareketlilik güçlü bir ivme kazanmıştır. Şâfiî mezhebi özelinde temelde aynı olmakla birlikte fakihlerin istidlâl, istinbât, tahrîc ve tercihlerinin farklı olmasından ötürü tarikatu'l-İrâkiyyîn ve tarikatu'l-Horasâniyyîn şeklinde iki ekol zuhur etmiştir. Bu ekoller, hicrî IV. ve V. asırlarda nakil/istikrar dönemine tevafuk etmiştir. Her bir ekolün önemli temsilcileri olarak Muhammed b. Ali (ö. 365/976), Abdullah b. Ahmed (ö. 417/1026) ve Muhammed b. Ahmed (ö. 507/1114) isimli üç "Kaffâl" dikkat çekmiştir. Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde Şâfilîğin ikinci büyük mezhep konumuna gelmesinde büyük pay sahibi olan bu fakihlerin, "Ebû Bekr" ve kilitçi anlamına gelen "el-Kaffâl" gibi aynı künye ve nisbelerle anılmaları karışıklığa sebebiyet vermiştir. Binaenaleyh mevcut duruma dikkat çekmek ve konuya katkı sağlamak amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Sonuç olarak üç Kaffâl'in Şâfiî mezhebinin istikrar ve gelişiminde çok önemli katkılar sundukları anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Şâfiî Mezhebi, Ebû Bekr, Kaffâl, Mervezi, Fârikî.

ABSTRACT

During Abbasid State and Great Seljukian State and dynasties connected to them, important events, leaving profound traces in Islamic culture and civilization, happened. In these periods when scholarly activities lived their golden age, especially jurisprudential dynamism gained a powerful momentum. Particularly in the Şâfiî madhhab, two schools as Tarîqat al-İrâqiyyîn and Tarîqat al-Khorassaniyyîn appeared due to the faqihs' different deductions (istidlâl), revealing the meanings (istinbat), inferences (tahrîj) and preferences although they were the same fundamentally. These schools coincided with the period of transmission/stability in the fourth and fifth centuries after the hijrah. The three "Qaffâls" called Muhammad b. Ali, Abdullah b. Ahmad and Muhammad b. Ahmad stood out as important representatives of each school. The fact that these jurists, who played a major role in the rise of Şâfiî İsm to the position of the second largest sect in the regions dominated by the Hanafî madhhab, were referred to by the same titles and epithets such as "Abû Bakr" and "al-Kaffâl", which means "lock-keeper", caused confusion. Therefore, this study was carried out in order to draw attention to the current situation and to contribute to the subject. As a result, it was understood that the three Qaffâls had significant contributions to the stability and development of Şâfiî madhhab. development of Şâfiî madhhab.

Keywords: Islamic Law, Şâfiî Madhhab, Abû Bakr, Qaffâl, Marwazî, Fâriqî.

SUMMARY

The Abbasid Empire and the Great Seljuks experienced important events that left deep traces in Islamic culture and civilization. From the third and fourth centuries Hijri, various dynasties were established under the patronage of the two states in different regions with a very strategic and geopolitical position. The most important of these were the Sāmānids and Ghaznavids in Transoxania and Khorasan, and the Marwānids in Mayyāfāriqin/Silwan. During these periods, in addition to some negative developments affecting all areas of social life such as political, religious and madhhab related affairs, there were also positive developments especially in the field of science and culture. Important educational institutions such as the Nizamiyya Madrasah were established with the aim of defending the Ahl al-Sunnah creed and training officials for the state, and a great step was taken towards the institutionalization of centers of scholarly activities. As a result, during the fourth and fifth centuries of the hijrah when scholarly activities gained a momentum, the scholarly activities such as education, compilation, narration and fatwa that provided a different dynamism for fiqh had a systematic structure. The fundamental aspects of education such as centres of scholarly activities, professors, students and works were brought together. Especially in Shāfi‘ī madhhab, two schools as *Tarīqat al-İrāqiyīn* and *Tarīqat al-Khorassaniyyīn* appeared due to the activities of faqihis such as different deductions (*istidlal*), oppositions (*muhalafat*), inferences (*tahrij*) and preferences in the fourth and fifth centuries hijri expressed as intellect/ stability period specific to the Shāfi‘ī madhhab. Prominent personalities emerged as the representatives of these schools in question, with this respect, three “Qaffāls” with the names of Abū Bakr Muhammad b. Ali (d. 365/976), Abū Bakr Abdullah b. Ahmad (d. 417/1026) and Abū Bakr Muhammed b. Ahmed (d. 507/1114) famed for the Shāfi‘ī madhhab came to forefront. The three Qaffāls, who took lessons from the competent hodjas of the period, made great efforts for the correct understanding and interpretation of Islam. These personalities as prominent representative of İrāqiyīn and Khorassaniyyīn who carried out jurisprudential activities being tied to methods and rules of Imam Shāfi‘ī (d. 204/820), had great contributions to their madhhabs. The favorable acceptance of their scholarly competence by their rulers played a major role in bringing Shāfi‘ism to the position of the second largest sect in regions where the

Hanafi sect was dominant. The three Qaffāls are of Middle Asia and Turkish origin and belong to Shāfi'ī madhhab. However, although they were born in different places such as Shāsh, Marwa, and al-Mayyāfāriqin/Silwan, all three of them were known by the name "Abū Bakr" and the nickname "al-Qaffāl" due to their profession as locksmiths. This led to confusion among these three faqīhs. The scholars who drew attention to this named them "al-Qaffāl al-Kabīr", "al-Qaffāl al-Saghīr al-Marwazī", and "al-Qaffāl al-Fāriqī/al-Mustazhirī" as their distinctive characteristics on the basis of chronological order, the towns where they were born, and the names of the people to whom they dedicated their works. In addition, each of them was distinguished from the others with some unique features. For example, al-Qaffāl al-Kabīr was widely mentioned in tafsīr, hadīth, kalām, usul, and jadāl studies, and as an expression of this, he was called "the author of many works". Marwazī, on the other hand, was mentioned as "Shaykh al-Khorāsāniyyīn" in the works of furū' fiqh because he made ijtihād in the Khorasan region on the basis of the Shāfi'ī understanding of al-usūl and because he was skilled in the issues of wujūh and aqwāl within the sect. Since al-Fāriqī wrote his work Hilyat al-Ulāma dedicated to Mustazhir-Billāh, one of the Abbasid caliphs, he and his work became known as al-Mustazhirī. Since he was the head of the Nizamiyya Madrasah, he was also known as "Shaykh al-Shāfi'īyyah". On the other hand, while Marwazī and Fāriqī continued the tradition of the "fuqahā" branch within the Shāfi'ī madhhab, al-Qaffāl al-Kabīr put forth the first nuclei of the "mutaqallim" branch. In this framework, in the process of the formation of the study of maqāsid after Imam al-Shāfi'ī, it became the medium that brought together literal interpretation and gā'i interpretation methods based on causes and wisdoms. During al-Fāriqī's period, attempts to unify the Irāqiyyūn and Khorāsāniyyūn/Marāwiza sects appeared. This was a very important step in terms of pioneering the efforts to gather different views in the Shāfi'ī madhhab and create unity. In this study, primarily within the framework of the information constituting the background and unification of the subject, the socio-political and cultural atmosphere in which these three Qaffāls lived was investigated and presented. Then, by focusing on the three jurists, the characteristics of each of them were identified and their contributions to the stability and development of the Shāfi'ī madhhab were mentioned. From all of this, it should be noted that each of the prominent Qaffāls of the sixth and fifth centuries deserves to be the subject of more extensive research.

GİRİŞ

İslâm kaynaklarımızda yer alan şahıs isimleri yerleşik bir kural olarak kabile, şehir ve meslek gibi nisbeler yanında Cedd, Eb, Ümm, İbn ve Bint gibi künyelerle zikredilmiştir. Bu çalışmamıza konu olan üç Şâfiî fakih için de aynı durum geçerli olup her biri kaynaklarda detaylı şekilde kronolojik sıraya göre şöyle zikredilmiştir: 1. Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmail el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976), 2. Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed b. Abdullah el-Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1026), 3. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ömer el-Kaffâl eş-Şâşî et-Türkî el-Fârikî (ö. 507/1114).¹ Hemen ifade etmek gerekir ki hicrî III. ile IV. asırda yaşayan bu üç fakihin doğup büyüdükleri yerleri, ilim tahsil ettikleri bölgeleri, şehirleri, ilim merkezleri ve hocaları farklıdır. Bununla birlikte üçü de Orta Asya kökenli ve Türk asıllı olup Şâfiî mezhebine mensuptur. Kaynaklarda üç fakihin künyesi de “Ebû Bekr” olarak geçerken ayrıca bizzat kendileri veya aileleri kilit/çilingirlik mesleğini icra etmeleri sebebiyle kilitçi anlamına gelen “الفقال/el-Kaffâl” nisbesiyle de anılmışlardır. Begavî, (ö. 516/1122), İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi âlimler, Muhammed b. Ali ile Abdullah b. Ahmed isimli iki âlimin karıştırılmaması için ilkinin “el-Kaffâl-el-Kebîr” diğzerinin ise “el-Kaffâl-es-Sağîr” nisbesiyle meşhur olduklarını dile getirmişlerdir.² Ayrıca birbi-

¹ Ebû İshâk İbrahim eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1970), 112, 115; Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Arâme el-Amravî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 54/248, 51/66; Osmân b. Abdirrahmân Takıyyuddîn İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfiyye*, thk. Muhyiddîn Ali Necîb (Beyrût: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1412/1992), 1/278, 1/94; Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Züyüh*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 21/6; Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbiyâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 4/219.

² İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/228; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn el-Begavî, *et-Tehzîb fî fikhi's-Şâfiî*, thk. Ahmet Abdulmevcûd-Muhammed Mu'avvez (yy: Dâru'l Kütübî'l-

rinden ayırt edilebilmeleri adına doğdukları şehirle birlikte anılarak yaşça büyük olana “eş-Şâşi” küçüğüne ise “el-Mervezi” denilmiştir.

Öte taraftan Muhammed b. Ali ile Muhammed b. Ahmed aynı isimleri taşımaları ve Şâş'lı olmalarından dolayı “eş-Şâşi” nisbesiyle de anılmışlardır. Şu var ki alâmeti fârîka olarak yaşça büyük olan “el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşi” diğeri ise “el-Fârikî eş-Şâşi” veya “el-Mustazhirî” şeklinde zikredilmiştir.³ Kaynaklarda üç Kaffâl'ın ilmî konularını ifade etmek üzere her biri için “el-Allâme, el-İmâm, Fakîhu'l-asr, Fahru'l-İslâm, Şeyhu'ş-Şâfiyye” gibi ortak unvanlar kullanılmıştır. Öte taraftan el-Kaffâl el-Kebîr, “usûlî, lugavî, Mâverâünnehir imamı, cedel ilminde ilk eser veren kişi ve çok eser sahibi” şeklinde anılmıştır.⁴ el-Kaffâl es-Sağîr ise daha ziyade “el-Mervezi” ve “شيخ الحراسين/Şeyhu'l-Horâsâniyyîn” şeklinde meşhur olmuştur. Kaffâl el-Fârikî'ye gelince Meyyâfârikin/Silvan'da doğduğu için “Fârikî” nisbesiyle anılmıştır. Ayrıca Abbâsî halifelerinden Mustazhir-Bilâh'a (ö. 512/1118) ithafen kaleme aldığı meşhur *Hilyetü'l-ulemâ* adlı eserinden dolayı da kendisine “el-Mustazhirî” denilmiştir.⁵ Görüldüğü üzere farklı şahıslar olmalarına ve kendilerine münhasır alâmeti fârikalarının bulunmasına rağmen klasik dönem kaynaklarda üç fakihin zaman zaman birbirine karıştırıldıkları tespit edilmiştir.⁶ Benzer şekilde bazı çağdaş eserlerde de bu durum vurgulanmıştır.⁷ Dolayısıyla bundan sonra da üç Kaffâl'ın, hocaları, öğrencileri ve eserlerine dair yeterli bilgi sahibi olmayan kimseler için de söz konusu karışıklık kuvvetle muhtemeldir. Bu arada tarafımızdan da bir karışıklığa yer vermemek adına çalışmamız boyunca konumuz olan bu fakihlerden söz ederken kaynakların öne çıkardığı “*Kaffâl*”, “*Mervezi*” ve “*Fârikî*” nisbelerini kullanacağız.

Çalışmamıza konu olan bu fakihler hem Şâfi mezhebinde hem de genel anlamda fikhî mirasın önemli simaları arasında kabul edilmişlerdir. Ne var ki literatüre bakıldığında ülkemiz özelinde Kaffâl el-Kebîr ile Fârikî hakkında yeterli olmamakla birlikte belli bir alan bağlamında

İlmiyye, ts.), 1/82; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrût: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/281.

³ Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 12/310.

⁴ Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd. (Haydar Âbâd: Meclis Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1382/1962), 10/470.

⁵ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 4/220; Tâcüddîn Abdulvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Beyrût: Hicr, 1413/1993), 6/72.

⁶ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 3/132, 4/215.

⁷ Cengiz Kallek, “Şâşi, Muhammed b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/369.

bazı akademik çalışmaların yapıldığı, Mervezî'nin ise daha geri planda kaldığı görülmektedir. Daha da önemlisi üç fakihin günümüzde tam olarak birbirlerinden ayırtılmak adına müstakil bir çalışmanın ortaya konmadığı tespit edilmiştir. Binaenaleyh söz konusu karışıklığın kuvvetle muhtemel devam ettiğine/edeceğine kanaat getirdiğimiz bu hususta üç fakihi derli toplu bir şekilde ele alarak mevcut duruma dikkat çekmek ve bir nebze de olsa alana katkı sağlamak amacıyla böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur. Bundan hareketle çalışmamızda öncelikle konunun arka planını ve bütünlüğünü teşkil eden bilgileri zikretmek suretiyle üç Kaffâl'in yaşadığı sosyo-politik ve kültürel ortam özet bir şekilde serdedilmiştir. Daha sonra üç fakihi merkeze alarak her birine ait bilgiler verilmiş ve ardından Şâfiî mezhebine sundukları katkılar irdelenmiştir.

1. Üç Kaffâl'in Yaşadığı Sosyo-Politik ve Kültürel Ortamın Fıkha Yansımaları

Çalışmamıza konu olan üç Kaffâl'i birbirinden ayırmak adına yaşadıkları dönemlere kısaca değinmekte fayda vardır. Üç fakih, doğum ve ölüm tarihlerine göre sıralandığında Kaffâl 292/904-365/976, Mervezî 327/939-417/1026, Fârikî 429/1037-507/1114 şeklinde birbirine yakın tarihlerde yaşadıkları görülmektedir.⁸ Üç Kaffâl, İslâm dünyasında siyasî birliği temsil eden Abbâsîler döneminin 292/904 ile 507/1114 tarihler arasındaki yıllara şahitlik etmişlerdir. Söz konusu tarihlerde Abbâsîler'in himayesindeki İslâmî coğrafyaya ait sınırların bir hayli genişlemesinin yanında İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde farklı hanedanlıklar kurulmuştur. Bu hanedanlıkların başında Mâverâünnehir ve Horasan'da yaklaşık bir buçuk asır hükmetmiş Sâmânîler (204/819-396/1005) ile 352/963 yılında tarih sahnesine çıkan ve Sâmânîler'in iç siyasetine müdahil olan Gazneliler gelmektedir.⁹ Öte taraftan 373/983-478/1085 tarihlerinde Orta Doğu'ya hâkim olan Büyük Selçuklu devleti ile ona bağlı olarak 420/1029-552/1157 yılları arasında hüküm süren ve merkezi Meyyâfârikin/Silvan olan Mervânîler ortaya çıkmıştır. Abbâsîler'e Arap, Sâmânîler'e Fars veya Türk, Gazneliler ile Selçuklular'a Türk, Mervânîler'e ise Kürt asıllı

⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/14; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/203; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/82; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 21/6; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 4/219.

⁹ Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 12/331, 13/74, 15/7; Aydın Usta, "Sâmânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/65-66; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/481; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31-36; Bk. Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (Ankara: TDV Yayınları, 2018).

hükümdarların hükmettikleri rivayet edilmektedir. Yönetimleri altındaki bölgelerde umumiyetle söz konusu etnik kökenler mevcut iken merkezî kesimlerde ise daha çok kozmopolit bir yapı öne çıkmıştır.¹⁰

Öte taraftan Sâmânî yönetimindeki halkın ekseriyetini Hanefî-Şâfî mezheplerine mensup Sünnîler yanında Şîî Müslümanlar; azınlık olarak da Mecûsî, Budist, Maniheist, Yahudi ve Hıristiyanlar oluşturuyordu. Farklı etnik, dinî ve mezhebî bileşenlerin mezcedildiği bu dönemde çok kültürlü toplumsal bir yapı oluşurken aralarında birtakım sürtüşmeler de yaşanıyor. Sorunların çözümüne yönelik olarak kadılar/hâkimler, Hanefî ve Şâfî mezhebine mensup fakihlerden seçiliyordu. Ancak siyasî çekişmelerin önüne geçilemediğini özellikle Sünnî-Şîî-Hâriciler arasındaki itikâdî tefrika ile Hanefî ve Şâfîler arasındaki mezhepsel rekabetin siyasî ve sosyal hayatın tüm alanlarını menfi bir biçimde etkilediğini söylemek mümkündür.¹¹

Söz konusu istikrarsızlığın İslâmî ilimlere ve spesifik olarak hukuk/fıkıh alanına yansması daha belirgin olmuştur. Kazâ/yargılama hukuk sistemi gelişirken ictihad ruhu zayıflamıştır. Halk bir mezhep etrafında kümeleşmek suretiyle bir çeşit kargaşa ortamından korunmak istemiş fakat bu tavır, taklit ruhunu ve zihniyetini tetiklemiş, mezhep taassubuna sebebiyet vermiştir. Bu durumdan siyasî otoritenin de etkilendiği görülmüş ve siyasî cenah halk nezdinde meşruiyetini pekiştirmek adına bilhassa fakih olan ilim erbabına yakınlaşma gereğini duymuştur. Bazen diplomatik heyetlerin başına belli bir mezhepten bir fakih de görevlendirdikleri olmuştur. Benzer şekilde önemli medreselere müderris olarak sadece bir mezhebin fakihleri tayin edilmiştir. Bu durum bir mezhebin öne çıkmasına diğerlerinin ise ötekileştirilmelerine neden olmuştur.¹²

Yukarıda arz edilen birtakım olumsuzluklara rağmen pek çok müspet gelişmeler de vuku bulmuştur. Hükümdarların -kendi menfaatleri veya ihtiyaç gereği için de olsa- ilim ve din adamlarını himaye etmeleri, ikram ve ihşanlarda bulunmaları ilme olan rağbeti arttırmıştır. Mümkün mertebe siyasî kargaşalardan uzak durmak isteyen halk da güvenilir bir sığınak olarak ilmî faaliyetlere yönelmiştir. Saraylar ve ilim merkezleri âlimlerin,

¹⁰ İzzüddîn Alî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Temrî (Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 7/435-437; Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî's-siyâsî ve'd-dinî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î* (Kahire: Mektebetu'n-Nehdi'l-Mısıriyye, 1968), 4/306, 625-627; Yusuf Şen, "Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri (Kırgızistan Örneği)", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 0/56 (2016), 1399-1423.

¹¹ Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, 2/323; Usta, "Sâmânîler", 36/64-68; Bk. Bozkurt, *Abbâsîler*, 193-248.

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 13/335; Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, 2/238-244; Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiyye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/191.

şairlerin ve ediplerin uğrak yerleri olmuştur. Buradaki ilmî ve kültürel faaliyetler, belli bir plan ve program doğrultusunda istikrara kavuşmuştur. Bağdat, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde ilmî faaliyetler adeta altın çağını yaşamıştır. Bu iki bölge Şâfiî mezhebi için ayrı bir öneme sahip olmuştur. Zira bölgenin en büyük şehri Merv ile Şâfiî mezhebinin bölgede yayılmasında başat rol oynayan, Orta Asya'da oldukça stratejik bir konuma sahip ve eski adı Şâş olan (Taşkent) beldenin özel bir yeri vardır. Mesele Horâsânî âlimlerin çoğu Merv'lidir.¹³ Bundan dolayıdır ki kaynaklarda bölgenin önemli bir ekolü olarak Şâfîlik el-Ĥorâsâniyyûn (الحراسانيون) ve el-Merâvize (المرأوزة) adlarıyla zikredilmektedir.¹⁴ Subkî'nin (ö. 756/1355) ifadesiyle bu ekollerin her biri mezhebin yarısı olup bir bütünü oluşturmaktadır. Merv'in Şâfiî mezhebindeki önemini göstermek için de Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 337/981) ile öğrencisi Kaffâl es-Sagîr'i zikretmek yerelidir.¹⁵

Mâverâünnehir fıkıh kültürünün gelişmesine destek sağlayan Sâmânî hükümdarlarının ilim ve âlimlere değer vermeleri yanında farklı mezheplere karşı hoşgörülü ve adil olmaları Şâfiî mezhebinin bu bölgelerdeki yayılmalarına da büyük katkı sağlamıştır.¹⁶ Çalışmamıza konu olan Kaffâl ve Mervezî gibi büyük şahsiyetler de bu dönemin fakihleri olarak nam salmışlardır. Özellikle mezhepler arasındaki rekabet fikhî ekollerin intişarına katkı sağlarken fikhî konulardaki münazaralar ise hukukî/fikhî yaklaşımların olgunlaşmasına ve mezhep müntesiplerinin artmasına da vesile olmuştur.¹⁷ Bu dönemdeki fıkha dair tedris, telif, rivayet ve fetva şeklindeki faaliyetlerin sistematik bir yapıya kavuşmasında Hanefî ve Şâfiî mezhebine müntesip âlimlerin katkıları ise ayrı bir önemi haizdir. Sünnî-Hanefî anlayış yanında Sünnî-Şâfiî anlayış da bu dönemde daha belirgin olmuştur.

¹³ Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/412; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/520; Nevevî, *Tehzîb*, 2/230; Ayrıntılı bilgi için bk. Mesut Can, *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri (Kuruluşundan Tâhirîler Dönemine Kadar)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 198 vd.

¹⁴ İzzüddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm, *el-Gâye fi ihtisârî'n-nihâye*, thk. İyyâd Hâlid et-Tabbâ' (Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 2016), 1/186; İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdulhafîz Mensûr (Beyrût: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 1425/2004), 1/372; Ayrıca bk. Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfîliği ve Râfiî* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 28-33.

¹⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 1/326; bk. Davut Eşit, *Şâfi'i Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 263-273.

¹⁶ Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/353.

¹⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/14; Nevevî, *Tehzîb*, 2/281; Osman Aydın, *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 15-17.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Sâ mânî iktidarı özelinde Kaffâl'ın istikrarlı bir dönemde yaşadığı görülürken Mervezî için ise aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Zira Mervezî'nin yaşadığı dönem tam olarak Abbâsîler'in ve Sâ mânî hanedanlığının zayıflama dönemine denk gelmektedir. Kendisi yirmi beş yaşlarında iken Gazneliler 352/963 yılında tarih sahnesine çıkmış ve Sâ mânîler'in iç siyasetine müdahil olmuşlardır. Özellikle 388/998 tarihinde Mahmud-ı Gaznevî (ö. 421/1030), Gazneli tahtını ele geçirdikten sonra bu müdahale hız kazanmıştır.¹⁸ Bu olayların yaşandığı esnada altmış iki yaşına ulaşmış Mervezî, ciddi içtimaî, siyasî ve mezhebî karışıklıklara şahit olmuştur. O devirlerde hükümdarların bağlı oldukları mezhebi ön plana çıkarmaları sık görülen bir durum olduğu düşünüldüğünde Hanefî mezhebine mensup Sultan Mahmud'un diğer mezheplere pek iltifat etmediğini söylemek mümkündür. Ancak Mervezî'nin 410/1019 yılında Sultan Mahmud'un huzuruna çıktığı ve onun ilmî yetkinliğine muttali olan Sultan'ın orada Şâfiî mezhebine geçtiği rivayet edilmektedir.¹⁹ İslâm dinini yayma çabaları ve nihayetinde 416-417'deki (1025-1026) Somnat (Sûmenât) zaferinden sonra Mahmud, Sünnî İslâm dünyasının bir kahramanı kabul edilmiş ve Abbâsî halifesi tarafından kendisine "Sultan" lakabı verilmiştir.²⁰ Bu yönüyle Şâfiî mezhebi lehine önemli bir gelişme olmuştur.

Çalışmamıza konu olan Fârikî dönemine gelince kendisi Şâş'lı Türk bir aileye mensup olarak Meyyâfârikîn/Silvan beldesinde dünyaya gelmiştir. Meyyâfârikîn, Mervânîler tarafından 373/983-478/1085 yılları arasında Diyarbakir'de kurulan ve daha sonra devletin merkezine dönüştürülen tarihî bir şehirdir. Kürt asıllı hükümdarların hüküm sürdüğü Mervânîler 441/1049 yılında Selçuklulara bağlanmıştır. Mervânîler ve hâkim oldukları yerler Selçuklular için büyük bir öneme sahipti. Nitekim Türklere Anadolu'nun kapılarını açan Malazgirt Meydan Muharebesi sırasında (463/1071), Mervânîler'in hâkimiyetindeki bölgelerden 10.000 kadar gönüllü asker, Selçuklu ordusuna katılmıştır.²¹ Nasruddevle lakabıyla meşhur olan Ebû Nasr Ahmed b. Mervân (ö. 453/1061) saltanatı sırasında Meyyâfârikîn, ilmî faaliyetler açısından tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır. Şii/Batinî akımlara karşı Sünnî âlimlere pozitif imkânlar sağlaması âlimleri Meyyâfârikîn'e yerleşmeye sevk etmiştir.²² Hoca-öğrenci ve eserden mü-

¹⁸ Merçil, "Gazneliler", 13/481.

¹⁹ Cengiz Kallek, "Kaffâl, Abdullah b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/146.

²⁰ Merçil, "Gazneliler", 13/481.

²¹ Abdurrahim Tufantoz, "Mervânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/231.

²² İbnü'l-Cevzi, *el-Müntazam*, 16/70-71; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 7/435-437; Tufantoz, "Mervânîler", 29/231.

teşekkül üç sacayağının bir araya geldiği Meyyâfârikîn'de ilmî ve kültürel faaliyetler ileri bir seviyeye ulaşmıştır.²³ Fârikî'nin şahit olduğu Abbâsiler ve Selçuklular dönemlerinde de siyasî çekişmeler, iktidar mücadeleleri ve kargaşalar sürmüş olsa da bir devlet politikası olarak ilme ve âlimlere değer ve saygı devam etmiştir. Bunun bir göstergesi de Selçuklular tarafından Bağdat'ta kurulan tarihî Nizamiye Medresesi'dir. Şii Fâtımîler'e karşı ilmî açıdan etkili bir mücadele vermek, Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek ve devletin ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmek adına Irak, Horasan, Mâverâünnehir, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde medreseler kurulmuştur.²⁴ Nizamiye Medresesi, Meyyâfârikîn/Silvan ilim havzasında Şâfiî fikhının istikrar ve gelişiminde spesifik bir rol oynamıştır. Zira Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi meşhur âlimlerin reisliğini yaptığı bu medreseden, reislik makamına geçecek olan müellifimiz Fârikî başta olmak üzere Ebû Ali el-Fârikî (ö. 538/1133) ve İbn Selâme el-Meyyâfârikînî (ö. 540/1146) gibi önemli fakihler yetişmiştir.²⁵

Şunu da ilave etmek gerekir ki 487/1094 senesinde Muztazhir-Billâh lakabıyla halife olan ve yirmi beş yıl iktidarda kalan Abbâsî halifelerinden Ebû'l-Abbas Ahmed ilim ve kültür gelişimine ciddi katkılar sağlamıştır. Bâtınîlere karşı mücadelede Gazzâlî başta olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerinden eserler kaleme almalarını istemiştir. Bu bağlamda Gazzâlî bazı eserlerini ona ithaf ederken Fârikî'nin ona ithafen kaleme aldığı ve *el-Mustazhirî* olarak da meşhur olan *Hilyetü'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ* isimli eseri halifenin takdirlerine mazhar olmuştur.²⁶ Mustazhir-Billâh, Fâtımîler'e muhalefet amacıyla 494/1101 tarihinden itibaren namazda Kunut dualarının Şâfiî mezhebine göre okunmasını emretmiştir. Genel olarak halkın rahat yüzü gördüğü Mustazhir-Billâh dönemindeki ilim ve kültür hayatına dair büyük gelişmeler yaşanmış, kıymetli eserler kaleme alınmış ve İslâmî ilimlerin değişik alanlarında çok büyük âlimler yetişmiştir.²⁷

2. Şâfiî Mezhebinde Üç Kaffâl

2.1. Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî

Kaffâl eş-Şâşî genel kanaate göre 291/904 tarihinde Mâverâünnehir bölgesine bağlı Şâş beldesinde doğmuştur. Ölüm tarihi 365/976 veya

²³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 3/198; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/305.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 5/17; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/507; Özeydî, "Nizâmiyye Medresesi", 33/188-191.

²⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 21/6; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/89; İhsan Akay, "Meyyâfârikîn/Silvan İlim Havzasında Fıkıh (el-Kaffâl eş-Şâşî el-Fârikî Örneği)", *Sultanlar Şehri Silvan*, ed. Oktay Bozan vd. (Sonçağ Akademi, 2021), 456.

²⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 4/22; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/628; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 545.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/458; Bozkurt, *Abbâsiler*, 32/128.

366/977 şeklinde farklı olarak tespit edilmişse de Şâş'ta vefat ettiği hususunda ittifak vardır.²⁸ Çilingirlik mesleğinden dolayı “Kaffâl” lakabıyla anılmış ve القفال الكبير/el-Kaffâlû'l-Kebîr şeklinde meşhur olmuştur. Ayrıca “eş-Şâşî” nisbesiyle de anılmıştır.²⁹ Kaffâl, Şâfî mezhebine müntesip dindar bir ailede dünyaya gelmiştir.³⁰ Kendisi gibi fakih olan Kâsım adında bir oğlu ve ona ait meşhur *et-Takrîb* isimli bir fıkıh eseri bulunduğu rivâyet edilmiştir.³¹ Kaffâl, ilmî yolculuğuna küçük yaşta başlamış sırasıyla Şâş, Horasan, Irak, Hicaz ve Şam ilim merkezlerinde pek çok ilim erbabından değişik alanlarda ilim tahsil etmiştir.³² Hayatının bir bölümünde Mu'tezile düşüncesini sahiplenmiş ve bu hususta fikir beyan etmiştir. Ancak Eş'arî mezhebinin kurucu imamı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yle (ö. 324/935) tanıştıktan sonra onun mezhebine geçmiştir.³³ Şâa'nın gulat gruplarının fikirlerine karşı aklî ve naklî delillerle etkili mücadele vermiştir. Bununla birlikte mutedil bir çizgide kalmaya özen göstermiş ve “es-siyâsetu'l-fâdila es-se-maha (hoşgörülü erdemli siyaset)” ifadesiyle şer'î ve aklî delillerin karşı şeyler olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.³⁴

Kaffâl, sanatkâr, tüccar ve çok yönlü ilmî kişiliğiyle birlikte Büyük Rum tekfurı II. Nikephoras'a hitaben kaleme aldığı hiciv üsluplu şiirleriyle mücahit bir ruha sahip olduğunu göstermiştir.³⁵ Zira Horasan, Şam ve Irak'tan gelen pek çok edibin fasih Arapça konuşan kişilerin ve şairlerin bulunduğu bir esnada Büyük Rum tekfurı II. Nikephoras'dan Abbâsî halifesi Mutî'lillâh'a hitaben oldukça ağır dille kaleme alınmış, azarlayıcı, alaycı ve tehdit dolu bir kaside ulaşmıştı. Halife buna denk bir cevap verilmesini buyurunca birçok âlim arasından Kaffâl el-Kebîr, II. Nikephoras'a hitaben yetmiş dört beyitten oluşan Arapça bir kaside kaleme alarak oradakilerini takdirini kazanmıştır.³⁶ Bununla fesahat ve belagat alanında da ne kadar yetkin biri olduğunu kanıtlamıştır.

²⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/14; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfî'iyyeti'l-kübrâ*, 3/203.

²⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/470.

³⁰ Ebû Abdillâh Şihâbuddîn el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sadr, 1416/1995), 3/308.

³¹ Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 1/164.

³² Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîni'l-işrîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebu Vehbe, 1976), 109; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/308.

³³ Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ilâl-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (Dımaşk: Matbatu't-Tevfîk, 1348/1929), 3/202-203.

³⁴ Muhammed b. Ali b. İsmail eş-Şâşî el-Kaffâl, *Mehâsinu's-şerî'a fî furû'i's-Şâfî'iyye* (Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 17, 22, 33-35.

³⁵ Muhammed b. el-Hüseyn el-Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Dımaşk: Dâru İkra, 2004), 310.

³⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfî'iyyeti'l-kübrâ*, 3/204-205.

Kaffâl, ilim tahsil ettiği merkezler başta olmak üzere ders aldığı hocalar, yetiştirdiği öğrenciler ve telif ettiği eserler gibi ilim yetkinliğini gösteren temel unsurları cemederek muhkem basamaklar üzerinde ilmî zirveye çıkmıştır. Öyle ki tefsir, hadis, kelâm, usûl, fûru‘, cedel, tasavvuf ve edebiyat alanlarında Mâverâünnehir bölgesinin “İmamı” unvanına layık görülmüştür.³⁷ Ayrıca ondan söz eden kaynaklarda “ıman”, “allâme”, “fakih”, “usûlî”, “lugavî”, “Horasan âlimi”, “cedel ilminde ilk eser veren kişi” ve “çok eser sahibi” gibi unvanlar zikredilmiştir.³⁸ Kaffâl, aklî ve naklî ilimler alanlarında önemli eserler kaleme almakla birlikte en fazla öne çıktığı alan fıkıh olmuştur. Mâverâünnehir fakihleri içinde usûlî en iyi bilen ve İmam Eş‘arî’ye fıkıh dersleri vermiş biri olarak dikkatleri cezbetmiştir.³⁹ İmam Şâfiî’nin meşhur *er-Risâle*’sinin dört şarihinden biri olması yanında *Usûlu’l-fikh* isimli bir eserinin bulunması Kaffâl’ın bu alandaki yetkinliğinin önemli göstergelerindedir.⁴⁰ Nitekim Şîrâzî, Cüveynî ve Sem‘ânî (ö. 489/1096) gibi Şâfiî mezhebinin meşhur fakihlerinin yanı sıra diğer mezhep âlimleri de kendi eserlerinde onun fikhî görüşlerine atıfta bulunmuşlardır.⁴¹ Özellikle ittifak ve ihtilafî usûlî konulardaki hâkimiyeti/yetkinliği Râzî’nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl* ve Zerkeşî’in (ö. 794/1392) *el-Bahrü’l-muhît* isimli eserlerinde açık bir şekilde görülmektedir.⁴² Daha da önemlisi kelâm ve felsefe ilimleri dâhil olmak üzere fikhın usûl, fûrû, makâsîd, kavâid-i fikihiyye, edebü’l-kâdî gibi önemli alt türlerini ihtiva eden *Mehâsinü’ş-şerî‘a* adlı eserinde fikhî konuları şeriatın gaye ve hikmetlerine uygun ve anlaşılır bir üslupla kaleme alması eserin kendi nevine münhasır olduğunu göstermektedir. Mezkûr eserin kendisinden önce ve sonraki Şâfiî âlimlerin fıkıh eserlerindeki tasnif ve muhteva usûlünden farklı olması ise ayrıca dikkat çekicidir. Kaffâl, İmam Şâfiî’yle başlayan ve kendisinden

³⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 12/309; Süyûtî, *Tabakâtü’l-müfessirîni’l-işrin*, 109.

³⁸ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 10/470; İbnü’s-Salâh, *Tabakâtü’l-fukahâ*, 1/228.

³⁹ İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi’l-müfterî*, 182-183; Sübkî, *Tabakâtü’ş-şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 3/203.

⁴⁰ Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît fi’l-ilmî usûli’l-fikh* (by.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414/1994), 1/22, 2/193; Şîrâzî, *Tabakâtü’l-fukahâ*, 1/112.

⁴¹ Ebû İshâk İbrahim eş-Şîrâzî, *el-Lüm’a fi’l-usûli’l-fikh* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 31, 53; Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitabü’t-Telhis fi’l-usûli’l-fikh*, thk. Abdullâh Cülem en-Neybâlî - Şubbeyr Ahmed el-Umerî (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2007), 2/179-182; Ebü’l-Muzaffer Muhammed es-Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-edille fi’l-usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Huseyn İsmail (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/140; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usuli’l-Pezdevî* (by.: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, ty.), 1/183, 258.

⁴² Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl* (by.: Müessesetu’r-Risâle, 1997); Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 1/180, 195, 2/70, 291, 3/276, 295,303, 385, 4/50 vd.

sonra Cüveynî'yle sistematik bir mahiyete kavuşacak olan makâsîd ilminin teşekkül sürecinde köprü vazifesi görmüştür.⁴³

Kaffâl'ın Mu'tezile düşüncesine sahip olduğu esnada kaleme aldığı *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kebîr* isimli eseri âlimlerin dikkatini çekmiş ve pek çoğu bu esere atıfta bulunmuştur.⁴⁴ Nitekim Râzî "Kaffâl, tefsir alanındaki sözleri güzel, lâfızların tevilde ferasetli dakik bir kimsedir." sözleriyle onu övmüştür.⁴⁵ Fıkıh ve tefsir dışında Kaffâl'ın Ebû Bekr b. Huzeyme (ö. 311/924), Abdullah b. İshâk el-Medâinî (ö. 311/924) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi zamanın en önemli hocalarından hadis ilmini tahsil etmek üzere yaptığı sayısız seyahatleri pek çok muhaddisin övgüsüne mazhar olmuştur.⁴⁶ Kendisine ait *Cevâmi'ü'l-kelim*, *Delâilü'n-nübüvve* ve *Şemâilü'n-nübevve* adlı eserlerin varlığı ve Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) gibi meşhur muhaddislere hocalık yapması bu alandaki yetkinliğini gösteren önemli göstergelerdendir.⁴⁷

Kaffâl, ömrünün bir döneminde Mu'tezile düşüncesini benimsemiş olsa da İmam Eş'arî'den kelâm dersleri aldıktan sonra Eş'arî mezhebine intisap etmiştir.⁴⁸ İki itikadî ekolle intisabı onu kelâmî meselelere hâkim kılmıştır. Râzî'nin Mu'tezilenin kelâma dair görüşlerini değerlendiren Kaffâl'ı ciddi bir eleştiriye tabi tutması aslında onun bu alandaki yetkinliğini göstermektedir.⁴⁹ Nitekim Kaffâl'ın kaleme aldığı *Mehâsinü's-şerî'a* adlı eseri dönemin sapkın gruplarının oluşturduğu fitne ve batıl görüşlere bir cevap mahiyetindedir.⁵⁰ Binaenaleyh Kaffâl'ın, bu husustaki söylemleriyle Şâfîi fıkıh çevresinin henüz sistemleşmemiş "mütekellimîn metodu" anlayışının bölgedeki ilk temsilcisi olduğunu söylemek mümkündür. O, fıkıh, kelâm ve diğer alanlardaki ilmî birikimi sayesinde aklî ve naklî delilleri başarıyla ortaya koymuştur. Bu ilimlerdeki yetkinliği onu cedel ilminde de söz sahibi yapmıştır. Nitekim bu alanda bir eser ortaya koyan ilk fakih olarak İslâm hukuk tarihine geçmiştir. Fıkhın fûrû, usûl, kavâid

⁴³ Kaffâl, *Mehâsinü's-şerî'a*, 17; İhsan Akay, "Şâfîi Mezhebinde Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (Ekim 2018), 80-81.

⁴⁴ Ebû'l-Muzaffer Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abbâs b. Adîm (Riyâd: Dâru'l-Vatân, 1997), 5/327.

⁴⁵ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 7/11.

⁴⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 54-247; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/228.

⁴⁷ Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Müntehab min mu'cemi şüyûhi's-Sem'ânî*, thk. Muvaaffik b. Abdillâh b. Abdilkâdir (Riyâd: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 1996), 1532.

⁴⁸ İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfîri*, 183; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfî'iyyeti'l-kübrâ*, 3/202-203.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/11.

⁵⁰ Kaffâl, *Mehâsinü's-şerî'a*, 18-27.

ve diğer türleriyle yakın ilişkisi bulunan cedel ilmindeki başarısı âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur.⁵¹

Kuşkusuz Kaffâl, asrının imamı olması yanı sıra fakih, usûlcü, muhaddis, filolog ve şair kimliğiyle namı Doğu'dan Batı'ya kadar yayılmış bir âlimdir. Nevevî'nin de ifade ettiği gibi, Kaffâl'ın ismi kaynaklarda tefsir, hadis, usûl, kelâm ve cedel alanlarında oldukça fazla anılmıştır.⁵² Kaffâl, tüm bu özellikleriyle genel olarak İslâm düşüncesine özel olarak da Şâfiî mezhebine ciddi katkı sağlamış, Irâk tarikinin önde gelen temsilcileri arasında sayılmıştır. Özellikle Mâverâünnehir bölgesinde Şâfiî mezhebinin yaygınlık kazanmasında büyük pay sahibi olmuştur.⁵³

2.2. Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî

Abdullah Mervezî, Horâsân'ın Merv şehrinde 327/939 yılında dünyaya gelmiştir. Ailesi ve çocukluğuna dair yeterli bilgi bulunmamakla birlikte otuz veya kırk yaşlarına kadar çilingirlik işiyle uğraşmıştır. O dönemde bir gözünü kaybetmiştir. Zikredilen yaşlarda iken ilmî hayatına başladığı rivâyet edilmiş ve buna dair özetle şöyle bir anekdota yer verilmiştir:

“Şâş'lı Kaffâl el-Kebîr, halk arasında büyük beğeni bulan ufak bir kilit ve anahtar yapar. Mervezî de benzer gayeyle ondan daha ufak ve iyi bir kilit yaparak ustalığını ispatlar. Ancak onun yaptığı kilit halk tarafından pek rağbet görmez. Bunun üzerine ‘Her şey şansa bağlıymış’ diyerek üzüntüsünü dile getirir. Bunu işiten dostlarından biri ona, ‘Şöhret kilitle değil ilimle olur’ deyince ona hak verir ve o günden sonra ilme rağbet etmeye başlar.”⁵⁴

Mervezî, ilim tahsil etmek için önce Şâfiî mezhebinin inceliklerine vâkıf olan Horasan'ın büyük fakihlerinden Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî'ye (ö. 371/981) gitmiştir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Kaffâl el-Mervezî, bizzat kendisi bu esnada Arapça gramer bilgisinden bihaber olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ İlmî hayata hocasının yönlendirmesiyle İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden İsmâil el-Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Ümm*'den özetlediği *el-Muhtasar* adlı fıkıh eserini ezberlemekle başlamıştır. Sonra dönemin meşhur âlimlerinden fıkıh ve hadis ilimlerini tahsil etmiştir.⁵⁶ Mahir bir kilit ustası olan Mervezî üstün zekâsı

⁵¹ Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/112.

⁵² Nevevî, *Tehzib*, 2/281.

⁵³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/14; Nevevî, *Tehzib*, 2/281.

⁵⁴ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/281; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/498; Nevevî, *Tehzib*, 2/281.

⁵⁵ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/498; Nevevî, *Tehzib*, 2/281; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/53.

⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/500; İbn Abdisselâm, *el-Gâye*, 1/186; Zehebi, *Siyeru a'lâm*, 13/130; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/53; Kallek, “Kaffâl,

yanında büyük bir çaba sarf ederek Şâfiî mezhebine müntesip müctehidler seviyesine ulaşmış ve temel fıkıh kitaplarına adını yazdırmıştır.⁵⁷ Öyle ki Şâfiî fikhinin önemli kollarından biri sayılan el-Horâsâniyyûn/el-Merâvize (الحراسانيون/المراوية) ekolünün şeyhi/imamı olarak tarihe geçmiştir.

Şâfiî fakihlerin yetiştiği Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinin mezhep için önemli bir yere sahip olduklarını daha önce belirtmiştik. Binaenaleyh Mâverâünnehir bölgesinde Kaffâl, Horâsân'da da Mervezî öne çıkan fakihlerin başında gelmişlerdir. Mervezî'nin şöhreti uzak beldelere de yayılmış, insanların ve talebelerin ona teveccühü giderek artmıştır.⁵⁸ Öyle ki Ebû Abdillâh el-Mes'ûdî (ö. 420/1029), Ebû Alî es-Sincî el-Mervezî (ö. 430/1039 [?]), Ebû'l-Kâsım el-Fûrânî (ö. 461/1069), Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî (ö. 462/1069), Ebû Rebî' el-Îlâkî (ö. 465/1073) ve Cüveynî'nin babası Ruknü'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047) gibi fakihler kendisinden ilim tahsil etmişlerdir.⁵⁹

Mervezî, telif, tedris ve ictihâdî faaliyetleriyle mezhep birikimine ayrı bir renk katmış ve talebeleri vasıtasıyla mezhebin Horâsân başta olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır.⁶⁰ Bu özelliklerinden dolayı Horâsân Şâfiî ekolünün teşekkül, gelişim ve istikrar süreçlerinde kilit rol oynayan fakihlerin başında sayılmıştır. Horâsân Şâfiî ekolüne ait fıkıh mirasının önemli hamillerinden biri olarak bu bölgede Şâfiî mezhebinin Hanefî mezhebinden sonra ikinci büyük mezhep konumuna gelmesindeki katkılarıyla da öne çıkmıştır. Mervezî, bölgesinde mezhep imamının usûl ve kaidelerine bağlı kalarak yaptığı ictheadlarıyla Horasan tarihinin en büyük dayanağı olmuştur. Öyle ki furû' kitaplarında ismi Kaffâl el-Kebîr'den daha fazla zikredilmiştir.⁶¹ Fikhî hükümlerin tayininde büyük bir üstad olduğunu *el-Fetavâ* adlı eserinde açık bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıca Kâdî İbnü'l-Haddâd'ın (ö. 345/956) *el-Furû'* ve İbnü'l-Kâss et-Taberî'nin (ö. 335/ 946) *et-Telhîs* adlı eserlerine *Şerhu't-telhîs* ve *Şerhu'l-furû'* isimleriyle şerhler yazmıştır.⁶² Mervezî, İmâm Şâfiî'nin kadim

Abdullah b. Ahmed", 24/146.

⁵⁷ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/116; Nevevî, *Tehzib*, 2/281.

⁵⁸ İbn Abdisselâm, *el-Gâye*, 1/185-186; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-İbâd* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 459.

⁵⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/412; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/520; Nevevî, *Tehzib*, 2/230.

⁶⁰ Nevevî, *Tehzib*, 77-79; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/145; Davut Eşit, "el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 611.

⁶¹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 112; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 13/310; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/54; Ali Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 219.

⁶² Begavî, *et-Tehzib*, 1/82 (Muhakkikin mukaddimesi); Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/62.

ve cedîd görüşlerini cemetmiş, mezhep içi vucûh ve akvâl konularında da mahir olduğunu ispatlamıştır. Bölgede Hanefî ve Şâfiîler arasında yaygın olan mezhebî taassup gibi eğilimlere iltifat etmemiştir.⁶³

Sultan Mahmud gibi önemli bir hükümdarın Şâfiî mezhebine intisap etmesinde önemli rolü bulunan Mervezî'nin büyük bir fakih olduğuna dair sayısız ilim ehli şahitlik etmiştir.⁶⁴ Yaşadığı dönemde ondan daha fakih biri olmadığına dair güçlü bir fikir birliği oluşmuştur. Nitekim Sem'ânî (ö. 510/1116) ve Begavî ona dair şu ifadeleri sarf etmişlerdir:

“Mervezî, fıkıh, hafıza gücü, zühd ve takvâ bakımından kendi çağının biricik âlimi idi. O, çağdaşlarının sahip olmadığı farklı mezheplere ait eserlere sahipti. Öğrencilerinin Şâfiî mezhebine dair kendisinden aktardığı eğitici metot, en sağlam ve fazla tahkiki yapılanıydı. Mezhepteki prestiji/namı/saygınlığı ve nüfuzu yayılmaya başlayınca fakihler ona akın etmeye başladılar ve onun sayesinde imam mertebesine ulaştılar.”⁶⁵

Mervezî, zühd ve takvâ sahibi bir âlim olması hasebiyle de insan suretine bürünmüş bir meleğe benzetilmiştir. Ders verirken çoğu zaman gözyaşlarına boğulduğu ve “Bizden istenilen şeyden ne kadar gafiliz!” dediği nakledilmektedir.⁶⁶ Bu ifadelerle ilaveten Sübkî ise onu şu övgü dolu sözlerle tanıtmaya çalışmıştır:

“Mervezî, Horâsân'ın en yüce güzelliklerinden biriydi. Derin bir derya, dakik manalara dalan bir dalgıç, temiz kalpli, çok zeki, yüce mevki sahibi, keskin bakışlı benzeri olmayan büyük bir imamdı. Kaldırdığı tozu/dumanı yarılmaz ve ulaşılmaz bir biniciydi. Kendisine ateşle yaklaşılmaz bir kahraman, önünde durulmaz bir aslandı.”⁶⁷

Mervezî Cemâziyelâhir hicrî 417/1026 yılına tekabül eden Merv'de (Sicistan) doksan yaşlarında vefat etmiştir. Günümüzde Özbekistan sınırları içinde yer alan kabri bilinmekte ve ziyaret edilmektedir.⁶⁸

2.3. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ömer el-Kaffâl eş-Şâfi el-Fârikî

Kaffâl el-Fârikî, 427/1035 veya 429/1037 tarihinde Diyarbakır'ın Silvan

⁶³ Bk. Begavî, *et-Tehzîb*, 3/295, 5/82, 408, 7/391,395; Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/45, 54, 62 vd.

⁶⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 5/181; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 13/173; Kallek, “Kaffâl, Abdullah b. Ahmed”, 24/146; Ayrıca bk. Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd - Türkî Mustafa (Beyrût: Dâr'u İhyai't-Turâs, 2000), 17/28.

⁶⁵ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/82; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 3/203.

⁶⁶ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/182; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/500.

⁶⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5/54.

⁶⁸ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/500; Kallek, “Kaffâl, Abdullah b. Ahmed”, 24/146.

ilçesinde eski adıyla Meyyâfârikîn'de dünyaya gelmiştir. Fârikî, eski adı Şâş olan ve günümüzde Özbekistan'ın başkenti Taşkent'ten Silvan'a intikal eden, itikatta Eş'ârî amelde ise Şâfîî mezhebine müntesip dindar bir aileye mensuptur.⁶⁹ Fârikî, aslına nisbetle “eş-Şâşî” ve “et-Türkî”, doğduğu yere nisbetle “Fârikî”, çilingirlikle iştiğal ettiği için de “el-Kaffâl” nisbesiyle anılmıştır. İlmî yetkinliğinden dolayı da ona “İmam”, “Allâme”, “Şeyhu's-Şâfiyye/Şâfîilerin büyüğü/reisi”, “Fakîhu'l-asr/Asrın fakîhi”, “Fahru'l-İslâm/İslâm'ın iftiharî” gibi unvanlar verilmiştir.⁷⁰ Ailesi hakkında detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak münazara ilminde öne çıktığı, Nizamiye Medresesinde ilim tahsil eden Ahmed eş-Şâşî (ö. 529/1135) ile Abdullah eş-Şâşî (ö. 528/1134) isimli iki oğlu olduğu ve Ömer b. Ahmed eş-Şâşî (ö. 550/1155) adında da bir kardeşinin Şîrâzî'den dersler aldığı rivayet edilmiştir.⁷¹

Fârikî, ilmî hayatına Diyarbekir ve Meyyâfârikîn'in meşhur âlimleri olan Kâdî el-Kâzerûnî el-Amidî (ö. 455/1063) ile Kâdî Ebû Mensûr Şâzân et-Tûsî (ö. 506/1113) gibi büyük fakihlerinden dersler alarak başlamıştır. Sonra Bağdat'a giderek Şâfîî mezhebinde Şâfîilerin önemli bir temsilcisi olan Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin yanında ilmî tahsiline devam etmiştir.⁷² Ayrıca Şâfîî fıkının nakil, tespit ve delil açılarından en güvenilir eserlerinden biri olan *eş-Şâmil* adlı kitabın sahibi İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084) gibi meşhur fakihlerden fıkıh dersleri almıştır. Fârikî bu eseri İbnü's-Sabbâğ'dan okuduktan sonra üzerine *eş-Şâfi* adıyla yirmi ciltlik bir şerh yazmıştır. Öneme binaen mezkûr eser Osman b. Abdülmelik el-Kürdî (ö. 738/1337) ve İbn Hatîb Cibrîn (ö. 739/1338) gibi âlimler tarafından da şerh edilmiştir.⁷³ Fârikî, fıkıh dışında hadis ilmini öğrenmek için Mekke'ye gitmiştir. Hocası Şîrâzî'yle birlikte Horasan'a ilim seyahatlerinde bulunmuş, Cüveynî, Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ve Gazzâlî gibi Şâfîî mezhebinin önemli şahsiyetleriyle birlikte ilim meclislerine iştirak etmiştir. Hocası Şîrâzî ve bahsi geçen fakihlerin vefatından sonra 504/1111 tarihinde Bağdat Nizamiye Medresesine baş müderris olarak atanan Fârikî “Şeyhü's-Şâfiyye” unvanını almıştır.⁷⁴ Fârikî'nin özellikle Şâfîî mezhebinde derin bir bilgi sahibi olduğu, isabetli fetvalar verdiği, fıkıhın istisna meselelerini ezbere bildiği, zor meseleleri kolayca çözdüğü ve münazara ilminde ileri

⁶⁹ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 21/6; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yan*, 4/219; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/305.

⁷⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/305.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 17/138; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/187; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/508.

⁷² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 6/422.

⁷³ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/86-87, 3/217; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/53; bk. Akay, “Meyyâfârikîn/Silvan İlim Havzasında Fıkıh”, 464-465.

⁷⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yan*, 4/220; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 6/72.

derecede seviye yakaladığı ifade edilmiştir.⁷⁵ Bu özelliklerinden ötürü fıkıh eserlerinin birçoğunda ona atıfta bulunulmuştur. Nitekim Nevevî, kaleme aldığı eserlerde Fârikî'nin pek çok görüşünü referans göstermiş, ihtilafli meselelerde kendisini özellikle zikrederek Şâfiî mezhebindeki konum ve yetkinliğini teyit etmiştir.⁷⁶

Fârikî, Bağdat Nizamiye Medresesine baş müderris olarak atandıktan sonra ilmî yaşantısını dersler vererek sürdürmüş ve her kesimden yoğun ilgi görmüştür. O, farklı beldelerden, değişik mezheplerden aralarında yönetici ve âlimlerin olduğu pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Onun rahle-i tedrisinde bulunan seçkin talebelerinden şunları zikretmek kâfidir: İbn Berhân el-Bağdâdî (ö. 518/1124), Muhammed et-Turtûşî el-Mâlikî (ö. 520/1126), İbn Selâme et-Tanzî el-Meyyâfârikînî (ö. 540/1146), Ebû Muzaffer Ahmed eş-Şâşî, Ahmed eş-Şâşî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Muhammed b. el-Hill (ö. 552/1158), Ebû Tâlib b. el-'Acemî el-Halebî (ö. 561/1166), Ebû Mensur er-Rezzâz (ö. 565/1170) ve Muhammed b. Silefe es-Silefî (ö. 576/1180).⁷⁷ Bu öğrenciler arasında özellikle Hücetü'd-dîn unvanını alan ve bir dönem Musûl hükümdarı Zengî Ak Sungur'a (ö. 487/1094) vezirlik yapan Tanzî el-Meyyâfârikînî'yi zikretmek gerekmektedir. Zira Tanzî Silvan'dan Bağdat'a gelip Fârikî'den icazet aldıktan sonra Diyarbekir'deki meşhur Fenek kalesinde sayısız öğrencinin yetişmesine vesile olmuştur.⁷⁸

Fârikî'nin ilmî alanındaki yetkinliğini gösteren önemli unsurlardan biri de kaleme aldığı eserleridir. Kendisi her ne kadar zamanının çoğunu Nizamiye Medresesi gibi büyük bir kurumun idare ve tedrisat işlerine ayırsa da klasik fıkıh mirasımızı temsil eden ve günümüze ulaşmış önemli kitapları mevcuttur. Bunların başında Muztazhir-Billâh'a ithafen kaleme aldığı için *el-Mustazhirî* olarak da meşhur olmuş *Hilyetü'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ* isimli eseri gelmektedir. *Hilye* ve *Mustazhirî* isimleri Fârikî ile özdeşleştiğinden diğer Şâşî âlimlerden ayırt etmek için kendisinden söz edildiğinde "Hilye sahibi" veya "Mustazhirî sahibi" şeklindeki ifadeler kullanılmıştır.⁷⁹ Fârikî'nin meşhur olmasında büyük payı bulunan bu eser, İslâmî ilimlerin pek çok alt dalına temas etmektedir. Özellikle fıkıh alanında ve fıkıhın ihtilafli mesellerini mezhep kaygısı taşımadan objektif bir şekilde sunmasından dolayı ilim erbabı tarafından kıymetli bir eser olarak rağbet görmüştür. Bu eseri hilaf ilmi literatürü kapsamından ziyade bir fıkıh ansiklopedisi şeklinde değerlendirenler de

⁷⁵ İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/85.

⁷⁶ Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/178,180,192, 204 vd.

⁷⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 15/234; Ayrıntı için bk. Akay, "Meyyâfârikîn/Silvan İlim Havzasında Fıkıh", 465-467.

⁷⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/89; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 7/295.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 5/17; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/178, 180, 192, 6/461 vd.

olmuştur.⁸⁰ Fârikî'ye ait ayrıca *Mu'temed, el-'Umde fi furû'i'-Şâfiyye, et-Tergîb fi'l-ilm, eş-Şâfi, el-Fevâid fi'l-hadîs* gibi başka eserleri de bulunmaktadır.⁸¹

İslâmî ilimlerde derin vukûfiyet kesbeden ve önemli makamlar ve unvanlar elde eden Fârikî ayrıca mütevazı, vefakâr, ağırbaşlı, takva sahibi, dindar, zahit ve ince ruhlu bir şahsiyet olarak güzel hasletlerle de temayüz etmiştir.⁸² Öyle ki daha gençlik döneminde iken kendisine “Cüneyd” lakabı verilmiştir. Ömrünü ilme adayan Fârikî takriben yetmiş yedi/yetmiş dokuz yaşlarında Bağdat'ta 507/1114 tarihinde vefat etmiş ve hocası Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin yanına defnedilmiştir.⁸³

3. Üç Kaffâl'ın Şâfiî Mezhebine Katkıları

Bu çalışmamızda İslâm hukukunun önemli simalarından üç Kaffâl'ın Şâfiî mezhebine pek çok yönden katkı sağladıkları kanaatine varılmıştır. Bu fakihler, fikhî birikim, eğilim ve yetkinlikleri yanında ilmî muhit ve sosyo-politik ortam açılarından birbirinden farklı olsa da mezhep kurucuları İmam Şâfiî'nin usûlî yaklaşımları doğrultusunda hareket etmişlerdir. Teşekkül sürecinde işlevsel bir yapıya kavuşan mezhep içi istidlâl, muhalefet, tahrîc ve tercih gibi faaliyetlerin tatbiki noktasında önemli adımlar atmışlardır. Zira hicrî III. asırdan itibaren ortaya çıkan, gelişen ve birçok bölgede yayılma başarısı gösteren Şâfiîlik hicrî IV. asırdan itibaren istikrar dönemine girmiştir. Mezkûr süreçler İmam Şâfiî ile başlamış öğrencileri vasıtasıyla yazılıp nakledilmiş ve sonraki kuşaklar tarafından ayıklanarak geliştirilmiştir.⁸⁴ Böylece istikrarını tamamlama yolunda Irak ve Horasan ekolleri etrafında temerküz eden bir mezhep niteliğine kavuşmuştur. Ebû Zehra'nın da belirttiği gibi Şâfiî fakihler/âlimler, mezhebin temel kaynaklarının Horasan-Mâverâünnehir ilim havzasına taşınmasını, nakledilmesini ve mezkûr kaynakların kültürlü kesimler arasında yayılmasını çok arzulamışlardır. Şâfiî fikhinin halk tarafından uygulama alanına geçmesi için büyük çabalar sarf etmişlerdir.⁸⁵

⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Muhammed Tayyib Kılıç, “Silvanlı Şâfiî Fakih Ebû Bekr eş-Şâfi el-Fârikî'nin Hilvetü'l-Ulemâ fi Marifeti Mezâhibi'l-Fukahâ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *Sultanlar Şehri Silvan*, thk. Oktay Bozan vd. (Ankara: Sonçağ Akademisi, 2021), 445-452.

⁸¹ Bk. Akay, “Meyyâfârikîn/Silvan İlim Havzasında Fıkıh”, 467-469.

⁸² Sübkî, *Tabakâtü 'ş-şâfi' iyyeti'l-kübrâ*, 6/70.

⁸³ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/306.

⁸⁴ Ekrem Yûsuf Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2003), 289-290; Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/238; Ayrıntı için bk. Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2015).

⁸⁵ Muhammed Ebû Zehre, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 482.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Şâfiî fıkıh mirasının yaygınlaşması sonraki kuşaklara aktarımı ve istikrar bulması noktasında bazı fakihlerin/ âlimlerin çaba ve katkıları daha fazla tebellür etmiştir. Şâfiî fıkıhının istikrar dönemi diye ifade edilen sürecin en önemli fakihleri arasında kuşkusuz üç Kaffâl yer almıştır. Daha önce ifade edildiği gibi Kaffâl el-Kebîr Mâverâünnehir bölgesinde, Mervezî Horasan bölgesinde, Fârikî ise Bağdat, Âmid/Diyarbakır ve Meyyâfârikîn/Silvan kesimlerinde oldukça etkin rol oynamışlardır. İmam Şâfiî'nin görüş ve eserlerini temel alan üç Kaffâl, Şâfiî mezhebinin en önemli temsilcileri haline gelmişlerdir. Söz konusu fakihler, buldukları ilim merkezlerinde tedrisât ve telifât gibi fikhî faaliyetler yanında ortaya çıkan yeni meselelere dair imamlarının fıkıh metodolojisine bağlı kalarak fetva ve icthadlarda bulunmuşlardır. Böylece Irak ekolünün fıkıh birikiminin sonraki nesillere aktarımında ve Horasan ekolünün şekillenmesinde önemli rol almışlardır. Ayrıca onlar, o devirde yaygın olan babadan oğula tevarüs eden fıkıh âlimi yetiştirme geleneğini sürdürmüşlerdir. Kaffâl ve oğlu Kâsım b. Muhammed eş-Şâşi (ö. 400/1010) ile Fârikî ve oğulları Ebû Muzaffer eş-Şâşi ve Abdullah b. Ebî Bekr eş-Şâşi bu geleneğin güzel örneklerindendir.⁸⁶ Hudutları belirgin ve sistematik bir temele dayalı Şâfiî intisab anlayışının yerleşmesinde ciddi katkılar sağlamışlardır. Mezhebin metodolojisine paralel olarak furû fıkhı ve alt dallarına ilişkin yaklaşımların tutarlı bir bütünlüğe kavuşmasına sağlam bir zemin hazırlamışlardır.

Bu bağlamda Kaffâl el-Kebîr ilmî tahsil ve faaliyetlerini ekseriyetle Irak ve Mâverâünnehir Şâfiî fıkıh çevresinde gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Mâverâünnehir ilim havzasında Şâfiîlerin şeyhi ve Irâkiyyûn (العرافيون) ekolünün temsilcilerinden sayılmıştır. Kaffâl, Şâfiî mezhebinin gelişim sürecinde Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Sureyc (ö. 306/918) ile başlayan mezhep mensuplarına ve dışarıya yönelik ilmî faaliyet geleneğinin Mâverâünnehir bölgesindeki imamı olarak da ön plana çıkmıştır. Şâfiî usûl düşüncesi tarihinde müstesna bir konuma sahip olan mezhep içi icthadları belli bir usûl çerçevesinde yürütülmesini sağlayan İbn Sureyc'in yolunu takip etmiştir. Öyle ki Şîrâzî, onun İbn Süreyc'den fıkıh tahsil ettiği yanılığısına düşmüştür.⁸⁷ Kaffâl, kendi bölgesindeki tedris faaliyetlerini yürütmüş ve ortaya koyduğu eserlerle Şâfiî mezhep mensuplarının odağı haline gelmiştir. Yetiştirdiği pek çok öğrenci vasıtasıyla hem Irâkiyyûn tarihini hem de Şâfiî mezhebinin fikhî mesâilini sonraki kuşaklara aktarmış ve muhafaza etmiştir.

Mervezî ise ileri bir yaşta iken ilim tahsil etmeye başladığı için bir

⁸⁶ Nevevî, *Tehzib*, 2/278-279; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 17/138.

⁸⁷ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 112; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/238; bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 456-506.

gelenek haline gelen Irak, Hicaz ve Şam bölgelerindeki ilim merkezlerine seyahatler gerçekleştirememiştir. Kendisi, sadece Horasan ilim havzasındaki Şâfiî fıkıh birikiminden istifade ederek yetişen bir fakih olarak temayüz etmiştir. Ayrıca Horâsâniyyûn tarihini sistemleştirerek Şâfiî mezhebine yeni bir ufuk açmış, Horasan'ın ilmî açıdan cazibe merkezi haline gelmesinde ve Irak ekolüyle rekabet edecek bir güce kavuşmasında oldukça etkili olmuştur. Mervezî, yetiştirdiği pek çok öğrenci vasıtasıyla Horasan Şâfiî fıkıh birikimini sonraki kuşaklara aktararak muhafazasını sağlamıştır. Nitekim İbn Kesîr'in Merâvize tarihinin imamları olarak zikrettiği Ebû Abdillâh el-Mes'ûdî, Sincî el-Mervezî, Fûrânî, Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, Ruknû'l-İslâm el-Cüveynî gibi fakihler kendisinden ilim tahsil etmiştir.⁸⁸ Bu öğrenciler, Merâvize/Horâsâniyyûn tarihinin fıkıh mirasını aktarmakla kalmamış, istikrar, intişar ve gelişiminde de önemi rol oynamışlardır.⁸⁹ Ayrıca Ebû Alî es-Sincî *Ta'lika* isimli eserinde Şâfiî mezhebinin Irak ve Horasan kollarını birleştirme teşebbüsünde bulunan ilk fakih olarak Şâfiî mezhebi için tarihî bir girişimde bulunmuştur.⁹⁰

Kaffâl el-Fârikî'ye gelince o ilme ve âlime değer verilen bir zaman diliminde yaşamıştır. Meyyâfârikîn'de önemli âlimlerden ilim tahsil etmeye başlamış daha sonra Bağdat ve Horasan ilim merkezlerinde bulunmuştur. Şirâzî gibi büyük fakihlere talebelik etmiş, Cüveynî, Kiyâ el-Herrâsî ve Gazzâlî gibi Şâfiî mezhebinin meşhur şahsiyetlerin meclislerine iştirak etmiştir. İlmî yetkinliği yanında samimi hizmetleri sayesinde hükümdarların ve halkın övgüsüne, ilgisine ve teveccühüne mazhar olmuştur. Öte taraftan Fârikî, *Hilyetü'l-ulemâ* adlı eserinde taassuptan uzak başta Sünnî mezhepler olmak üzere Zâhirî ve Şii'lerin de fikhî görüşlerini zikretmesi ve mezhep içi ihtilaflara/fraksiyonlara yer vermesi, Şâfiî mezhebinde hilaf ilminin gelişimine kısmen de olsa katkı sağlaması açısından iyi bir örnek teşkil etmiştir.⁹¹ Fârikî, Bağdat Şâfiî ekolünü temsil etmekle birlikte Horasan Şâfiî ekolünün görüşlerine ayrı bir önem atfetmiş. Böylece Irâkiyyûn ve Horâsâniyyûn/Merâvize tariklerini birleştirme çabalarına katkı vermiştir. Bu durum, Şâfiî mezhebindeki farklı görüşleri toparlama ve birliktelik oluşturma çabalarına öncülük etmesi açısından son derece önemli bir adım olmuştur. Fârikî, Meyyâfârikîn/Silvan ilim havzasında yetişmiş ve meşhur olmuş bir fakih olarak özellikle bölge insanını kendi mezhebi lehine etkilemiştir. Ayrıca yetiştirmiş olduğu öğrenciler ve kaleme aldığı

⁸⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/372; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/238; Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 272.

⁸⁹ İbn Abdisselâm, *el-Gâye*, 1/186; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/372; Eşit, "el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî", 611.

⁹⁰ Bilal Aybakan, "Sincî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2009), 37/242.

⁹¹ Kılıç, "Silvanlı Şâfiî Fakih Ebû Bekr eş-Şâşî", 447-448.

eserler vasıtasıyla bölgede Şâfiî merkezli fıkıh faaliyetlerinin yaygınlaşmış kökleşmesinde ve bazı öğrencilerinin önemli merkezlerde müderrislik ve vezirlik makamlarına tayin edilmelerinde ciddi rol oynamıştır.⁹²

Üç Kaffâl'a dair önemli bir husus ise Şâfiî mezhebinin gelişim ve istikrar döneminde bazı Şâfiî fakihler, İmam Şâfiîye benzer yaklaşımlar sergilerlerken bazılarının da biraz farklı eğilimlere yönelmiş olmalarıdır. Bu nedenle Şâfiî mezhebi içerisinde fıkıh ağırlıklı olan “fukahâ” usulü ile kelâmın da dâhil edildiği “mütakellimin metodu”nu benimsemiş şeklindeki eğilimler zuhur etmiştir. Ancak üç Kaffâl'ın yaşadığı dönemlerde mütakellimin metodu henüz sistemleşmemişti. Bununla birlikte Kaffâl el-Kebîr'in mütakellimin metodunun ilk adımları sayılabilecek fıkıh-kelâm ilişkisini yansıtan bir anlayışı ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, Mâverâünnehir bölgesinde kelâm ilmi alanında bid'at ehline karşı ciddi bir mücadele vermek durumunda kalmış ve bu çabası onun fıkıh eserlerine de yansımıştır.⁹³ Dolayısıyla onun Şâfiî fıkıh metodolojisini yansıtan “mütakellimîn metodu” anlayışının ilk temsilcilerinden biri sayılması gerektiği kanaatindeyiz. Aynı zamanda kelâm ve diğer alanlardaki ilmî birikimi sayesinde aklî ve naklî delilleri büyük bir maharetle ortaya koyarak cedel ilminde öne çıkmıştır. Nitekim İslâm hukuk tarihinde bu alanda ilk eser ortaya koyan fakih olarak Şâfiî mezhebi özelinde bir çığır açmıştır.⁹⁴ Özellikle Sâmânîler döneminde ilmî ve fennî alanda yaşanan gelişmelere paralel olarak Kaffâl, gulat/batıl grupların delillerini çürütmek için İmam Eş'ârî'den kelâm ilmini öğrenmiş, kelâmî münazaralarda bulunmuştur. Onun bu girişimleri genel olarak Mâverâünnehir ehlinin câiz görmediği ve yasakladığı kelâm ilmine adeta meşruiyet kazandırmıştır. Böylece kendisinden sonra sistemleşecek olan mütakellimin metoduna dair ufuk açıcı büyük bir adım atmıştır. Kaffâl el-Kebîr'in bu ilmî birikimi bilhassa *Mehâsinü 'ş-şerî'a* adlı eserine de yansımıştır. Nitekim fikhî konuları, şeriâtın gaye ve hikmetlerine uygun bir üslupla alması hasebiyle fıkıh usûlünün bir alt dalı olan makâsîd ilminin oluşum döneminin önde gelen fakihleri arasında görülmüştür. Öyle ki Şâfiî mezhebinde makâsîd düşüncesinin tebellür ve teşekkülünde İmam Şâfiî kadar etkili olduğu tespit edilmiştir.⁹⁵ Mervezî ve Fârikî ise hem Horasan hem de Bağdat çevrelerinde İmam Şâfiî ve Şîrâzî'yle örtüşen yerleşik fıkıh ağırlıklı anlayışın devamını sağlamışlardır. Özellikle Horasan tarikinin şeyhlerinden kabul edilen Mervezî, fukahâ kolunun dayanağı ve mezhebin sancaktarı sayılmıştır.⁹⁶

⁹² İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-â'yân*, 4/22; İbn Kesîr, *Tabakâtü 'ş-Şâfi'îyye*, 545; bk. Akay, “Meyyâfârikin/Silvan İlim Havzasında Fıkıh”, 460-472.

⁹³ Bk. Kaffâl, *Mehâsinü 'ş-şerî'a*, 18-27.

⁹⁴ Şîrâzî, *Tabakâtü 'l-fukahâ*, 1/112.

⁹⁵ Akay, “Şâfiî Mezhebinde Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)”, 80-81.

⁹⁶ Sübkî, *Tabakâtü 'ş-şâfi'îyyeti 'l-kübrâ*, 5/54.

Diğer taraftan buna benzer bir durum da söz konusu fakihlerin ilim tahsil ettikleri muhitler, ders aldıkları üstatlar ve telif ettikleri eserlere göre Şâfiî mezhebinde iki farklı ekol şeklinde yansımış olmasıdır. Ancak mezkûr hususlara binaen burada Kaffâl el-Kebîr ile Fârikî aynı ekol içinde yer alırken Mervezî diğer ekolde yer almıştır. Başka bir ifadeyle Şâfiî mezhebi istinbât ve tahric metotlarındaki farklılıklara binaen üç Kaffâl, tarikatu'l-İrâkiyyîn ve tarikatu'l-Horasâniyyîn şeklinde zuhur eden iki ekolün önemli simaları olarak öne çıkmışlardır.⁹⁷ Şöyle ki Kaffâl el-Kebîr ile Fârikî İrâkiyyûn tarikinin temsilcileri olarak ön plana çıkarken Mervezî ise el-Horasâniyyûn/Merâvize tarikinin şeyhi/önderi olarak kabul görmüştür.⁹⁸

Şâfîliği Horasan-Mâverâunnehir ilim havzasına ilk olarak Şâfiî muhaddislerin getirdikleri ve ehl-i hadis geleneğini temsil ettikleri bilinmektedir. Üç Kaffâl'ın hadis ilmini o hocalardan elde ettikten sonra bu alanda ders vererek bazı önemli hadisçilerin yetişmesine vesile oldukları izahıta varestedir. Özellikle Kaffâl ve Fârikî'nin hadis ilmini elde etmek için ilmî seyahatler yaptıkları görülmektedir. Kaffâl'ın yetiştirmiş olduğu Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014) gibi bir muhaddis bunun en güçlü kanıtıdır.⁹⁹ Dolayısıyla üç Kaffâl'ın bahsi geçen bölgelerde ehl-i hadis geleneğine de büyük katkı sağladıklarını söylemek mümkündür.

Öte yandan üç fakihin özellikle fıkıh alanındaki ilmî kabiliyetleri dönemin hükümdar ve sultanları nezdinde saygı ve takdirle karşılık bulması sayesinde de yaşadıkları bölgelerde Şâfiî mezhebinin hâkim bir mezhep olma yolunda ciddi katkılar sağladıkları görülmüştür. Nitekim Kaffâl el-Kebîr, II. Nikephoras Phokas tarafından Abbâsî halifesine gönderilen hiciv içerikli Arapça mektuba/ülmatoma karşı aynı üslupta bir şiir kaleme alarak halifenin bu görevini başarıyla yerine getirmiştir.¹⁰⁰ Bu durum onun Abbâsîler hakimiyetindeki toprakların tamamında namının yayılmasını sağlamış ve kendisine devlet ve insanlar nezdinde spesifik bir imtiyaz kazandırmıştır. Binaenaleyh bir Şâfiî âlimi olması hasebiyle de ilim erbabı bu mezhebe daha fazla teveccüh göstermiş, halkın ilgi ve alakası artmıştır.

Daha önce yer verdiğimiz anekdotta ifade edildiği gibi Kaffâl el-Mervezî ilmin zirvesinde iken 410/1019 yılında Hanefî olan Sultan Mahmud'un Şâfiî mezhebine intisabını sağlamıştır.¹⁰¹ Bu durum Şâfiî mezhebinin

⁹⁷ Bk. Bakır, *Horasan Şâfîliği ve Râfiî*, 27-28.

⁹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 4/22; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 545; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 112; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, 5/54; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/238.

⁹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 12/309.

¹⁰⁰ Beyhakî, *Tarihu'l-Beyhakî*, 310; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, 3/204-205.

¹⁰¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 5/181; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 13/173; Kallek, "Kaffâl, Abdullah b. Ahmed", 24/146.

yayılması açısından önemli bir faktör olmuştur. Zira Mahmud, İslâm dinini yayma çabaları çerçevesinde 416-417'deki (1025-1026) Somnat (Sûmenât) zaferini elde etmiş, Sünnî İslâm dünyasında bir kahramana dönüşmüş ve akabinde Abbâsî halifesi tarafından kendisine “sultan” lakabı verilmişti.¹⁰² Sultan'ın bu özelliklerinden dolayı onun Şâfî mezhebine intisabının halk üzerinde büyük bir tesir bıraktığını söylemek mümkündür.

Fârikî, İslâm coğrafyasının en prestijli ilim merkezi olan, âlimlerin ders vermek için birbiriyle yarıştıkları hatta mezheplerini değiştirdikleri Bağdat Nizamiye Medresesi'nin müderrisi olarak sultanlar nezdinde önemli bir konuma gelmiştir. Kendisi, Şâfî mezhebine mensup bölge âlimlerinin şeyhi/reisi ve fahru'l-İslâm gibi unlara layık görülmüştür. Abbâsî Halifelerinden Muztazhir Billâh'a ithafen kaleme aldığı ve *el-Mustazhiri* olarak da meşhur olan *Hilyetü'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ* isimli eseri halife tarafından takdirle karşılanmıştır.¹⁰³ Tüm bu hususlar Şâfî mezhebine olumlu bir şekilde yansımıştır.

Netice itibariyle üç Kaffâl, ilmî yetkinliğin en belirgin unsurları olan ilim merkezleri, üstatlar, talebeler ve eserler şeklindeki aşamaların her birinde aktif olarak yer almışlardır. Her birinin fıkıh alanındaki tedris, telif, rivayet ve fetvaları sayesinde buldukları bölgelerde Şâfîlik kalıcı bir mezhep haline gelmiş ve geniş coğrafyalara yayılıp istikrar kazanmıştır. Özellikle Kaffâl ve Mervezî'nin büyük gayretleri neticesinde Şâfî mezhebi, Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde yayılım ve istikrar bakımından Hanefî mezhebinden sonra ikinci büyük sünnî mezhep olarak en fazla müntesibe sahip olmuştur. Fârikî de Irak başta olmak üzere Diyarbekir ve çevresinde Sünnî-Şâfî fıkıh ekolü olarak İslâm'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması noktasında oldukça aktif bir rol oynamıştır. Üç Kaffâl, fıkıhın farklı alanlarında ortaya koydukları eserlerle de Şâfî mezhep literatürüne ayrı bir zenginlik katmışlardır.

SONUÇ

Çalışmamıza konu olan Orta Asya kökenli ve Türk asıllı Muhammed b. Ali, Abdullah b. Ahmed ve Muhammed b. Ahmed isimli şahsiyetler Şâfî mezhebine mensup meşhur fakihlerdir. Bu fakihler Şâş, Merv ve Meyyâfârikin/Silvan gibi değişik beldelerde ve farklı zaman dilimlerinde dünyaya gelmişlerdir. Ne var ki üçünün de “Ebû Bekr” veya “el-Kaffâl” şeklinde aynı künye ve nisbelerle anılmaları bazı karışıklıklara sebebiyet vermiştir. Ancak kronolojik sıralamaya, doğdukları beldele ve eserlerini ithaf ettikleri kişilerin isimlerine göre “el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî”, “el-Kaffâl es-Sağîr el-Mervezî” ve “el-Fârikî eş-Şâşî el-Mustazhiri” şeklinde

¹⁰² Merçil, “Gazneliler”, 13/481.

¹⁰³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, 4/220-225; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/305-306; Özeydin, “Nizâmiyye Medresesi”, 33/189.

zikredilerek birbirlerinden ayırt edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kaffâl el-Kebîr, “çok eser sahibi”, Mervezî, “Şeyhu'l-Horâsâniyyîn” Fârikî ise “el-Mustazhiri” veya “Şeyhu'ş-Şâfiyye” gibi her biri kendine münhasır birtakım özellikleriyle yekdiğerinden ayırt edilmiştir. Fakat çoğu Şâfi mezhebine mensup olmakla birlikte Hanefî mezhebine mensup “eş-Şâî”, “el-Mervezî” ve “el-Fârikî” nispesine sahip başka meşhur âlimler de bulunmaktadır. Mesela Bağdat'ta Hanefîler'in reisi olarak öne çıkan Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâî (ö. 344/955) bunlardan biridir. Dolayısıyla İslâm kültür ve medeniyetinde derin izler bırakan üç Kaffâl'ı yakından tanımak aynı zamanda Mâverâünnehir, Horasan, Bağdat, Âmid/Diyarbakır, Meyyâfârikîn/Silvan fıkıh havzasında yetişen diğerk fakihlere yönelik yapılacak ilmî çalışmalara örnek teşkil etmesi bakımından da önemlidir.

Benzer şekilde İslâm kültür ve medeniyeti açısından hicrî III. ve V. asırları kapsayan Abbâsîler, Sâmânîler ve Gazneliler ile Büyük Selçuklulara bağlı Mervânîler dönemlerine ait ilmî ve fikhî faaliyetleri araştırmanın ayrı bir önemi haizdir. Nitekim ilim merkezlerinin kurumsal birer yapıya kavuşması ve Nizamiye Medresesi gibi ciddi eğitim kurumlarının tesis edilmesi o dönemin en kayda değer gelişmeleridir. Mezkûr gelişmeler çerçevesinde ilim merkezleri, üstatlar, talebeler ve eserler gibi tedrisatın ileri seviyelerinin temel unsurları bir araya gelmiştir. Bu da mezheplerin gelişmesinde, istikrarında, mezhep içi ekollerin ortaya çıkmasında ve ilmî mirasın sonraki nesillere aktarılmasında itici güç olmuştur. Böylece İslâm kültür ve medeniyet tarihinin en görkemli kültür ve ilim merkezlerinde yetkin hocaların rahle-i tedrisinden geçen büyük âlimler/fakihler zuhur etmiştir. Bunların başında çalışmamıza konu olan üç Kaffâl gelmektedir. İslâm'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması adına büyük gayretler sarf etmeleri ve İslâm hukuku alanında tarihî bir misyon üstlenmeleri bu fakihleri değerli kılan hususlardır. Şâfi mezhebi özelinde temelde aynı olmakla birlikte fakihlerin istidlâl, istinbât, tahrîc ve tercihlerinin farklı olmaları neticesinde ortaya çıkan Irak ve Horasan ekollerin öncü temsilcileri olarak her bir Kaffâl, mezhebin istikamet bulmasına ciddi katkı sağlamıştır. Özellikle tedrisât ve telifât gibi fikhî faaliyetler yanında yeni meselelere dair fetva ve icihadlarıyla iki ekolün fıkıh birikimini sonraki nesillere aktarımdaki faaliyetleri oldukça önemlidir. Üç Kaffâl'ın, Mâverâünnehir, Horasan, Bağdat, Âmid/Diyarbakır, Meyyâfârikîn/Silvan ve bunlara bağlı kesimlerde Şâfi mezhebinin intişar ve istikrarındaki çabaları yanında babadan oğula tevarüs eden fıkıh âlimi yetiştirme geleneğini sürdürmeleri kayda değerdir.

Şunu da ifade edelim ki Şâfi fakihleri, genel olarak mezhep imamlarının etkisinde kalmış olsalar da mezhep gayretleri ilmî tasavvurlarının

etkilememiştir. Aynı durumun üç Kâffâl için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim fıkıh ağırlıklı birikime uygun yöntemi takip eden Mervezî ve Fârikî, “fukahâ” kolu geleneğini temsil ederken Kaffâl el-Kebîr ise eserlerinde “mütakellimin” kolunun ilk nüvelerini ortaya koymakla öne çıkmıştır. Bu bağlamda İmam Şâfiî’den sonra makâsîd ilminin teşekkül sürecinde lafzî yorum ile illet ve hikmetleri temel alan gâî yorum yöntemlerini buluşturan vasat olmuştur. Fârikî’nin Şâfiî mezhebindeki farklı görüşlerin dağınıklığını giderme ve bir birliktelik oluşturma çabalarına öncülük etmesiyle Irâkıyyûn ve Horâsâniyyûn/Merâvîze tariklerini birleştirme girişimleri de oldukça önemlidir. Ayrıca her bir Kaffâl’ın ilmî yetkinliği ve fikhî düşünceleri idareciler nezdinde hüsnü kabul görürken Şâfiî mezhebini kurumsal manada söz sahibi yapmıştır. Böylece Şâfiî mezhebi, Orta Asya bölgesinde Hanefî mezhebinden sonra ikinci büyük sünnî mezhep olarak en fazla müntesibe sahip ve en istikrarlı mezhep durumuna gelmiştir. En önemlisi üç Kaffâl özelinde Arap, Türk, Fars ve Kürt gibi farklı etnik bileşenlerin oluşturduğu zengin ve renkli bir toplumsal yapıdan mürekkep Irak, Horasan Maveraünnehir ve Meyyâfârikîn/Silvan İlim Havzası’nda birlikte yaşama kültürünün güzel örnekleri serdedilmiştir.

Son olarak ifade etmek gerekir ki bu çalışmada üç Kaffâl’ın Şâfiî mezhebine katkılarını kendi eserlerindeki örneklerden hareketle daha somut bir şekilde ortaya koymak mümkündür. Ancak bu hususun başka çalışmalara kaynaklık etmesi açısından burada öncelikle aynı künye ve nisbelerle anılan üç Kaffâl’ın farklı kimseler olduklarına dikkat çekilmesi ve sundukları katkılara ilişkin genel bir çerçeve çizilmesi hedeflenmiştir. Bundan mütevellit bir döneme damga vurmuş bu fakihlerin her biri daha somut ve geniş çaplı araştırmalara konu olmayı fazlasıyla hak etmektedir. Ayrıca üç Kaffâl’a dair araştırmacılara konu tercihleri noktasında belli bir şahıs, konu, eser, ekol ve bölge özelinde müstakil veya mukayeseli pek çok açıdan iyi bir fırsat sunacağı kanaatindeyim.

KAYNAKÇA

Akay, İhsan. “Meyyâfârikîn/Silvan İlim Havzasında Fıkıh (el-Kaffâl eş-Şâfiî el-Fârikî Örneği)”. *Sultanlar Şehri Silvan*. ed. Oktay Bozan vd. 455-473. Sonçağ Akademi, 2021.

Akay, İhsan. “Şâfiî Mezhebinde Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (Ekim 2018), 75-98.

Aybakan, Bilal. “Sincî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/242. TDV Yayınları, 2009.

Aybakan, Bilal. “Şâfiî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aydın, Osman. *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2018.

Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfîliği ve Râfîi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Bakkal, Ali. *İslâm Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2012.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn. *et-Tehzîb fî fıkhi's-Şâfîi*. thk. Ahmet Abdulmevcûd-Muhammed Mu'avvez. yy: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Beyhakî, Muhammed b. el-Hüseyn. *Târîhu Beyhak*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Dımaşk: Dâru İkra, 2004.

Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2018.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. by.: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Can, Mesut. *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri (Kuruluşundan Tâhirîler Dönemine Kadar)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Cüveynî, Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-Telhîs fî usûli'l-fıkhi*. thk. Abdullâh Cûlem en-Neybâlî-Şubbeyr Ahmed el-Umerî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.

Cüveynî, Abdümelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.

Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Eşit, Davut. "el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 609-629.

Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrût: Dâru Sadr, 2. Basım, 1416/1995.

Hasan, Hasan İbrahim. *Târîhu'l-İslâmi's-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdî'l-Mısriyye, 1968.

Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ve Züyüh*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

İbn Abdisselâm, İzzüddîn Abdülazîz. *el-Gâye fî ihtisâri'n-nihâye*. thk. İyyâd Hâlid et-Tabbâ'. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 2016.

İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Ömer b. Arâme el-Amravî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fimâ nüsibe ilâl-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Dımaşk: Matbatu't-Tevfik, 1348/1929.

İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbiyâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru Sadr, ts.

İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdülhafız Mensûr. Beyrût: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 1425/2004.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Müntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Alî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselâm Temrî. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdirrahmân Takıyyuddîn. *Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfiyye*. thk. Muhyiddîn Ali Necib. Beyrût: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1412/1992.

Kaffâl, Muhammed b. Ali b. İsmail eş-Şâfi. *Mehâsinü's-şeri'a fi furû'i's-Şâfi'iyye*. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Kallek, Cengiz. “Kaffâl, Abdullah b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/146. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kallek, Cengiz. “Şâfi, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/369. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kavâsimî, Ekrem Yûsuf. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2003.

Kazvînî, Zekerıyyâ b. Muhammed. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-İbâd*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

Kılıç, Muhammed Tayyib. “Silvanlı Şâfi Fakih Ebû Bekr eş-Şâfi el-Fârikî'nin Hilvetü'l-Ulemâ fi Marifeti Mezâhibi'l-Fukahâ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme”. *Sultanlar Şehri Silvan*. thk. Oktay Bozan vd. 441-453. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.

Merçil, Erdoğan. “Gazneliler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/480-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Okuyucu, Nail. *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2015.

Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmiyye Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. 5 Cilt. by.: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1997.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

Safedî, Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd-Türkî Mustafa. Beyrût: Dâr'u İhyai't-Turâs, 2000.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya vd. Haydar Âbâd: Meclis Dâireti'l-Maârifî'l-Osmanîyye, 1382/1962.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm. *el-Müntehab min mu'cemi şüyühi's-Sem'ânî*. thk. Muvaffik b. Abdillâh b. Abdilkâdir. Riyâd: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 1996.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Muhammed. *Kavâti'ü'l-edille fi'l-usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Huseyn İsmail. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Abbâs b. Adîm. Riyâd: Dâru'l-Vatân, 1997.

Sübki, Tâcüddîn Abdulvehhâb. *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Beyrût: Hicr, 2. Basım, 1413/1993.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-müfessirîni'l-işrin*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebu Vehbe, 1976.

Şen, Yusuf. “Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri (Kırgızistan Örneği)”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 0/56 (2016), 1399-1423.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Lüm'a fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.

Tufantoz, Abdurrahim. “Mervânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/230-232. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Usta, Aydın. “Sâmânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullâh. *el-Bahrü'l-muhît fî 'ilmi usûli'l-fikh*. by.: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

ÖLÜDEN ORGAN NAKLİNDE TARTIŞMALI İKİ FIKHÎ MESELE: ÖLÜ BEDENE MÜDAHALE VE BEYİN ÖLÜMÜ*

TWO CONTROVERSIAL ISLAMIC LEGAL ISSUES IN CADAVERIC ORGAN TRANSPLANTATION: THE UTILIZATION OF DEAD BODIES AND BRAIN DEATH

Geliş Tarihi: 12.12.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

✉ **MERVE ÖZAYKAL**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-6412-9917

mervezaykal@istanbul.edu.tr

ÖZ

Bu makale, İslâm dünyasında oldukça tartışmalı bir konu olan ölüden organ nakli meselesine fikhî açıdan yaklaşmaktadır. Çalışma, İslâm'ın genel olarak insan bedenine ve özde ölü bedene yüklediği saygınlık ve dokunulmazlığın karşısında bir iyilik ameliyesi olarak ölüm sonrası organ bağışının konumunu iki temel problem üzerinden tartışmaktadır. Bu meseleyi ele almak için öncelikle İslâm'da ölü beden dokunulmazlığı ilkesinden herhangi bir sebeple istisnaya gidilip gidilmediği incelenmektedir. Bunun için, fikhın zaruret prensibi organ nakli bağlamında ele alınmaktadır. Yine ölüden nakilde gündeme gelen bir başka önemli sorun olan beyin ölümü konusuna yoğunlaşmakta, beyin ölümüne dair İslâm dünyasındaki bireysel ve kurumsal fetvalar değerlendirilmektedir. Son olarak, eğer caizse, böyle bir naklin hangi şartlar çerçevesinde caiz olduğu konusu ele alınmaktadır. Bu bağlamda vericinin rızasının bulunması, alıcının zaruret halinde olması, organ ve dokunun dinî ve etik açıdan nakle uygun olması, organların satışa konu edilmemesi ve cesedin mahremiyetinin ve saygınlığının korunması gibi şartlar vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh, Biyoetik, Organ Nakli, Beyin Ölümü.

ABSTRACT

This article deals, from a fiqh point of view, with the issue of cadaveric organ transplantation which is a very controversial issue in the Islamic world. It discusses the position of postmortem organ donation as an act of altruism in contrast to the principle of dignity that Islam places on the human body in general and the deceased in particular. In order to deal with this issue, it is first examined whether fiqh makes an exception to the principle of the sanctity of the dead body. At this point, the fiqh principle of necessity is discussed in the context of organ transplantation. This study secondly focuses on brain death, another important issue that comes to the fore in cadaveric transplantation, by examining and evaluating individual and institutional fatwas on brain death in the Islamic world. Finally, the conditions under which such transplantation is permissible. In this context, a set of various conditions are highlighted. These include consent of the donor, the recipient's medical need for the transplantation, and the religious and ethical permissibility of the organ or tissue for transplantation.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Bioethics, Organ Transplantation, Brain Death.

SUMMARY

This study deals with the religious dimension of cadaveric organ transplantation in the context of Islam. There are basically two problems from the Islamic point of view regarding organ transplantation from a deceased person. The first is the issue of whether organ transplantation from a cadaver, which involves violating the integrity of the body, is permissible notwithstanding the principle of dignity and sanctity of the dead body. The second problem is the issue of how to approach the concept of brain death in the case of organ transplantation from a cadaver. In the case of some organ failure, transplantation is a unique solution without an alternative. Because this type of transplantation can only be performed from a person who is brain dead, it raises questions about whether brain death counts as real death. For this reason, in this article, we focused on these two problems and evaluated them from an Islamic perspective. First of all, we presented the general theory of Islam regarding the dead body and then discussed the possibility of making exceptions in fiqh based on the principle of necessity. Then, we evaluated the issue within the framework of the legitimacy of organ transplantation in terms of recipient and donor, and presented the necessary conditions for transplantation. In these sections, we benefit from the classical fiqh literature as well as the views of contemporary scholars and some important fatwa committees in the Islamic world on the subject. Although the principles of dignity and sanctity of the dead body, which are central to discussions on transplantation from a cadaver, we can state that exceptions can be made due to the necessity of saving a person's life or improving his health, and that, therefore, the legitimacy of organ transplantation is the principle of necessity. In addition, the opinion that organ transplantation from a cadaver is acceptable when there is a real necessity, prevails when it is evaluated together with principles such as "the dignity of the living takes priority over the dignity of the dead", and similarly "the sanctity of the living is superior to the sanctity of the dead".

Another problem regarding the cadaveric organ transplantation is brain death. Although there is a serious disagreement among scholars regarding this matter, most fiqh committees

in the Islamic world judge organ transplantation to be permissible after brain death. While in practice deciding whether brain death has occurred, the authorized person should be physicians, the legal, religious and ethical dimensions of death must also be taken into consideration. Also, in order for organ transplantation from a cadaver to be considered permissible, it is inevitable to comply with certain conditions insisted upon by contemporary jurists. First of all, the consent of the recipient and the donor must be obtained. Furthermore, organs should not be subject to sale, that is, there should be no question of any material price beforehand for the organ. Another condition is the protection of the privacy and dignity of the corpse, which means the physical privacy of the body in all processes of the transplantation, and in general, imposes a responsibility on the medical personnel to treat the deceased in a way fitting to their dignity. Perhaps the most important condition we offer is the requirement that organ harvesting from a human being is a necessity, without an alternative. This makes the transplantation of some non-vital organs controversial. This is because after determining the legitimacy basis of organ transplantation as a necessity, the types of transplantation that are at the level of need, although not at the level of necessity, should be specially evaluated. So, whether the transplantation of non-vital organs carries any religious and ethical drawbacks should be examined separately for each organ. In the Islamic world, composite organs such as the face, hand-arm, foot-leg and reproductive system organs such as the uterus are not subject to sufficient academic studies and fatwas, even though they constitute controversial issues. At this point, there is a need for cost-benefit analysis and rigorous evaluations for the recipient, taking into account medical data such as post-transplant success rates, risks and complications for each transplant. Thus, there is a need to discuss whether it is permissible to transplant which organs and under what conditions, rather than the permissibility of organ transplantation as a whole.

GİRİŞ

Tıp teknolojilerinin ve cerrahinin ilerlemesi sonucunda ve hususiyetle organ reddi (rejeksiyon) sorununun önüne geçen bağışıklık sistemini baskılayan ilaçların keşfiyle günümüzde pek çok organ başarılı bir şekilde nakledilebilir hale gelmiştir. Bugün çeşitli organ yetmezliklerinde alternatif olarak organ nakli uygulanmaktadır. Canlıdan ve ölüden organ naklinin pratiğe geçmesi, tüm dünyada pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Makalemize konu olan ölüden organ transplantasyonu da ölü bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı prensibi ile tıbben organa ihtiyacı olan bir kişinin faydasının -bazen ise doğrudan hayatının veya organının kurtulması ihtimalinin- karşı karşıya geldiği ve etik ikilemlerin yaşandığı bir alandır. Ölüden nakil durumunda esasında hukuken ve dinen koruma altında bulunan ölü bedeninin dokunulmazlığı şeklindeki üst bir değer zedelenme ihtimali gündeme gelmekte, tam da bu sebeple günümüzde ölü bedenden organ nakli etik, din ve hukuk çevrelerince, işaret ettiğimiz ve diğer çeşitli boyutlarıyla değerlendirilmektedir. Organ nakillerinin mümkün olmasıyla tüm dünyada olduğu gibi İslâm dünyasında da birtakım endişeler ve akademik tartışmalar baş göstermiştir. Bu anlamda, bir insanın hayatını kurtarmak veya sağlığını iyileştirmek için hayatini yitirmiş bir bedenden organ almanın dinen uygun olup olmadığı sorusu son elli yılda hararetle tartışılan bir mevzu olmuştur.

Bu çalışma, ölüden organ nakline dair temel ihtilaf noktalarından ikisine yoğunlaşmaktadır. Ölüden organ nakli söz konusu olduğunda İslâmî açıdan organ bağışına vasiyetin geçerliliği, ölü beden üzerinde akrabanın/veresenin hakkının bulunup bulunmadığı, kimsesizlerden veya kimliği meçhul kişilerden organ almanın cevazı, gayrimüslimden nakil, gayrimüslime organ bağışı gibi meseleler gündeme gelse de iki temel sorunun tartışmalarda merkezi rol aldığı ve diğer meselelere esas teşkil ettiği anlaşılır. Birincisi ölü bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı ilkesine rağmen bedeninin bütünlüğünü bozmak anlamına gelen ölüden organ naklinin caiz olup olmayacağı meselesi iken, ikincisi ölüden organ nakli durumunda beyin ölümü kavramına nasıl

yaklaşılacağı hususudur. Günümüz şartlarında iki böbrek, kalp, akciğer, pankreas, bütün olarak karaciğer gibi organ ihtiyaçlarında alternatifsiz olarak ölüden nakil gündeme gelmektedir. Yalnızca beyin ölümü gerçekleşmiş kişiden yapılabilen bu tür nakiller ise hem ölü bedene müdahale hem de beyin ölümü konularında tereddütler doğurmaktadır. Organ naklindeki merkezi konularına binaen makalemizde bu iki problemi ele alacağız. Zira ölüden organ naklinde cevaplanması gereken ilk soru, beyin ölümü gerçekleşen kişinin ölü kabul edilip edilmeyeceği sorusudur. Cevabın olumlu olması halinde ise ikinci soru, ölmüş kişiden organ almanın caiz olup olmayacağı sorusu olacaktır. İkinci soruya da olumlu cevap verilmesi halinde verilen olumlu cevabın gerekçeleri açıklanmalıdır. Bize göre bu gerekçe, aşağıda detaylandıracağımız üzere, alıcının içinde bulunduğu zaruret halidir. Bu bağlamda çalışmada, İslâm'ın bedene ve -daha özelden ölü bedene- yönelik genel prensiplerini sunup ardından bu prensiplerden fıkhîdeki zaruret ilkesi vasıtasıyla istisnalara gitmenin imkânını tartışacağız. Daha sonra ise konuyu, alıcı ve verici açısından organ naklinin meşruiyet gerekçeleri çerçevesinde değerlendirip nakil için gerekli şartları sunacağız. Tüm bu kısımlarda klasik fıkıh literatüründen yararlandığımız gibi çağdaş âlimlerin ve İslâm dünyasındaki bazı önemli fetva kurullarının konuya ilişkin görüşlerini de aktaracağız.

Ülkemizde organ nakli konusunu farklı açılardan ele alan bir literatür oluşmaya başlamakla birlikte¹ ölüden organ nakline yoğunlaşılması ve arkasındaki temel kritik tartışma noktaları olan ölü bedene müdahale ve beyin ölümü tartışmaları çerçevesinde konuya bütüncül olarak yaklaşılması itibariyle çalışmamız hususiyet arz etmektedir. Zira ölü bedene müdahale ve beyin ölümü konularına fikhî açıdan yaklaşan yeterince çalışma bulun-

* Bu makale, Prof. Dr. H. Mehmet Günay danışmanlığında hazırlanan “İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli” başlıklı doktora tezimizden istifadeyle yazılmıştır. Bk. Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹ Organ naklinin fikhî boyutunu ele alan pek çok çalışma bulunsa da ölü bedene müdahaleyi içerecek şekilde konuyu müstakil olarak inceleyen Türkçe literatürdeki zikre değer çalışmalar kronolojik olarak şu şekilde sunulabilir: Abdulaziz Beki, *İslam Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli* (Erciyes: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Muhammed Önder, *İslam Fıkhiğinde Organ Naklinin Hükmü* (İstanbul: Gonca Yayınevi, ts.); Ahmet Yaman, “İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü”, *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri (09 Mayıs 2014)* (Malatya: Pınarbaş Matbaacılık, 2014), 26-36; Ahmet Ekşi, “İslam Hukuku Bakımından Organ Nakli Etrafındaki Tereddütler”, *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri (09 Mayıs 2014)* (Malatya: Pınarbaş Matbaacılık, 2014), 38-51; Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

mamaktadır. Ayrıca çalışma, organ naklinin meşruiyet temelini zaruret olarak açıklamakta, bu temel kabulden (ve alıcı açısından maslahat-mefsedet dengesi değerlendirmelerinden) yola çıkarak hayatî olmayan organların nakline ihtiyatla yaklaşılması gerektiğinin altını çizmektedir. Makalenin son aşamasında ise ölüden organ naklinin cevazı için riayet edilmesi gereken en önemli şartlar topluca ele alınmaktadır.

1. Organ Nakli Amacıyla Ölü Bedene Müdahale Problemi

Gerek ölüden gerekse canlıdan organ naklinde doğrudan doğruya insan bedenine bir müdahalenin yapılması, İslâmî açıdan bedenün saygınlığı, dokunulmazlığı, beden bütünlüğünün korunması, bedenün emanet oluşu gibi ilkeleri organ nakli bağlamında yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir. Zira İslâm dünyasında organ bağışına karşı çıkan çağdaş araştırmacılar ve âlimler temelde nakil durumunda insan bedeninin ve yaşamının kutsallığının çiğnendiği, insana emanet olarak bahşedilen beden üzerinde kişinin dilediği gibi tasarrufta bulunamayacağı ve nakiller sebebiyle bedenün maddî bir araca indirildiği yönündeki argümanlarını gerekçe olarak öne sürerler² ve bu konuda yükselen ses -özellikle de bağışın gündeme geldiği ilk yıllarda- oldukça güçlüdür. Yine organ bağışındaki yetersizliğin sebeplerini inceleyen bazı araştırmalar, sadece İslâm dünyasında değil farklı kültür ve toplumlarda da bedene ve organlara kutsallık atfedilmesi ve organların yedek parça olarak görülmemesi gerektiği gibi düşünceleri bağışa engel gerekçeler olarak tespit etmişlerdir.³ Bu anlamda beden üzerinde bir tür tasarruf olan organ bağışı bağlamında insan bedenine İslâmî yaklaşımın ve ölü bedene dair temel ilkelerin ortaya konması önem arz etmektedir.

1.1. Bedenin Statüsü ve Ölü Bedene Dair İslâmî İlkeler

İslâm insana, diğer varlıklar arasında özel bir konum bahşetmiştir. Kendisine yaratıcının ruhunun üflendiği tek varlık olan insan⁴ aynı zamanda hilâfet misyonuna sahip olup⁵ Allah Teâlâ tarafından kendisine açıkça şeref ve saygınlık sıfatları atfedilmiştir.⁶ İnsanın bizatihi saygıdeğer sayılması- nın bir uzantısı olarak hayatı, sağlığı ve bedeni de dokunulmaz kabul edilmiştir. Bu nedenle kişi, koruma altında olan canına, bedenine veya organlarına zarar verme ya da zarar verilmesine izin verme hakkına sahip değildir.⁷

² Dariusch Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives* (New York: Springer, 2007), 163.

³ James F. Childress, "The Failure to Give: Reducing Barriers to Organ Donation", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11/1 (2001), 8.

⁴ el-Hicr 15/28-29.

⁵ el-Bakara 2/30.

⁶ el-İsrâ 17/70.

⁷ Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: Haccagan Akademi Kitaplığı, 2005), 111-112.

Bedenin korunması da makâsîdu's-şerîa'dan (İslâm'ın temel maksatlarından) hıfzu'n-nefs (canın korunması) prensibinin bir uzantısıdır. Canın/hayatın korunması ilkesi, aynı zamanda insanın her türlü fizikî saldırıdan ve saygınlığını zedeleyen muameleden korunmasını da ifade eder.⁸ Öyleyse beden dokunulmazlığı, bedende Allah haklarının bulunmasının yanı sıra insanın saygın ve onur sahibi bir varlık olmasından kaynağını almaktadır.

İster canlı ister hayatiyeti sonlanmış olsun, insan bedeninin ahlâkî ve hukukî bir statüsü vardır. Bu statü fıkıh literatürüne kerâmet (saygınlık) ve hürmet (dokunulmazlık) kelimeleriyle yansımıştır. Klasik fıkıh kitaplarında tırnak, kemik, saç, deri, süt, kan gibi beden parçalarından istifade edilmesi veya bunların satım akdine konu edilmesi tartışmaları bağlamında beden saygın ve dokunulmaz oluşu ilkelerine atıf yapılır. Mükerrerem ve muhterem kabul edilen ve bu hususiyetleri sıklıkla vurgulanan bedenden ve cüzlerinden yararlanmak çoğu fakih tarafından olumsuz karşılanmıştır. Genel olarak söylemek gerekirse, ölü veya diri insanın beden parçalarından istifade, insanın değerini düşürücü ve onu aşağılayıcı bir eylem olarak görülmüştür.⁹ Örneğin, anne sütü dâhil beden her hangi bir parçasının satım veya kira akdine konu olamayacağı görüşündeki Hanefiler, beden parçalarının satılmasını ve hatta zaruret bulunmadıkça onlardan istifade edilmesini dahi caiz görmezler ve bunu beden saygınlığı ilkesiyle açıklarlar.¹⁰ Bu durumu “İnsanın organları bizzat kendisinin hükmündedir” şeklinde ifade eden meşhur Hanefî fakih Serahsî (ö. 483/1090), hayvanların kıllarından istifade edilmesini caiz görürken insanın sahip olduğu saygınlık nedeniyle saçından faydalanılamayacağını açıkça belirtir.¹¹

Hayattayken kendisine saygınlık atfedilen insanın hukukî statüsü bir

⁸ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.), 367.

⁹ Ebû'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 3/46; Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315-1318h.), 5/202-203; *Fetâva'l-Âlemgîriyye: el-Fetâva'l-Hindîyye*, haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310h.), 3/115-116.

¹⁰ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954), 1/203; Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/52; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer el-Mergînânî el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, thk. ve tlk. Ahmed İzzu İnâye ed-Dımaşkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2003), 2/28; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/203; Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısrî el-Hanefî, *Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekerıyyâ Umeyrât (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/133.

¹¹ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 15/125.

bakıma vefatından sonra da korunmaktadır. Hayatını kaybettikten sonra dahi kişinin bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı sonlanmaz. Aksine ölü beden -belki de savunmasız olduğu için canlı bedenden daha da titiz bir şekilde- korunması gereken birtakım hakları vardır. Buna göre öncelikle ölü bedene herhangi bir zarar vermek caiz değildir. Fakihler bu korunmayı ve dokunulmazlığı insanın saygınlığı ile açıklamışlar ve bu noktada dinî mensubiyet farkının bir önemi olmadığını, gayrimüslimlerin bedenleri için de bu korumanın geçerli olduğunu belirtmişlerdir.¹² Zira Allah Resûlü'nün (s.a.s.): “Ölünün kemiğini kırmak, dirinin kemiğini kırmak gibidir”¹³ ikazı, canlı beden dokunulmazlığı ile ölü beden dokunulmazlığını eşitlemektedir. Buna göre ölü beden bütünlüğü, özellikle de saygısızlık veya bir zarar kastıyla bozulamaz.

Zikri geçen saygınlık ve dokunulmazlık prensibinin bir uzantısı olarak İslâm'da ölü beden birtakım hakları sabittir. Cenazenin defnedilmesi, zaruri bir durum olmadıkça bir mezara birden fazla kişinin defnedilmemesi,¹⁴ cenaze namazının kılınması, teçhiz-tekfin işlemlerinin geciktirilmemesi, cenazenin omuzlarda taşınması,¹⁵ kabirlerin üzerine basmak, oturmak, bina inşa etmek gibi eylemlerin caiz olmayışı, zaruret bulunmaksızın kabirlerin açılmaması veya yerinin değiştirilmemesi¹⁶ gibi uygulamalar ölü bedene saygının gerekliliğini açıkça gösterir. Öyle ki söz konusu işlemlerin bir kısmının Müslümanlar tarafından yerine getirilmesi farz-ı kifâye olarak görülmüş, bu uygulamalar fakihlerce kişinin isteğiyle dahi düşmeyen ve Allah haklarını barındıran haklar grubunda telakki edilmiştir.¹⁷

Buraya kadar aktarılan bilgilere bakıldığında, kadim dönem fakihlerinin ölü veya diri insana ait bir beden cüzlerinden istifade noktasında oldukça ihtiyatlı ve titiz davrandığı dikkat çekmektedir. Fakat ilgili dönemlerde insan bedeninden veya organlarından günümüzdeki manasıyla üst düzeyde, örneğin hayatî bir tedavi amacıyla yararlanmak söz konusu değildi. Bahsi

¹² Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: Şerhu Tenviri'l-ebâr: Hâşiyetu İbn Âbidîn*, thk. ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/245-246.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, “Cenâiz”, 63; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, “Cenâiz”, 64.

¹⁴ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuhayli (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 5/281-284.

¹⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/239, 244, 247.

¹⁶ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/303-304, 312-317.

¹⁷ İftikâr Mehyûb Debvân el-Mahlâfî, *Hudûdü't-tasarraf fi'l-a'dâi'l-beşeriyye fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-medenî: dirâse mukârane muâsıra* (Kahire: Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2006), 12.

geçen dönemlerde kendilerinden istifade edilmesi mümkün olan saç, tırnak, diş gibi harici beden parçalarının hayat kurtarıcı bir tedavide kullanılması pratikte mümkün değildi. Dolayısıyla meseleye organ nakli açısından yaklaşıldığında, söz gelimi süslenmek amacıyla bir kimsenin saçını kullanmak ile günümüzde hastanın hayatının kurtulmasına vesile olduğu düşünülen kalp nakli arasında tam bir paralellik kurmak doğru olmayacaktır. Tıbbî gelişmelerin ilerlediği günümüzde, insandan alınan organlar bir kimseye hayat verebilir veya kaybettiği organ fonksiyonunu tekrar kazandırabilir hale gelmiştir. Dahası, her ne kadar fakihler beden dokunulmazlığı ve saygınlığını genel prensip olarak benimsemişlerse de aşağıda bahsedeceğimiz zaruret durumlarında bedene müdahaleyi istisnai olarak kabul etmişlerdir.

1.2. Zaruret Hali ve Ölü Bedene Müdahale

Genel anlamda fakihlerin, ister canlı ister ölü olsun, insan bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı ilkelerini çiğneyecek her türlü müdahalenin yasaklığını sıklıkla vurguladıklarını belirtmiştik. Ancak insan bedeni üzerinde tasarrufa dair benimsedikleri ihtiyat temelli prensiplere rağmen yine aynı fakihlerin zaruret gibi bazı özel durumları dikkate aldıkları ve genel ilkelerden istisnaya giderek kimi tasarruflara cevaz verdikleri de görülmektedir. Klasik fıkıh eserlerinde, canlı veya diri bir beden parçalarından veya organlarından istifade etmeye normal şartlar altında olumlu yaklaşılmamıştır. Ancak zaruret sebebiyle istisnaya gidilerek hüküm değişebilmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde fakihlerin, söz konusu prensiplerden istisnaya gitmelerini sağlayan özel bir durum olan “zaruret” ilkesinden kasıtlarını ortaya koyup zaruret sebebiyle beden üzerinde tasarrufa dair istisna tuttukları örnekleri vereceğiz ve bunları organ nakli açısından tartışacağız.

Ölüden organ nakli, organa muhtaç bir kimsenin bazen yaşamını kurtarma, bazen ise sağlığına kavuşmasına vesile olma veya en azından yaşam kalitesini artırma gibi yüce amaçlar barındırmaktadır. Fakat diğer yandan ölüden organ naklinde İslâm’ın önemseydiği iki prensip yani “bir insanın hayatını kurtarma veya sağlığını iyileştirme” durumu ile “ölü beden dokunulmazlığı” prensibi karşı karşıya gelerek bir ikilem oluşturmaktadır. Bu ikilemi çözmek için çağdaş dönem fakihleri organ naklinin meşruiyetini genellikle “zaruret”, bazen ise “maslahat” ilkesiyle açıklarlar.¹⁸ Buna göre organ alıcısının içinde bulunduğu zaruret durumu ölü beden dokunulmazlığını caiz hale getirebilmektedir. Öyleyse zaruret prensibinin mahiyetinin ve hangi durumların zaruret kapsamında görülebileceğinin netleştirilmesi gerekmektedir.

Belirli bir meselenin hükmünü ortaya koyarken fakihler zaruret, ihti-

¹⁸ Muhammed Saîd Ramazan el-Bütî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra* (Dimaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1994), 127.

yaç, zorluğun ve meşakkatin giderilmesi gibi insan hayatını kolaylaştırıcı prensipleri her zaman dikkate almışlardır. Batı hukuklarında da “Necessitas non habet legem”, yani “Zaruretin kanunu yoktur” ifadesiyle yerleşmiş zaruret prensibi,¹⁹ fıkıhın güncel meselelere çözüm üretmesi noktasında büyük önem arz etmektedir. Fıkıhta zaruret, en geniş anlamıyla “haramın işlenmesini caiz hale getiren özür” şeklinde tanımlanabilir.²⁰ Sağlık alanında zaruret ise, normalde yapılması caiz olmadığı halde, hayat veya beden bütünlüğü kaybının kuvvetle muhtemel olması sebebiyle yasağın işlenmesini caiz hale getiren durumları ifade eder. Yasak bir fiilin işlenmesini mübah hale getiren zaruretin derecesi hakkında fakihler arasında farklı görüşler bulunsa da genellikle zaruret halinin varsayılması için ölüm tehlikesinin veya organlara ciddi bir zarar gelmesi ihtimalinin bulunması gerektiği ifade edilir. Kimi fakihler ise hastalığın artmasını ve iyileşmesinin uzamasını da bu kapsamda görmüşlerdir.²¹ Günümüzde organ naklinin meşruiyeti de fikhî açıdan zaruret ile temellendirilmektedir. Bu ise aslında hukuken yasak bir şeyin zaruret sebebiyle kabul edilebilir hale dönüştüğü anlamına gelmektedir. Diğer yandan, organ naklinde zaruret içinde bulunan kişi verici değil alıcıdır. Dolayısıyla esasında verici açısından zaruret şartları gerçekleşmiş görünmemektedir. Fakat alıcının içinde bulunduğu zaruret halinin giderilmesi bir kimsenin organ bağışlamasına ve doktorların organ naklini gerçekleştirmesine bağlı olduğu için organ bağışlamanın ve bu cerrahi operasyonu gerçekleştirmenin cevazının temeli de bu zarurete dayanacaktır. Ancak bu noktada, organ nakli konusunda zaruret teorisinin bir bütün olarak anlaşılması ve meselenin zaruretin şartları ve sonuçları da dikkate alınarak ele alınması gerekir.

Klasik dönem fıkıh eserlerinde, doğal olarak, günümüzdeki manasıyla organ nakline dair bir bilgi bulunmasa da fakihlerin, konumuza temel teşkil edecek şekilde, insan bedeni üzerinde tasarrufa dair bazı konuları tartışmalarını müşahade edebiliyoruz. Bu eserlerde bir kimsenin canını veya orga-

¹⁹ Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 1.

²⁰ Eminefendizade Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i Tevsî-i Tıbâât, 1330h), 1/76.

²¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (İstanbul: Matbaatü'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, 1335h.), 1/129-130, 2/311; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, 1347-1352h.), 7/426; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/49; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 13/331; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî el-Kâhîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (y.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/306; Merve Özeykal, “‘Tıpta Ayıp Yok’ mu? ‘Doktora Namahrem Olmaz’ mı? Biyofikih Perspektifinden Hastanın Beden Mahremiyeti”, *Hasta Mahremiyeti*, ed. İlhan İlkılıç - Cüneyt Kucur - Orhan Önder (İstanbul: İSAR Yayınları, 2020), 136-138.

nını kurtarmak için -ki zaruret kapsamındadır- ölü beden dokunulmazlığı ilkesinden istisnalara gidilebileceğine dair örnekleri görebilmekteyiz. Bu örnekler üzerinden organ bağışısı konusuna doğrudan doğruya kıyas yapmak doğru olmasa da fakihlerin elde ettikleri üst değerleri tespit hususunda aşağıda sunacağımız örnekler bize yardımcı olabilir.

Ölü bedenden organ nakli bağlamında bir hayatı veya sağlığı kurtarmak için cesedin bütünlüğünün bozulup bozulamayacağı sorusuna aradığımız cevapta, bize üst bir ilke sunabilecek çarpıcı klasik örneklerden biri, hamileyken vefat etmiş bir kadının karnındaki bebeği kurtarmak için bedenine müdahale edilip edilemeyeceğine dair tartışmadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu soruya, ölü beden dokunulmazlığını esas almak suretiyle olumsuz cevap veren âlimler bulunsa da Hanefîlerin ve Şâfiîlerin çoğunluğu cevaz vermektedir. Öncelikle olumsuz tarafta konumlanan âlimlerin, dönemlerinin tıbbî şartlarının etkisiyle, ölmüş bir annenin karnındaki cenini kurtarmanın yüksek ihtimal barındırmaması sebebiyle böyle bir kanaate ulaşmış olduklarını hatırlamak gerekir. Ölmüş bir kadının karnının açılarak ceninin çıkarılabileceğini söyleyen Hanefî ve Şâfiîler ise ceninin canlı olduğu, canlı olarak kurtarılabileceği ve yaşama ümidi bulunması yönündeki zannın ağır basması sebebiyle bu işlemin caiz olduğunu kabul ederler.²² Ceninin hayatını koruma maslahatının, annenin cesedinin dokunulmazlığını çiğnemenin barındırdığı zararlardan daha önemli olduğunu vurgulayan mezkûr âlimler²³ bir kimseyi yaşatmak için ölü bir insan bedeni üzerinde tasarrufta bulunulabileceğini belirtirler.²⁴ Diğer yandan kimi Şâfiî âlimlerce bebeğin yaşama ümidi yoksa gereksiz yere saygınlığı çiğnenerek ölü annenin bedeninin yarılamayacağı savunulmuşken,²⁵ Gazzâlî (ö. 505/1111), Mâverîdî (ö. 450/1058) gibi âlimlere göre ancak bebeğin altı aydan büyük olduğunun tespit edilmesi ve ebeler tarafından yaşama ümidi bulunduğu söylenmesi halinde ölmüş annenin bedenine dokunulabilir.²⁶ Meşhur Zâhirî âlim İbn Hazm (ö. 456/1064) ise “*Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur*”²⁷ âyetini merkeze alarak, altı ay veya daha uzun bir süredir hamile olan bir hanım hayatını kaybettiğinde karnında hareket eden bir cenin olması halinde bebeğin çıkarılması gerek-

²² Ebû Muhammed İzzuddin Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebü'l-Kâsım es-Sülemî İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/87; Cemaluddin Yusuf b. İbrâhim el-Erdebîlî, *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr* (Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1908), 1/125; Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym el-Mısırî el-Hanefî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1983), 97; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 5/360.

²³ İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/87.

²⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/301-302.

²⁵ Erdebîlî, *el-Envâr*, 1/125.

²⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/301-302.

²⁷ el-Mâide 5/32.

tiğini, hatta bebeği bu halde terk etmenin cinayet olacağını söyler.²⁸ Neticede, tıbbî imkânların yeterince gelişmediği ve bebeğin yaşama şansının çok da yüksek görülmediği kadim dönemlerde dahi fakihlerin ölmüş annenin karnından bebeğin çıkarılabileceğine cevaz vermelerinden hareketle, böyle bir bebeğin yaşama ihtimalinin yüksek olduğu ve aynı zamanda tıp teknolojileri vasıtasıyla ölü bedeninin saygınlığına daha az halel geleceğini düşünebildiğimiz günümüzde, ilgili uygulamaya evleviyetle cevaz verileceği net bir şekilde söylenebilir.

Yine ölü bedeninin dokunulmazlığı prensibinin istisnası olarak görülebilecek bir diğer örnek, başkasına veya kendisine ait mücevher gibi kıymetli bir malı yuttuktan sonra ölen kişinin karnındaki bu malın çıkarılması hususunda klasik eserlerde yer alan tartışmalardır.²⁹ Ölü bedeninin saygınlığını ve dokunulmazlığını gerekçe göstererek böyle bir müdahaleye karşı çıkan fakihlerin yanı sıra, azımsanamayacak sayıdaki fakihinin, veresenin veya mal sahibinin hakkını merkeze alarak cevaz yoluna gitmesi de dikkate değerdir. Zira bu örnekte bir öncekinden farklı olarak başka bir insanın hayatını kurtarma amacı değil maddî bir gerekçe bulunmaktadır ve buna rağmen çeşitli sebeplerle ölü bedeni açmaya cevaz veren âlimler bulunmaktadır.³⁰

Fıkıh eserlerinde yer alan örneklerden yola çıkarak “bir canlıyı kurtarmanın kesin olduğu durumlarda ölü bedene müdahale edilebileceği” şeklinde bir üst ilkeye ulaşmamız mümkün görünmektedir. Organ nakli açısından düşündüğümüzde, tıbbın bize nakil sonrası hastanın hayatının kurtulması ya da sağlığının iyileşmesini kesin veya kesine yakın bir şekilde vadettiğini dikkate alırsak ilgili ilkenin burada pratiğe geçtiğini söyleyebiliriz. Klasik eserlerde yer alan bu görüşleri esas alan bazı çağdaş dönem âlimleri de bir canlının sağlık ve selameti için ölünün beden bütünlüğünün bozulabileceğini belirtmişlerdir. Örneğin Yûsuf el-Karadâvî’ye göre, ölü beden gerçek anlamda bir zarar görmediği gibi çürüyecek olan beden bir başkasına hayat vermesi söz konusu olduğu için ölüden nakil caizdir.³¹

Diğer yandan, İslâm’da yasak olduğunu bildiğimiz ölü bedeninin saygınlığının çiğnenmesinin ne anlama geldiğini de organ nakli açısından yeniden değerlendirmek uygun olacaktır. Günümüz tıp teknolojileri ve gelişen cerrahi teknikler sayesinde organ alma işlemi esnasında müdahale edilen

²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/166.

²⁹ İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/87; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/300-301; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 97.

³⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5/300; İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/87; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/300-301; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 97.

³¹ Yûsuf el-Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm fetâvâ muâsıra* (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1993), 2/535.

yerlerin geri dikilerek kapatılması bir pratik halini almıştır.³² Bu şekilde ölü bedeninin deforme olmasının en aza indirildiği ve bedene itinalı bir muamele yapıldığı dikkate alındığında ölmüş insana veya cenaze yakınlarına bir saygısızlık halinin oluşmadığı söylenebilir. Bu noktada çağdaş araştırmacılar-
dan Muhammed Naîm Yasin, fıkhıta kastedilen saygınlığın çiğnenmesinin, ölü insan bedenine hayvanların cesetlerine yapılan muamelenin yapılması halinde söz konusu olacağını belirtir. Örneğin ölmüş insanın kemiklerinden aletler yapılması, derisinden elbise, çanta vs. üretilmesi, kanının içilmesi veya boya olarak kullanılması, bir organının yenmesi kabilinden uygulamalar açık bir şekilde ölünün saygınlığını çiğneyen yasak işlemlerdir. Ancak ona göre, insan bedeninde belli bir fonksiyonu icra etmesi için yaratılmış bir organı başka bir insanın bedenine hizmet etmesi için nakletmek ölünün saygınlığını çiğnemek kapsamına girmez ve bu kınanacak bir davranış da değildir.³³ Hatta tam tersine, bir kimsenin vefatından önce organlarını bağışlamayı vasiyet etmiş olmasının pek çok kişinin sağlığını geri kazanmasına vesile olması sebebiyle, kendi saygınlığını artıracığı yorumu dahi yapılabilir. Yine klasik fıkıh kitaplarındaki örneklerden farklı olarak bugün, organ nakli esnasında gündeme gelen ölü bedene müdahale hususunda -bazı hukuk sistemlerinde aksine beyanının bulunmaması yeterli görülmele birlikte- çoğunlukla kişinin izin ve rızası mevcuttur (ve kanaatimizce olmalıdır).³⁴

Bunların yanında, zaruret sebebiyle bedene müdahaleye izin verilmesi, sadece ölü beden için değil canlı beden için de geçerli olmuştur. Zira İslâm'da genel kural olarak canlı bedeninin dokunulmazlığı esas alınmış olmasına rağmen zaruret sayılabilecek tıbbî bir gerekçe bulunduğu bu kuraldan istisnaya gidilmektedir. Tıp mesleği söz konusu olduğunda, canın veya genel anlamda sağlığın ve bedeninin korunması için cerrahi müdahaleyle bir organın alınması caiz görülmüş ve bu durum bedeninin saygınlığının çiğnenmesi kapsamında sayılmamıştır. Netice itibarıyla, zaruret barındıran bu tür uygulamalar hukuka aykırı görülmemiştir.

Organ nakline ilişkin olarak gündeme gelen, ölü bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı prensipleri ile zaruret sebebiyle beden dokunulmazlığından istisnalara gidilip gidilmeyeceği konularına bu şekilde değindikten

³² Türkiye Organ Nakli Vakfı, "Sıkça Sorulan Sorular" (Erişim 10 Ekim 2022); Medipol Sağlık Grubu, "Organ Nakli" (Erişim 10 Ekim 2022).

³³ Muhammed Naîm Yasin, *Ebhâsun fikhîyye fî kadâyâ tıbbîyye muâsıra* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999), 148-149.

³⁴ Ancak Avusturya, Belçika, Hırvatistan, Macaristan, Lüksemburg, Slovenya gibi bazı ülkelerde, ölen kişinin organ bağışına gönüllü olduğu varsayılarak aksine dair bir beyanı bulunmadığı müddetçe organları alınmaktadır (*presume consent*/ varsayılan rıza uygulaması). Bk. Eurotransplant, "Eurotransplant Region" (Erişim 12 Ekim 2022).

sonra ölüden nakilde tartışmaların odak noktasını teşkil eden beyin ölümü kavramını İslâm dünyasındaki yaklaşımları sunarak değerlendirebiliriz.

2. Beyin Ölümü Problemi ve İslâm Dünyasında Beyin Ölümü Tartışmaları

1959 yılında Michel Jovet ve sonra Mollaret ve Goulon coma dépassé (geri dönüşü olmayan koma) kavramını ve kriterlerini ortaya koymuş,³⁵ 1968’de ise Harvard’ın Beyin Ölümü Tanımını İnceleme Özel Komitesi (The Harvard Ad Hoc Committee) tarafından bu kriterler kabul edilmiştir.³⁶ Geri dönüşsüz koma, beyin sapı reflekslerinin olmaması ve apne (kendiliğinden solunumun olmaması) biçiminde tanımlanan klinik bir tanıdır.³⁷ Komisyonun ölüm kriteri olarak teklif ettiği geri dönüşü olmayan koma kavramı, başta ABD olmak üzere, kısa süre içinde tüm dünya ülkeleri tarafından kabul edilmiştir. Bugün Türkiye dâhil pek çok ülke bu tanıma bazı farklılıklarla birlikte kabul etmektedir.³⁸ Bu gelişmeler sonucunda, 20. yüzyılın ikinci yarısında literatüre kalp merkezli geleneksel ölüm anlayışının yanı sıra beyin ölümü kavramı da eklenmiştir.

Ölüden organ nakli meselesinde en tartışmalı konu, görebildiğimiz kadarıyla, beyin ölümünün hakiki ölüm olup olmadığı konusudur. Beyin fonksiyonları durmuş fakat fiziksel olarak canlılık emareleri gösteren bir kimsenin ölü kabul edilip edilmeyeceği ve bu kişiden organ alınması meselesi çağdaş İslâm âlimleri arasında da ciddi ihtilaflara sebep olmuştur. Beyin ve kalp fonksiyonlarının birlikte ve tamamen sonlandığı durumların ölüm olarak niteleneceğine dair bir ittifak bulunmaktadır. Ancak, ölümü dolaşımın ve solunumun durması olarak gören ulema ile tüm beyin fonksiyonlarının sonlanması olarak görenler arasında ciddi tartışmalar süregelmektedir.

Beyin ölümü durumunda kan dolaşımı devam etmekte olduğu ve organlar henüz hayatiyetini kaybetmediği için teknik olarak organ nakli mümkün olabilmektedir. Bu sebeple organ nakli ile beyin ölümü arasında ciddi bir irtibat olup beyin ölümü tanısının konması organ naklinde hayati önem teşkil eder.³⁹ Zira günümüz tıp pratiğinde ölüden organ nakli ancak

³⁵ İlhan İlkılıç, “Beyin Ölümü İnsanın Ölümü müdür?”, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin - Merve Özyaykal (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 154-155.

³⁶ Robert M. Veatch, *Transplantation Ethics* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2000), 46.

³⁷ Lütfi Hanoğlu, “Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu: Ölüm”, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin - Merve Özyaykal (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 144.

³⁸ İlkılıç, “Beyin Ölümü İnsanın Ölümü müdür?”, 155.

³⁹ Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîti, *Ahkâmü'l-cerâhati't-tıbbiyye ve'l-âsâru'l-müterettibe aleyhâ* (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994), 343.

beyin ölümü gerçekleşen kişiden yapılmaktadır. Kalp ölümüyle kan dolaşımı sonlanmakta, organlara kan ulaşmadığı için kısa süre içinde organlar çürümekte ve bu sebeple pratikte nakle imkân kalmamakta veya bu tür bir nakil çok zor olmaktadır.⁴⁰ Bahsi geçen sebeplerden ötürü beyin ölümü kavramına yaklaşım organ nakli açısından belirleyicidir. Fakat beyin ve beden arasındaki sözünü ettiğimiz uyumsuzluk, dinî, etik ve hukukî açılarından konuya dair nasıl bir tavır takınılması gerektiği hususunda ciddi kafa karışıklıklarına sebebiyet vermiştir.⁴¹ Bu bağlamda en temel sorunlardan biri ölümün nasıl ve kim tarafından tanımlanacağı meselesidir. Çünkü bu tartışma, söz konusu kavramı tanımlamaktan öte kalp, beyin ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamayı, dolayısıyla bunları felsefî ve dinî açıdan incelemeyi de gerektirir.⁴²

2.1. Kardiyak Ölümü Esas Alanlar

İslâm dünyasında, beyin ölümünü gerçek bir ölüm kabul etmeyen, ölümün ancak kalp fonksiyonlarının geri dönüşsüz olarak sonlanması ile gerçekleştiğini söyleyen çok sayıda çağdaş isim bulunmaktadır. Saîd Ramazan el-Bûtî, Abdulaziz b. Bâz, Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, Câdulhak, Tevfik el-Vâ'î, Bedru'l-Mütevellî Abdülbasit, Muhammed Muhtâr es-Selâmî, Abdulkâdir Muhammed el-İmâdî, Abdullah el-Bessâm gibi âlimler ve başka pek çok modern araştırmacı beyin ölümü kavramını kabul etmez ve dolayısıyla bu durumdaki kişiden organ alınmasını caiz görmez.⁴³ Bu görüşte olanların gerekçeleri farklılık göstermekle birlikte genel olarak aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

2.1.1. Bedenin canlılık işaretleri göstermesi: Beyin ölümü kavramına olumsuz veya tedbirli yaklaşılmasının en temel nedenlerinden biri, beyin ölümü teşhisi konduktan sonra bedenin hala canlılık emareleri gösterdiği yönündeki düşüncedir. Zira beyin ölümü teşhisi konan kişide dolaşım ve solunum gibi faaliyetler yaşam destek cihazları sayesinde devam edebilmektedir. Bu görüş sahipleri, tıbbî cihazlarla dahi olsa dolaşımı ve solunumu devam eden, kalbi atan ve vücudu sıcak olan bir insanın ölü sayıla-

⁴⁰ Bahar Bayhan, *Organ Nakli Hastalarında İmmünespresif Tedaviye Uyum Ölçeği'nin (ITUÖ) Türkiye'de Geçerlik Güvenirliği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 10.

⁴¹ Süheyla Ünal vd. "Sağlık Personelinin Beyin Ölümü ve Organ Bağışıyla İlgili İnanç ve Tutumları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2010), 391.

⁴² Veatch, *Transplantation Ethics*, 45-47, 85-87.

⁴³ Şinkîti, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 344; Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, 128-131; Mahlâfî, *Hudûdü't-tasarruf*, 413; Yûsuf b. Abdullah b. Ahmed Ahmed, *Ahkâmu nakli'l-a'dâi'l-insân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2006), 2/477; Üsâme es-Seyyid Abdüssemi', *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-âdemîyye beyne's-şerîa ve'l-kânûn* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye - Dâru Şetât, 2010), 100; Abdülğani Yahyâvi, *el-Muvâzene beyne'l-mesâlih ve'l-mefâsid fi't-tedâvi bi-nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye* (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2016), 243.

mayacağını iddia ederler.⁴⁴ Onlara göre beyin ölümü gerçekleşen kişi ölüm sürecine girmiş veya can veriyor olabilir, fakat ölü sayılamaz.⁴⁵ Yine klasik fıkıh eserlerinde fakihlerin ölüm alameti olarak zikrettiği kalbin durması, bedenın soğuması gibi alametlerin beyin ölümü halinde bulunmaması sebebiyle kişinin ölü sayılamayacağını ifade edenler de bulunmaktadır.⁴⁶

2.1.2. Ölümün şüphe içermesi: Beyin ölümünü kabul etmeyerek ölüm için kalbin kendiliğinden durması gerektiğini iddia edenler ölüm gibi ciddi bir hususun şüphleyle tespit edilemeyeceğini ve böyle şüpheli bir durumda kişiden organ almanın cinayet sayılacağını savunurlar.⁴⁷ Bu hususta fıkıhtaki “Şek ile yakîn zâil olmaz (Kesin bilgi ile bilinen şey, şüphe sebebiyle ortadan kalkmaz)”⁴⁸ kaidelerini temel alarak kişinin hayatta olmasının kesin olduğunu⁴⁹ ölümün ise -kişinin kalbinin atıyor olması sebebiyle-şüphe içerdiğini ve yine “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır”⁵⁰ kaidesi gereğince aslolanın yaşamın devam etmesi olduğunu söylerler. Bu sebeplerle İslâm’ın zarûriyyât arasında saydığı temel ilkelerinden “canın korunması” ilkesi gereğince, şüphe durumunda kişinin yaşadığına hükmetmek İslâm’ın temel maksatlarına daha uygun olacaktır.⁵¹ Yine onlara göre günümüzde tıp uzmanları arasında dahi ilgili kavramın tanımı ve teşhisi noktasında ihtilaflar söz konusuysa fakihlerin beyin ölümünü hakiki bir ölüm saymaları şüphe üzerine kurulu zayıf bir kabul olur.⁵² Aynı şekilde, ülkelerin hukuklarında ve genel olarak tıp literatüründe farklı beyin ölümü kriterlerinin bulunmasının da beyin ölümü hakkındaki şüpheleri artırdığı dile getirilmektedir.⁵³

2.1.3. Ruhun henüz bedeni terk etmemiş olması ihtimali: Beyin ölümünü reddedenlerden bir kısmı, ölümün tespiti için aynı zamanda ruhun

⁴⁴ Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, 129, 131; Mehmet Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem: Beyin Ölümü ve Ötanazi* (Ankara: DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu, Uzmanlık Tezi, 2015), 41; Yahyâvî, *el-Muvâzene*, 243.

⁴⁵ Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *Fıkhu'n-nevâzil: kadâyâ fıkhiyye muâsıra* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/232-233; Muhammed Ahmed es-Süveylim, *Ahkâmu zirâati'l-kebed fi'l-kânûni'l-medenî ve'l-fıkhi'l-İslâmî: Dirâse mukârana* (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 2009), 348.

⁴⁶ Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem*, 41.

⁴⁷ Mahlâfî, *Hudûdü't-tasarruf*, 413.

⁴⁸ *Mecelle*, md. 4.

⁴⁹ Şinkîti, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 347; Masoud Sabri, “İslam Fıkında Beyin Ölümü”, çev. Tuncay Sandıkçı, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 165.

⁵⁰ *Mecelle*, md. 5.

⁵¹ Bûtî, *Kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, 130; Şinkîti, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 347-348; Ebû Zeyd, *Fıkhu'n-nevâzil*, 1/232.

⁵² Mahlâfî, *Hudûdü't-tasarruf*, 402-403.

⁵³ Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem*, 44.

bedeni tamamen terk etmesi gerektiğini hatırlatırlar. Hâlbuki onlara göre beyin ölümü teşhisinde ölümün metafizik manası dikkate alınmamaktadır.⁵⁴ Yine fıkıhtaki istishâb delili gereğince, aksine dair delil bulunmadıkça asıl olan, ruhun bedende kalmaya devam etmesidir. Ruhun bedeni terk ettiğine dair kesin bir delil bulunmadığı için kişinin yaşadığına hükmedilmelidir.⁵⁵

2.1.4. Hatalı teşhis ihtimali: Bazı çağdaş dönem araştırmacıları ise tıp pratiğinde çok sayıda hatalı teşhis konduğu gerçeğinden hareketle beyin ölümü için de benzer bir durumun söz konusu olabileceği ihtimalinden dolayı bu kavrama olumsuz yaklaşırlar. Kimileri ise meseleyi bir adım daha ileri götürerek, özellikle de organ nakillerini kolaylaştırmak için henüz ölüm gerçekleşmeden insanların beyin ölümünün ilan edildiğini dahi iddia etmişlerdir.⁵⁶

2.1.5. Toplum tarafından kabul görmemesi: Saïd Ramazan el-Bûtî gibi bazı âlimler, diğer başka gerekçelerin yanı sıra, beyin ölümünün kabul edilmesi halinde ölümü kalbin durması olarak gören halkın ölüm algısına aykırı bir durum oluşacağı ve bunun ise insanlar arasında fitneye yol açacağı iddiasını dile getirirler.⁵⁷

2.2. Beyin Ölümünü Esas Alanlar

Beyin ölümünü onaylayan âlimlere göre, bir kişinin öldüğüne hükmedilmesi için beyin fonksiyonlarının tamamen durması yeterlidir. Yusuf el-Karadâvî, Muhammed Nâîm Yasin, Muhammed Süleyman el-Eşkar, Ömer Süleyman el-Eşkar, Ârif el-Karadâğî, Ahmed Şerefuddîn gibi çağdaş âlimler bu görüştedir.⁵⁸ İslâm dünyasında pek çok fetva kurulu da beyin ölümünü hakiki bir ölüm kabul etmiştir. Ülkemiz Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 2006 tarihli mütalaasına göre, "Yaşam destek ünitesine bağlı bir kişi; beynin kesin olarak bütün fonksiyonlarını yitirdiğine ve bu durumdan geri dönüşün artık imkânsız olduğuna uzman tabiplerce karar verilmesi şartıyla yaşam destek ünitesinden çıkarılabilir."⁵⁹ Yine tıbbî konularda fetva yayınlayan önemli bir kurum Kuveyt Tıp Bilimleri İslâm Teşkilatı (*el-Munazzamatu'l-İslâmiyye li'l-ulûmi't-tıbbiyye*)

⁵⁴ Bûtî, *Kadâyâ fikhîyye muâsıra*, 128.

⁵⁵ Bûtî, *Kadâyâ fikhîyye muâsıra*, 130; Şinkîtî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 347-348; Ebû Zeyd, *Fıkhü'n-nevâzil*, 1/232.

⁵⁶ Şinkîtî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 353-354; Ârif Ali Ârif el-Karadâğî, *Kadâyâ fikhîyye fi nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye* (Kuala Lumpur: el-Câmiatu'l-İslâmiyye [HUM], Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 127-128.

⁵⁷ Bûtî, *Kadâyâ fikhîyye muâsıra*, 131.

⁵⁸ Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm*, 2/595-597; Şinkîtî, *Ahkâmu'l-cerâhati't-tıbbiyye*, 344-345; Yasin, *Ebhâsun fikhîyye*, 177-178; Karadâğî, *Kadâyâ fikhîyye*, 123-131.

⁵⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 111.

da 1985 yılında beyin ölümünü hakiki ölüm kabul etmiş ve bu durumda yaşam destek cihazlarının çekilebileceğini açıklamıştır.⁶⁰

İslâm dünyasında saygın bir fıkıh akademisi olan İslâm İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi (*Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî*) 1986 tarihli kararında beyin ölümünü hakiki ölüm olarak onaylamıştır. Buna göre, tüm beyin fonksiyonlarının nihai olarak durması halinde, alanında uzman tecrübeli doktorlar bu durumdan geri dönüş olmadığına ve beynin artık çözülmeye başladığına hükmederlerse kişi ölü kabul edilir. Böyle bir durumda, kişinin kalp gibi bazı organları yoğun bakım cihazlarıyla çalıştırılmaya devam etse dahi ilgili cihazlar çekilebilir.⁶¹ İslâm âleminin önemli fetva kurullarından *Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî*'ye bağlı İslâm Fıkıh Akademisi ise hastanın tüm beyin fonksiyonlarının tamamen ve geri dönüşü olmayacak şekilde durduğuna alanında uzman üç hekimden oluşan bir komisyonun ittifak etmesi halinde yaşam destek ünitelerinin çekilebileceğini tasdik etmiştir. Kişinin kalp ve solunum fonksiyonları yaşam destek cihazları ile sağlanıyor olsa dahi durum değişmez. Ancak akademiye göre, cihazlar çekildikten sonra kalp ve solunum tamamen durmadıkça şer'ân ölüm hükmü verilemez.⁶² Şii dünyada ise genel kanaat, Humeynî ve Hamaney gibi Âyetullahların fetvalarının etkisiyle, beyin ölümünün ölüm olduğu ve beyin ölümü gerçekleşmiş kişiden organ almanın caiz olduğu yönündedir.⁶³

Beyin ölümünü kabul eden çağdaş ulemanın gerekçelerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

2.2.1. Tıbbî bilginin esas alınmasının gerekliliği: İslâm dünyasında ki beyin ölümü taraftarlarına göre tıbbî konularda fetva verilirken uzman doktorların görüşü esas alınmalı ve ölümün tanımlanması tıbbâ bırakılmadır. Tıp camiasında yaygın kanaat beyin ölümünün hakiki ölüm olduğu yönünde olduğu için fakihler bu görüşü takip etmelidirler.⁶⁴ Modern tıbbın beyin ölümü tespiti kuvvetli zan (zann-ı gâlip) seviyesinde bir bilgi türü olduğu için bu bilgiyle hayatın sonlandığına ve ruhun bedeni terk ettiğine hükmedilebilir.⁶⁵

⁶⁰ “el-Munazzamatu'l-İslâmiyye li'l-ülûmi't-tıbbiyye” (Erişim 5 Eylül 2022).

⁶¹ Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârâtu ve tavsiyyâtu Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmî ed-düvelî*, haz. Ahmed Abdülâlîm Ebu Uleyv (Birleşik Arap Emirlikleri: 2011), 114-115.

⁶² Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî, *Karârâtu'l-Mecmai'l-fıkhiyyi'l-İslâmî li-Râbitati'l-Âlemi'l-İslâmî*, 21.

⁶³ M. Mostafâ Kamal, “Ethical Issues of Organ Transplantation in Islam”, *The Journal of Teachers Association* 21/1 (2008), 100.

⁶⁴ Ali Muhyiddin el-Karadâğî - Ali Yusuf Muhammedî, *Fıkhi'l-kadâya't-tıbbiyyeti'l-muâsıra: dirâse fıkhiyye tıbbiyye mukârana* (Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 478-479; Süveylim, *Ahkâmu zirâati'l-kebed*, 351.

⁶⁵ Sabri, “İslam Fıkıhında Beyin Ölümü”, 167.

2.2.2. Beyin fonksiyonlarının asıl olması: Beyin ölümünü kabulle karşılayan çağdaş fakihler, modern tıbbın ölüm kavramını yani insan beyninin kesin ve nihai bir şekilde fonksiyonlarını kaybetmesini hakiki ölüm olarak görürler.⁶⁶ İnsan hayatının merkezinin kalp veya başka bir organ olmayıp bizzat beyin olduğu düşüncesine dayalı bu görüşe göre, beyin fonksiyonlarını geri dönüşsüz olarak yitirmesiyle ölüm gerçekleşir. Bu görüşü savunanlar, kalp ve akciğer fonksiyonlarının durması sonucu bedenin ölmesini ifade eden somatik ölümden sonra da beyin oksijensiz kalmasıyla hayatın sonlandığı şeklindeki tıbbî bilgiden hareket ederler. Çünkü solunumun ve dolaşımın durmasıyla beyin hücreleri beslenemez ve canlılığını yitirir.⁶⁷ Buna göre, kardiyak ölümden de kalbin durmasından sonra dolaşımın da durmasının etkisiyle beyne oksijen ulaşmaz ve beyin fonksiyonları sonlanarak ölüm gerçekleşir.

2.2.3. Beden fonksiyonlarının cihazlarla sağlanıyor olması: Beyin ölümünü kabul eden âlimlere göre, hakiki bir ölüm sayılan beyin ölümü gerçekleştikten sonra yaşam destek cihazları sayesinde solunum ve kan dolaşımını sağlanarak beden hücreleri canlı tutulur.⁶⁸ Buna göre ileri düzey yaşam destek üniteleri olmasaydı zaten kişinin somatik ölümü gerçekleşecekti. Cihazlar ise sadece kalbin ve beden fonksiyonlarının durmasını geciktirmekte böylece organların canlı kalmasını sağlayıp organ nakline imkân vermektedir.⁶⁹

2.2.4. Geri dönüşün olmaması: Beyin ölümünü hakiki bir ölüm sayanlar, hatalı teşhis konmadığı müddetçe, beyin ölümünden geriye dönüşün olmamasını ve aletlere rağmen sürecin kısa bir zaman içinde kalbin durması ile sonuçlanmasını da delil olarak sunarlar.⁷⁰ Beyin ölümü teşhisi sonrası görülebilen bazı hareketlerin ise istemsiz hareketler olduğunu, bedendeki bu tür hareketlerin ruhun varlığını ispatlamayacağını ve bunların harici etkenler olan tıbbî cihazlar sebebiyle ortaya çıktığını belirtirler.⁷¹

2.2.5. Ölümüne bağlı işlemlerin gecikmemesi: Yusuf el-Karadâvî gibi âlimler, beyin ölümü kavramını ve ölüden organ naklini kabul etmenin ötesinde, beyin fonksiyonları tamamen durmuş bir kimseden kalp ve akciğer fonksiyonlarını sağlayan her türlü yaşam desteğinin çekilmesinin gerekli olduğunu düşünürler. Zira kişinin cihaza bağlı tutulmaya devam edilmesi, miras paylaşımı, teşhiz ve defin işlemleri, iddet süresinin başlaması gibi ölümüne bağlı işlemlerin gecikmesine yol açmakta, ayrıca bu şekilde yaşam

⁶⁶ Yasin, *Ebhâsun fikhîyye*, 177-178.

⁶⁷ Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem*, 56-60.

⁶⁸ Karadâğî, *Kadâyâ fikhîyye*, 127.

⁶⁹ Yazıcı, *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem*, 52-54.

⁷⁰ Süveylim, *Ahkâmu zirâati 'l-kebed*, 351.

⁷¹ Şinkîtî, *Ahkâmu 'l-cerâhati 'l-tıbbîyye*, 352; Süveylim, *Ahkâmu zirâati 'l-kebed*, 350.

destek ünitelerinden hakkıyla yararlanabilecek başka hastalara mani olunmaktadır.⁷²

2.3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Görüldüğü üzere İslâm dünyasında beyin ölümünü hakiki ölüm kabul edip bu durumdaki kişinin yaşam destek ünitesinden ayrılmasına ve organlarının bağışlanmasına izin verenler olduğu gibi beyin ölümü kavramını tümünden reddedip yalnızca kardiyak ölümü onaylayan âlimler de bulunmaktadır. Genellikle İslâm âlemindeki fetva kurulları ve bu konuda görüş serdeden âlimlerin çoğu birinci kısımda yer alırken ikinci grupta yer alan âlimlerin sayısı da az değildir.

Beyin ölümünü kabul etmeyen âlimlerin iddialarından biri ruhun henüz bedenden çıkmadığı yönündedir. İslâm'a göre ölüm ruhun bedeni terk etmesiyle gerçekleşir. İslâm'da insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğu anlayışı merkezdedir ve bu anlamda ruhu yok saymak düşünülemez. Ancak ruh konusu gaybî bir konudur. Âyette de belirtildiği üzere ruh hakkında insana çok az bilgi verilmiş olup meselenin künhüne vakıf olmak mümkün değildir.⁷³ Dolayısıyla ölümün tespitinde, ruhun bedeni terk etmesi şeklinde soyut bir kriterin yerine somut ve gözlenebilir alametlere itibar edilme-lidir. Aslında hukuk ve fıkıh bu anlamda her zaman somut verilerle hareket etmiştir ve etmelidir de. Bu nedenle kanaatimizce ölümün tespiti konusunda yetki, alanında uzman tabiplerin olmalıdır. Elbette ki ilahiyatçılar, hukukçular veya filozoflar ölümün tanımı ve mahiyeti hakkında söz sahibidir. Fakat pratikte karşımızda duran insanın vefat edip etmediğini belirlemede teorik tartışmaların yardımcı olamadığı bir gerçektir. Bu sebeple ölümün tespitine dair somut kriterlere ihtiyaç vardır.

Dışarıdan bakıldığında kalbi atan, solunumu devam eden ve vücudu henüz sıcak bir insana ölü teşhisi konması alışılmadık bir durum olduğu için tereddütlere sebebiyet verse de esasında tüm bunların ileri düzey yaşam destekleri ile sağlandığı ve bu desteklere rağmen söz konusu fonksiyonların bir süre sonra sonlanacağı, ayrıca bu süreçten geri dönüşün imkânsızlığı düşünüldüğünde zihinlerden şüpheler kalkabilmektedir. Ölüm alametleri arasında kalbin ve solunumun durması, vücudun soğuması, kasların gevşemesi gibi durumları sayan kadim ulema, döneminin tıbbî şartlarına ve tecrübesine göre bu kriterleri kabul etmiştir. Bugün ise tıp bize kardiyak ölümün yanında tüm beyin fonksiyonlarının sonlandığı yeni bir ölüm tanımı sunmaktadır. Tıbbın verilerinin göz ardı edilerek gerek fıkıhta gerekse kadim tıpta sözü edilen ölüm kriterleri üzerinde ısrar etmek için bilimsel ve haklı gerekçelere ihtiyaç vardır. Bu anlamda, tıbbî bir bilginin kendisiyle aynı düzlemde tıbbî gerekçelerle ve uzmanları tarafından çürütülmesi ge-

⁷² Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm*, 2/595-597.

⁷³ el-İsrâ 17/85.

rektiğini düşünmekteyiz. Beyin ölümüne karşı gelen çağdaş âlimlerin sunduğu gerekçeler ise bu özelliğe sahip olmadığı için burada yöntemsel bir hata bulunmaktadır. Uzmanlık alanı içerisinde ve tıp uzmanları tarafından, varsa beyin ölümüne dair şüphelerin tartışılması ise olağandır.

Tüm bunlarla birlikte, tıbbın beyin ölümü teşhisinde hata yapabileceği veya tıp teknolojilerinin ve cihazların hassasiyetinin gelişmesiyle birlikte ileride beyin ölümü kriterlerinde farklılaşmalar olabileceği gibi ihtimaller de göz ardı edilmemelidir. Fakat hatalı beyin ölümü teşhisi ihtimaline binaen beyin ölümünü tamamen yok saymak mümkün görünmemektedir. Zira ölüm teşhisinin konulması kaçınılmazdır. Geleneksel ölüm kabul edilen kalp ölümünü tespit de hatalar olabilmekte, fakat bu durum ölüm teşhisi koymaya engel teşkil etmemektedir. Yine günümüzde hemen tüm hukuk sistemlerinde ve tıp otoriteleri tarafından beyin ölümü ölüm sayılmaktadır. Ancak elbette ölüme dair konuşma hakkı tıp camiasıyla sınırlı tutulamaz. Ölüm gibi pek çok boyutu olan bir konunun tıbbî, etik, hukukî ve felsefî açılardan derinlemesine ve müstakil olarak incelenmesine ihtiyaç vardır. Fakat bu inceleme süreci devam ederken pratikte tıbbın ölüm kriterlerinin kabul edilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Diğer yandan, geçmişî yarım yüzyılı biraz aşan bu ölüm tanımına tıp ve ilahiyat çevrelerince kuşkuyla yaklaşılması da normal karşılanmalıdır. Zira ölümün tespiti noktasında şüpheyne ve zanna yer olmayacak şekilde kesinlik, güvenilirlik ve titizlik gerekir.

3. Ölüden Organ Nakli için Gerekli Şartlar

Ölüden organ naklinin caiz olabilmesi için alıcıya, vericiye ve nakledilen organa ilişkin pek çok şart aranmakta ve bu şartlar ilgili naklin hükmünde etkili olmaktadır. Vericinin organ nakline rızasının bulunması, alıcı açısından organ nakli için bir zaruret bulunması, organ veya dokunun nakle uygun olması ve nakline dinen bir engel bulunmaması, organların satışa konu edilmemesi, cesedin mahremiyetinin ve saygınlığının korunması gibi şartlar bunlar arasında zikredilebilir.

3.1. Vericinin Rızasının Bulunması

Bazı istisnalar dışarıda bırakıldığında, İslâm dünyasında ölüden organ naklini caiz gören kişi, kurum ve hukuk düzenleri, organ bağışısı için vericinin -veya bir kısmı vârislerinin- rızasının ya da vefatından önce konuya ilişkin vasiyetinin bulunmasını şart koşarlar.⁷⁴ Bu düşünce, ölü bedeninin bir başkasının yararı için araçsallaştırılmasının önüne geçilmesini ve herkesin

⁷⁴ Abdülhalîm Muhammed Mansur Ali, *Naklu 'l-a 'dâ mine 'l-meyyiti ile 'l-hay beyne 'ş-şer'iati 'l-İslâmiyye ve 'l-kânûni 'l-vaz'î: dirâse mukârane* (İskenderiye: el-Mektebu 'l-Câmiyyi 'l-Hadîs, 2012), 108-109.

kendi bedeni üzerinde bizzat karar verici olmasını sağlamayı amaçlar.⁷⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu “Toplumun huzur ve düzeninin bozulmaması bakımından organ veya dokusu alınacak kişinin ölmeden önce buna izin vermiş olması veya hayatta iken aksine bir beyanı olmamak şartı ile yakınlarının buna razı olması”nı şart koşmaktadır.⁷⁶ İslâm İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi ise 1988 tarihli 26 (4/1) numaralı kararında, ölüden hayatî bir organın veya temel bir fonksiyonun kendisine bağlı olduğu herhangi bir organın naklinin, kişinin buna dair ölüm öncesi izni veya mirasçılarının rızası şartıyla caiz olduğunu kabul eder.⁷⁷

Bu hususta genel kanaat, vericinin organ bağışına dair rızasını vefatından önce beyan etmesi gerektiği yönünde ise de organ naklinin zaruret teşkil etmesi ve bu süreçte hızın önemli olması gibi gerekçelerle vericinin izni veya vasiyeti aranmaksızın organlarının alınabileceğini kabul edenler de vardır. Örnek olarak Kuveyt Vakıflar Bakanlığı'na bağlı Fetva Kurulu⁷⁸ ve The Federation of Islamic Medical Association (FIMA)⁷⁹ gibi kurullar ve bireysel olarak Mısır Müftüsü Tantâvî bu görüşü kabul eder.⁸⁰ Ancak kanaatimizce kişinin izni olmaksızın organ alınması, bireyin özerkliğine ve cesedin güvenliğinin sağlanmasına aykırı olduğu gibi, ölü bedeninin dokunulmazlığı düşüncesine sahip İslâm toplumlarında tıbbi olan güvenin azalmasına yol açabilecektir.

Diğer yandan, vericinin vefatından sonrasına yönelik olarak yaptığı organ bağışına dair vasiyetin fikhîen geçerli olup olmayacağı hususu da müstakil bir tartışma konusudur. Çağdaş âlimlerden Yusuf el-Karadâvî, Muhammed Naîm Yasin gibi isimlere göre bu tür bir vasiyet geçerlidir ve ölü bedeninin saygınlığına riayet edilmesi şartıyla uygulanmasında bir sakınca yoktur.⁸¹ Ancak bazı fıkıh kurulları ve çağdaş fakihler, insan bedeninin ve organlarının mal kabul edilemeyeceğinden hareketle beden ya da organların vasiyete konu olamayacağını ve kişinin mezkûr vasiyetine itibar edilemeyeceğini iddia ederler.⁸² Hindistan İslâm Fıkıh Akademisi de ölüm

⁷⁵ Abdülaziz b. Muhammed es-Sağîr, *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-beşeriyye fî dav'i'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kanuni'l-vaz'i* (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li'l-İsdârâti'l-Kânûniyye, 2015), 78.

⁷⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 114.

⁷⁷ Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârât ve tavsiyyât*, 144.

⁷⁸ Karadâgî, *Kadâyâ fikhîyye*, 199.

⁷⁹ “Resolution of International Seminar on Organ Transplantation and Health Care Management from Islamic Perspective” (Erişim 12 Ekim 2022).

⁸⁰ Abdüsselâm Abdurrahîm es-Sükkerî, *Naklu ve zirâ'atü'l-a'dâi'l-âdemiyye min manzûrin İslâmîyyin* (y.y.: Dârü'l-Menâr, 1988), 152-153.

⁸¹ Karadâvî, *Min hedyi'l-İslâm*, 2/535-6; Yasin, *Ebhâsun fikhîyye*, 155, 163, 176.

⁸² Mahlâfî, *Hudûdü'l-tasarruf*, 339; Karadâgî, *Kadâyâ fikhîyye*, 159; Ali, *Naklü'l-a'dâ mine'l-meyyiti ile'l-hay*, 100.

sonrası organ bağışına dair vasiyetin fikhen geçersiz olacağını düşünmektedir.⁸³

3.2. Alıcı Açısından Zaruretin Bulunması

Organ naklini İslâmî açıdan caiz hale getiren unsurun hastanın canını, sağlığını veya organını kurtarma zarureti olduğu ön kabulüyle yola çıktığımızda organ naklinde aranan şartlar arasında alıcının zaruret içinde bulunmasının gerekliliği şartını bir kere daha hatırlamak gerekir. Bu anlamda, hangi organların naklinin alıcı açısından hayatî olduğu noktasında uzman hekimlerin kanaatine başvurulur. Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu organ naklinin caiz olması için öncelikle zaruret halinin bulunmasını şart koşar. Kurul, “hastanın hayatını veya hayatî bir uzvunu kurtarmak için, bundan başka çaresi olmadığı, mesleki ehliyet ve dürüstlüğüne güvenilen uzman doktorlar tarafından tespit edilmesi” gerektiğini açıkça belirtmiştir.⁸⁴

Organ naklini caiz kılan zaruretin mahiyetini netleştirmek için, fıkıh literatüründe zaruretin varlığı için zikredilen birtakım şartlardan bahsetmeliyiz. Öncelikle zaruret halinden söz edebilmek için gerçek anlamda cana veya organa yönelik kesin bir zarar ya da tehlike bulunmalıdır.⁸⁵ İkinci bir husus olarak, bahsedilen bu zarar ağır ve zorlayıcı olmalıdır. Bunun ölçüsü ise fakihler tarafından can kaybı veya bir organın telef olması endişesinin varlığı şeklinde belirlenmiş, ayrıca kimi fakihlerce kişinin hastalığının artması ve iyileşme süresinin uzaması da buna dâhil edilmiştir.⁸⁶ Bunlara ek bir şart olarak, zararın giderilmesi için başka bir meşru alternatifin bulunmaması da gerekir.⁸⁷ Zarurete ilişkin bu şartları organ nakline uyguladığımızda, alıcının hakiki manada zaruret halinde olup olmadığına hekimler tarafından kesin bir şekilde ortaya konmasının gerekli olduğu ve naklin ileride ortaya çıkabilecek başka alternatiflerinin (yapay organlar gibi) bulunup bulunmadığına dair hekimlerin görüşlerinin önemli olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁸

Tüm bunların yanı sıra, fıkihtaki “Zaruretler miktarlarınca takdir olu-

⁸³ Islamic Fiqh Academy (India), *Juristic Decisions on Some Contemporary Issues* (New Delhi: IFA Publications, 2010), 229.

⁸⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 113.

⁸⁵ Vehbe Zuhaylî, *Nazariyyetü 'z-zarûreti 'ş-şer 'iyye mukârenen maa'l-kânûni 'l-vaz'î* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 69.

⁸⁶ Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, 22.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/21; İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/81; Zuhaylî, *Nazariyyetü 'z-zarûreti 'ş-şer 'iyye*, 69.

⁸⁸ Bu son hususla ilgili olarak Saîd Ramazan el-Bûtî'ye göre, ileride sünî organlar insan organlarının yerini almaya başlarsa insandan organ almak caiz olmaktan çıkar (Bûtî, *Kadâyâ fikhîyye muâsıra*, 127; Karadâğî, *Kadâyâ fikhîyye*, 137).

nur”⁸⁹ kaidesi gereğince zaruretin verdiği imkândan ancak mevcut zararı giderecek asgari miktar kadar faydalanılabilir. Kaide konumuza uyarlandığında, organ nakline zaruret sebebiyle cevaz verilmesi, bu konuda sınır-sızca tasarruf edilmesinin önünü kapatmaktadır. Bu kaide, organ naklinin hayatî ve zaruri organlarla sınırlı tutulmasını ve zaruretin ortadan kalkmasıyla cevazın da kalkmasını gerektirir. Bu anlamda organ nakline zaruret sebebiyle cevaz verilmesi, zaruret bulunup bulunmadığına bakılmaksızın, söz gelimi vücuttaki tüm organ ve dokuların naklini, organ satışını veya bedene yönelik estetik müdahaleleri de caiz hale getirmez.

3.3. Organ veya Dokunun Dinî ve Etik Açısından Nakle Uygun Olması

Günümüzde beyin ölümünü kabul eden fakihler arasında kalp, akciğer, pankreas gibi yalnızca ölüden temin edilen hayatî nakillerin cevazı konusunda -bunların zaruri olması ve alternatiflerinin bulunmaması sebebiyle- pek ihtilaf bulunmamaktadır.⁹⁰ Yine canlıdan da temin edilebilmesine rağmen hayatî olması sebebiyle böbrek ve karaciğer gibi organların nakli de bu minvalde görülmektedir. Asıl tartışmalı kısım ise alıcı açısından hayatî olmayan veya alternatifini bulan bazı nakil türleridir. Yumurtalık, testis, cinsel organlar, rahim, el ve yüz nakilleri -her biri farklı gerekçelerle- tartışmaya konu olmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, testis ve yumurtalık gibi vericinin genetik kodunun aktarıldığı nakil türleri, İslâm’ın korunmasını istediği temel ilkelerden biri olan “neslin korunması (*hıfzu’n-nesl*)” ilkesine aykırı olacağı gerekçesiyle ittifakla caiz görülmemektedir. Genetik özellikler taşımasa dahi mahremiyet çerçevesinde cinsel organlar ve anüsün nakli de çağdaş fakihler tarafından açık bir şekilde caiz görülmez. İslâm dünyasında henüz yeterince ele alınmamış rahim nakli söz konusu olduğunda ise, rahmin genetik özellikler taşıyamaması sebebiyle naklinin cevazına yatkın fetvalarla karşılaşmaktayız. Örneğin İslâm İşbirliği Teşkilatı’na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi 1990 tarihli 57 (6/8) numaralı kararında fıkhîta galîz avret olarak ifade edilen, kadının ve erkeğin cinsel organı ve anüs dışındaki organlar hariç genetik özellikler taşımayan bazı üreme organlarının naklinin meşru zaruret bulunması halinde caiz olduğunu belirtmiştir.⁹¹

Kanaatimizce rahim nakli sadece genetik özelliğin aktarılması açısından değerlendirilmemeli, organ naklinin şimdiye kadar temellendirmeye çalıştığımız “zaruret” çerçevesinde caiz olduğu unutulmaksızın rahim naklinin gerçek anlamda bir zaruret içerip içermediği ve ayrıca alıcı açısından nakilden sonra zorunlu olan immünsüpresif (bağışıklığı baskılayan) ilaç alımı, naklin başarı şansı, nakil sonrası komplikasyonlar gibi unsurların

⁸⁹ *Mecelle*, md. 22; Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 78-80.

⁹⁰ Ahmed, *Ahkâmü nakli’l-a’dâi’l-insân*, 2/492.

⁹¹ Mecmau’l-Fıkhi’l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârât ve tavsiyyât*, 206.

da dikkate alınarak yarar-zarar dengesinin ölçülmesi ve konunun derinlikli bir şekilde müzakere edilmesi gerekir. Bu anlamda, Müslüman akademik dünyada rahim nakli konusunun yeterince ele alınmadığı ve hükmüne dair ikna edici bir fetva bulunmadığını söylemek yanlış olmaz. Burada tartışmanın ayrıntısına giremeyecek olsak da üst ve alt ekstremiteler (el, kol, ayak, bacak) nakilleri ile yüz nakli gibi kompozit dokuların nakli için de benzer bir durumdan söz edebiliriz. Alıcının ihtiyaç içinde olduğu ve alması halinde hayat kalitesinin bir açıdan artacağı doğru olmakla birlikte, nakil sonrası komplikasyonların ve işlemin başarı oranının hesaba katılması ve her şeyden önemlisi yeni bir teknoloji olan bu tür nakillerde alıcıların denek haline getirilmemesi önem arz etmektedir.⁹² Yine kalp, karaciğer, pankreas gibi hayatî organların naklinde immünsüpresif ilaçların komplikasyonlarına katlanmak gerek hasta gerekse toplum tarafından daha kolay kabul görünürken, yalnızca hayat kalitesini artırıcı nakiller için durum farklı olacaktır. Ayrıca hem ekstremiteler nakillerinde hem de yüz nakillerinde toplum ve birey bazında -gerek alıcı gerekse ölmüş organ vericisi açısından düşünüldüğünde- sosyal ve psikolojik bir hazırbulunuşluğun var olup olmadığının da mutlaka itibara alınması ve saydığımız sebeplerle bu tür nakillerle ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Diğer taraftan, henüz yeterince uygulama alanı bulamamış yeni bir teknoloji olması sebebiyle olsa gerek, İslâm dünyasında kompozit dokuların nakline ilişkin yeteri düzeyde akademik çalışma veya fetva bulunmamaktadır.⁹³

3.4. Organların Satışa Konu Edilmemesi

Organ nakli sürecinde, verilen organ karşılığında maddî bedel alınması meselesinde İslâm dünyasındaki baskın eğilim, aşağıda sunacağımız üzere, organların ve bedenin satım akdine konu olamayacağı yönündedir. Nitekim klasik fıkıh eserlerinde de organların ve beden parçalarının satışı konusu yer almış, özellikle Hanefiler insan bedeninin saç, diş, kan, süt gibi cüzleri üzerinden meseleyi tartışarak bunların satım akdine konu edilmesine kesin olarak karşı çıkmışlardır. Zira insanın saygınlığı prensibinin bir uzantısı olarak insan bedeni ve onun parçaları asla mal hükmünde değerlendirilemez.⁹⁴ Klasik dönem Şâfiî fakihleri ise bu durumdan sütü istisna ederek,

⁹² Yüz naklini sosyolojik açıdan değerlendiren bir çalışma için bk. Zülküf Kara, "Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?", *Tip, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri (09 Mayıs 2014)* (Malatya: Pınarbaş Matbaacılık, 2014).

⁹³ Hayatî olmayan organların ve kompozit dokuların nakline dair çağdaş görüşler ve değerlendirmeler için bk. Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 244-264.

⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/119, 125-126; Ebû Bekr Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/63, 5/145, 305; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/42, 45; İbn Kudâme,

içilmek ve kendisinden istifade edilmek üzere yaratılmış temiz bir madde olduğu gerekçesiyle anne sütünün satışı caiz görürler.⁹⁵

Çağdaş âlimler ve fetva akademileri, insanın saygınlığını ve onurunu açık bir şekilde zedeleyeceği gerekçesiyle organ karşılığında ücret alınmasına olumsuz yaklaşırlar. İslâm âleminin etkili fetva kurullarının çoğunun, organ karşılığı maddî bedeli caiz görmediği müşahede edilir. Din İşleri Yüksek Kurulu organ naklinin caiz olması için organ veya doku karşılığında hiçbir şekilde ücret alınmaması şartını özellikle belirtir.⁹⁶ İslâm İşbirliği Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi de 1988 tarihli 26 (4/1) numaralı kararında organ naklinin caiz olmasını organın satışa konu edilmemesi şartına bağlamıştır. Ancak kurul, organa muhtaç bir kimsenin onu elde etmek için başka bir yol bulamaması halinde zaruret sebebiyle karşı tarafa para ödemesinin ictihad ve inceleme konusu olduğunu belirtmiştir. Yine 1990 tarihli 56 (6/7) sayılı kararında ise Akademi, organ naklinin ticarete konu edilmesinin kesinlikle caiz olmadığını vurgulamıştır.⁹⁷

Benzer şekilde, Mısır Fetva Kurulu (*Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye*) da insan organlarının satılamayacağı hususunda ulemanın icmâ ettiğini belirtir ve organların mal konumuna düşürülerek ticarete konu edilmesinin haram olduğunu, ayrıca böyle bir alışveriş akdinin fikhîen bâtıl yani geçersiz olduğunu ifade eder.⁹⁸ Hindistan İslâm Fıkıh Akademisi ise organ satışının haram olduğunu, fakat zaruret içindeki kişinin organ için bedel ödemesinin bu hükümden istisna tutulabileceğini belirtmiştir.⁹⁹ İslâm dünyasındaki bireysel fetvalara bakıldığında Bûtî, Ya'kûbî, Şinkîti, Senbehlî, Ahmed Şerefüddin, Hasan Ali eş-Şâzelî gibi isimlerin organ karşılığı bedelin gündeme gelmesini kabul etmedikleri görülür.¹⁰⁰ Muhammed Naîm Yasin gibi bazı istisnai isimler ise, ticaret amacı güdülmemesi ve bir kurum gözetiminde olması şartıyla organ nakli sürecinde maddî bir bedel alınıp verilebileceğini savunurlar.¹⁰¹ Gerek klasik fikhî gerekse çağdaş âlimlerin kahir ekseriyetinin konuya yaklaşımına paralel olarak bizim kanaatimiz de organın

el-Muğni, 6/358; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 5/186, 201; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/191, 6/132; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/356-357; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/116.

⁹⁵ Bk. Kâsânî, *Bedâi*, 5/145; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/45; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/254; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/12.

⁹⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 114.

⁹⁷ Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî, *Karârât ve tavsiyyât*, 140, 205.

⁹⁸ Ahmed, *Ahkâmu nakli'l-a'dâi'l-insân*, 1/151.

⁹⁹ Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind, *Karârâtü ve tavsiyyâtü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind* (Delhi: 1989), 25.

¹⁰⁰ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkî, *Naklu'l-a'dâ mine'l-mahkûm aleyh bi'l-katî* (Riyad: y.y., 2008), 172; Abdüssemi', *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-âdemiyye*, 42-47.

¹⁰¹ Yasin, *Ebhâsun fikhîyye*, 182-184.

doğrudan satışa konu edilmesinin insan onuruna ve saygınlığına aykırı olduğu yönündedir.

3.5. Cesedin Mahremiyetinin ve Saygınlığının Korunması

Organ alımı ve aktarımı esnasında, İslâm dininin üzerinde hassasiyetle durduğu bir nokta olarak, ölünün bedeninden ancak zaruri miktarının açık tutulmasına ve avret bölgelerinin kapatılmasına dikkat edilmelidir. İslâm geleneğinde ölü yıkanırken bile diz kapağı ile göbeği arasındaki bölgenin açılmasının ve bu bölgelere bakılmasının caiz olmadığı bilgisi¹⁰² dikkate alındığında aynı hassasiyetin ölüden organ alım süreçlerinde de gösterilmesi gerektiği anlaşılacaktır. Ayrıca ölü yakınlarını rencide edecek her türlü muameleden sakınılması da önem arz etmektedir. Bu hususlara riayet edildiğinden emin olmak, dinen ve örfen ölü bedeninin saygınlığını önemseyen toplumumuz bireylerinin organ bağışına karşı tereddütlerini azaltabilecektir. Ayrıca ölünün hem fiziksel mahremiyetine hem de saygınlığına riayet etmenin, bu süreçte yer alan tüm sağlık personeli için dinî ve ahlâkî bir görev olduğu, dahası ölü de olsa insan bedeninin hekimin elinde bir emanet olduğu unutulmamalıdır.¹⁰³

3.6. Diğer Bazı Şartlar

Organ bağışının caiz olabilmesi için, saydığımız şartların dışında ülkemiz Din İşleri Yüksek Kurulu, hastalığın bu yoldan tedavi edilebileceğine dair zann-ı galibin bulunması, tedavisi yapılacak hastanın nakle razı olması ve işlemin devlet kontrolünde gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir.¹⁰⁴ Yine naklin caiz olması için farklı âlimlerce, alıcının nakle hazır ve uygun olması, naklin alternatifinin bulunmaması, vericiye ciddi bir zarar vermemesi, alıcıya yarar sağlayacağına kesin olması, ölümün şüpheye mahal veremeyecek şekilde alanında uzman bir komisyon tarafından tespit edilmesi gibi şartlar da koşulmaktadır.¹⁰⁵ Bunların haricinde naklin hiçbir sürecinde yararlı olma, zarar vermemeye, hakkaniyetli olma, özel yaşama saygı ve insan onurunun korunması gibi temel prensiplerden taviz verilmemelidir.

Tüm bunlarla birlikte, kişi sağlığında organını bağışlıyorsa veya aile bu konuda karar verici konumdaysa bir insanın hayatının kurtulmasına veya sağlığının iyileşmesine vesile olma niyetini gözetmeli, bağışçılar kalplerinde herhangi bir çıkar veya maddî karşılık bekleme gibi niyetlere yer vermeye dikkat etmelidirler. Amellerin niyetlerle değer kazandığı dinimizde kişi, “*Her kim bir kimseye hayat verirse bütün insanlara hayat vermiş gibi olur*”¹⁰⁶ âyeti temelinde Allah rızasını gözeterek dayanışma ve fedakârlık

¹⁰² Aynî, *el-Binâye*, 3/181.

¹⁰³ Özaykal, “Biyofikih Perspektifinden Hastanın Beden Mahremiyeti”, 145-146.

¹⁰⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*, 113.

¹⁰⁵ Yahyâvî, *el-Muvâzene*, 169-173; Mansur Ali, *Naklu 'l-a 'dâ*, 150-154.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/32.

niyetiyle organını bağışlamalıdır. Zira İslâm’da diğergamlık (îsâr) prensibi kapsamında Müslümanları tek bir vücut gibi görüp onlar için fedakârlıkta bulunmak üstün bir ahlâk göstergesi kabul edilir. “Müminin mümine karşı durumu, birbirini deekleyerek ayakta duran iki bina gibidir”¹⁰⁷, “Müminler tek vücut gibidirler. Vücudun bir organı hasta olduğu zaman diğer organlar da uykusuzluğa ve hummaya tutulurlar”¹⁰⁸ ve “Sizden biriniz kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe (kâmil manada) iman etmiş olamaz”¹⁰⁹ hadislerini bu anlamda yorumlamak mümkündür.

SONUÇ

Ölüden organ naklinin İslâmî boyutunu tartışmalı noktalarıyla sunmaya çalıştığımız bu makalede, meselenin özünü teşkil eden iki temel soruyu ele alıp değerlendirmeye çalıştık: “Organ nakli amacıyla ölü beden üzerinde tasarruf caiz midir?” ve “Beyin ölümü kavramı İslâmî açıdan kabul edilebilir mi?”. Ölüden organ nakline olumlu yaklaşılması halinde ise gündeme gelen üçüncü bir soru, bu tür bir nakilde dinî ve etik açıdan hangi şartlara riayet edilmesi gerektiği sorusudur. Bu üç sorunun cevabını, klasik fıkıh literatürünün temel prensipleri ile çağdaş dönem âlimlerinin görüşleri ve fetvalarından istifadeyle aradık.

Ölüden nakil söz konusu olduğunda gündeme gelen ölü bedeninin saygınlığı ve dokunulmazlığı ilkeleri İslâm’ın merkeze aldığı iki temel ilke olmasına rağmen bir insanın canını kurtarma veya sağlığını iyileştirme zarureti sebebiyle istisnalara gidilebildiğini, dolayısıyla organ naklinin meşruiyet gerekçesinin zaruret prensibi olduğunu ifade edebiliriz. Buna ilaveten, klasik fıkıh literatüründe de çeşitli vesilelerle yer alan canlı insanın dokunulmazlığının ölmüş insanın dokunulmazlığından üstün olduğu, canlılığın saygınlığının ölünün saygınlığına tercih edileceği gibi ilkeler ve genel anlamda İslâm’da canın korunmasının en temel değerlerden sayılması ve tedavinin teşvik edilmesi gibi hususlarla birlikte değerlendirildiğinde, gerçek anlamda bir zaruret bulunduğu zaman ölüden organ naklinin kabul edilebilir olduğu görüşü baskın çıkmaktadır. Bu noktada, verici açısından herhangi bir zaruret bulunmaması bağış açısından tereddüt doğursa da esasında alıcının içinde bulunduğu hal, vericinin bağışını ve nakil işlemini gerçekleştiren sağlık personellerinin nakle dair eylemlerini de dolaylı olarak caiz hale getirmektedir.

Günümüz tıbbî uygulamasında ölüden nakil, yalnızca beyin ölümü gerçekleşen kişiden yapılmaktadır ve bu durum ölüden naklin beyin ölü-

¹⁰⁷ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-sahih*, “Birr”, 65.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, “Edep”, 27; Müslim, “Birr”, 66.

¹⁰⁹ Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71, 72.

münün hakiki ölüm olup olmadığı tartışmalarından bağımsız olarak düşünülmesini imkânsızlaştırmaktadır. Beyin ölümü konusunda âlimler arasında ciddi bir ihtilaf olduğu bir hakikat olmakla birlikte, İslâm âlemindeki seçkin kurulların çoğunlukla beyin ölümü sonrası organ nakline olumlu baktıkları, beyin ölümünü kabul etmeme eğiliminin ise, aralarında etkili ve önemli isimler olmakla birlikte, genelde bireysel görüşler çerçevesinde kaldığı dikkatleri çekmektedir. Beyin ölümüne karar verme noktasında, pratikte yetki sahibinin alanında uzman hekimler olması gerektiği kanaatini taşımakla birlikte ölümün hukukî, felsefî, dinî ve etik boyutlarının ihmal edilmemesi gerektiğini düşünmekteyiz. Öte yandan, günümüzde kardiyak ölüm sonrası organ nakli denemeleri bulunmakta olup bu konuda ilerleme kaydedilmesi halinde beyin ölümü sonrası nakil tartışmaları bir nebze çözülmüş olacaktır.

Beyin ölümü hakiki ölüm kabul edilerek cesede müdahale de zaruret sebebiyle temellendirilse dahi esasında bu yine de kayıtsız olarak her türlü organ naklinin caiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ölüden organ naklinin caiz olabilmesi için, çağdaş fakihlerin de üzerinde durduğu birtakım şartlara riayet etmek gerekir. Öncelikle alıcının ve vericinin nakle rızasının bulunması elzemdir. Yine organlar satışa konu edilmemeli yani organ karşılığı önceden konuşulmuş herhangi maddî bir bedel gündeme gelmemelidir. Bir diğer şart ise cesedin mahremiyetinin ve saygınlığının korunmasıdır ki bu şart nakil işleminin tüm süreçlerinde avret bölgelerinin korunmasını içeren fiziksel mahremiyeti kapsadığı gibi genel anlamda cesedin saygınlığına yaraşır bir muamele göstermeyi sağlık personeli üzerine bir sorumluluk olarak yükler.

Çalışmamızda sunduğumuz şartlar arasında belki de en önemlisi olan, insandan organ alınmasının, alternatifi bulunmayacak şekilde bir zaruret teşkil etmesi şartı, hayatî olmayan bazı organların naklini kısıtlamakta veya en azından tartışmalı hale getirmektedir. Zira organ naklinin meşruiyet temeli zaruret olarak belirlendikten sonra, zaruret seviyesinde olmamakla birlikte ihtiyaç seviyesinde bulunan nakil türleri özel olarak değerlendirmeye tabi tutulmak durumundadır. Bazı durumlarda zaruretin kapsamı, ihtiyacı da içine alacak şekilde genişletilebilmesine rağmen, hayatî olmayan organların nakli söz konusu olduğunda, bu organların naklinin dinî ve etik açıdan bir sakınca taşıyıp taşımadığının her bir organ için ayrı ayrı ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Örneğin yumurtalık ve testis gibi genetik özelliklerin aktarıldığı üreme organlarının, galiz avret sayıldığı için mahremiyet açısından sorun teşkil edebilecek cinsel organların, nesillerin karışmasına sebebiyet verecek yumurta ve spermin naklinin caiz olmadığı noktalarında İslâm dünyasında bir ittifaktan söz edebilirsek de yüz, el-kol, ayak-bacak gibi kompozit organlar ile rahim gibi üreme sistemi organları henüz yeterince akademik çalışmaya ve fetvaya konu olmamakla birlik-

te tartışmalıdır. Bu noktada her bir nakil için, nakil sonrası başarı oranı, risk ve komplikasyonlar gibi tıbbî veriler dikkate alınarak alıcı açısından yarar-zarar ölçümüne ve titiz değerlendirmelere ihtiyaç vardır. Ayrıca bu tür nakillere etik ve dinî açıdan yaklaşırken gerek alıcı açısından gerekse vericinin yakınları açısından bireysel ve genel anlamda sosyal hazıroluşluk düzeyleri de göz ardı edilmemelidir. Bu vesile ile belirtmeliyiz ki, esasında organ naklinin bir bütün olarak cevazından ziyade organların tek tek ele alınarak naklinin cevazının tartışılması veya hangi şartlar altında ve hangi gerekçelerle nakledilebilir olduğunun fikhen temellendirilmesi gerekir.

Son olarak, organ nakli konusuna dinî yaklaşımın tıptaki ilerlemelere paralel olarak ve şartlara göre şekilleneceği ve değişebileceği hatırlatılmalıdır. Buna göre, yapay organların üretilmesi, kök hücre ile tedavinin mümkün hale gelmesi veya hayvandan nakil (xenotransplantasyon) gibi alternatifler gündeme geldiğinde kuşkusuz bu imkânların getireceği yarar-zarar dengesi dikkate alınarak bunların ne kadar etik ve dinî sayılacağı bir tartışma konusu olacaktır. Buna rağmen, ilgili imkânların tıbben ve etik açıdan kusursuz bir alternatif sayılmaları halinde insandan organ naklinin hükmü caiz olmaktan dahi çıkabilecektir. Esasında insandan organ nakli ideal bir çözüm değildir. Bu açıdan, her biri yeni tartışmaları beraberinde getirecek olsa da insandan organ naklinin tarihe karışmasını sağlayacak alternatif uygulamalar tartışılmalı ve değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Abdüssemi', Üsâme es-Seyyid. *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-âdemiyeye beyne's-şerîa ve'l-kânûn*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye - Dâru Şetât, 2010.

Ahmed, Yûsuf b. Abdullah b. Ahmed. *Ahkâmu nakli'l-a'dâi'l-insân fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2006.

Ali, Abdülhalim Muhammed Mansur. *Naklü'l-a'dâ mine'l-meyyiti ile'l-hay beyne's-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l-vaz'i: dirâse mukârane*. İskenderiye: el-Mektebu'l-Câmiyyi'l-Hadis, 2012.

Ali Haydar Efendi, Eminefendizade (Küçük). *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelle-ti'l-ahkâm*. İstanbul: Matbaa-i Tevsî-i Tıbâât, 1330h.

Atighetchi, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. New York: Springer, 2007.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa el-Hanefî. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. thk. Emin Salih Şa'ban. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.

Baktır, Mustafa. *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.

Bayhan, Bahar. *Organ Nakli Hastalarında İmmünespresif Tedaviye Uyum Ölçeği'nin (ITUÖ) Türkiye'de Geçerlik Güvenirliği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Buhârî, Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer el-Mergînânî. *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. ve tlk. Ahmed İzzu İnâye ed-Dımaşkî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2003.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Kadâyâ fikhîyye muâsıra*. Dımaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1994.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Evkâfî'l-İslâmiyye, 1335h.

Childress, James F. "The Failure to Give: Reducing Barriers to Organ Donation". *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11/1 (2001), 1-16.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Usûlu'l-Fıkh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.

Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah. *Fıkhü'n-nevâzil: kadâyâ fikhîyye muâsıra*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Erdebîlî, Cemaluddin Yusuf b. İbrâhim. *el-Envâr li-a'mâli'l-ibrâr*. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1908.

Fetâva'l-Âlemgîriyye: *el-Fetâva'l-Hindîyye*. haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam. 6 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310h.

Hanoğlu, Lütfî. "Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu: Ölüm". *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*. ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal. 139-151. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

Islamic Fiqh Academy (India). *Juristic Decisions on Some Contemporary Issues*. New Delhi: IFA Publications, 2010.

İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzuddin Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebû'l-Kâsım es-Sülemî. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr: Şerhu Tenviri'l-ebşâr: Hâşiyetu İbn Âbidin*. thk. ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavviz. 12 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. 11 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tıbbâti'l-Müniriyye, 1347-1352h.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî (620/1223). *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid. *Fet-hü'l-kadîr*. 8 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315-1318h.

İlkiç, İlhan. "Beyin Ölümü İnsanın Ölümü müdür?". *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*. ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal. 153-162. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

Kamal, M. Mostafa. "Ethical Issues of Organ Transplantation in Islam". *The Journal of Teachers Association* 21/1 (2008), 97-103.

Kara, Zülküf. "Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?". *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli: Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (09 Mayıs 2014). 100-119. Malatya: Pınarbaş Matbaacılık, 2014.

Karadâği, Ali Muhyiddin - Muhammedî, Ali Yusuf. *Fıkhü'l-kadâya't-tıbbiyye-ti'l-muâsıra: dirâse fıkhîyye tıbbiyye mukârana*. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.

Karadâği, Ârif Ali Ârif. *Kadâyâ fıkhîyye fî nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye*. Kuala Lumpur: el-Câmiatu'l-İslâmiyye [HUM], Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Karadâvî, Yûsûf. *Min hedyi'l-İslâm fetâvâ muâsıra*. 3 Cilt. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1993.

Kâsânî, Ebû Bekr Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Be-dâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982-1986.

Mahlâfî, İftikâr Mehyûb Debvân. *Hudûdü't-tasarruf fî'l-a'dâi'l-beşeriyye fî'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-medenî: dirâse mukârane muâsıra*. Kahire: Darü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2006.

Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind. *Karârâtu ve tavsiyyâtu Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî bi'l-Hind*. Delhi: 1989.

Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Düvelî. *Karârâtu ve tavsiyyâtu Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*. haz. Ahmed Abdulalîm Ebu Uleyv. Birleşik Arap Emirlikleri: 2011.

Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.

Özaykal, Merve. "'Tıpta Ayıp Yok' mu? 'Doktora Namahrem Olmaz' mı? Biyofizik Perspektifinden Hastanın Beden Mahremiyeti". *Hasta Mahremiyeti*. ed. İlhan İlkılıç - Cüneyt Kucur - Orhan Önder. 139-164. İstanbul: İSAR Yayınları, 2020.

Özdemir, Merve. *İslâm Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî *Karârâtu'l-Mecmai'l-fikhiyyi'l-İslâmî li-Râbitati'l-Âlemi'l-İslâmî*, 1412h.

Sabri, Masoud. "İslâm Fıkında Beyin Ölümü". çev. Tuncay Sandıkçı. *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*. ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal. 163-180. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

Sağır, Abdülaziz b. Muhammed. *Naklu ve zirâatü'l-a'dâi'l-beşeriyye fî dav'i's-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kanuni'l-vaz'i*. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li'l-İsdârâti'l-Kânûniyye, 2015.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Usûl*. thk. *Ebü'l-Vefâ el-Efgânî*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Sükkerî, Abdüsselâm Abdurrahîm. *Naklû ve zirâ'atü'l-a'dâi'l-âdemiyye min manzûrin İslâmîyyin*. y.y.: Dârü'l-Menâr, 1988.

Süveylim, Muhammed Ahmed. *Ahkâmu zirâati'l-kebed fi'l-kânûni'l-medenî ve'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse mukârana*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 2009.

Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî. *Ahkâmu'l-cerâhati't-tbbiyye ve'l-âsârü'l-müterettibe aleyhâ*. Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi'fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Muhammed ez-Zuhayli. 6 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. y.y.: Dârü'l-Fikr, ts.

Tarîkî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Naklû'l-a'dâ mine'l-mahkûm aleyh bi'l-kat*. Riyad: y.y., 2008.

Ünal, Süheyla vd. "Sağlık Personelinin Beyin Ölümü ve Organ Bağışıyla İlgili İnanç ve Tutumları". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2010), 389-400.

Veatch, Robert M. *Transplantation Ethics*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2000.

Yahyâvî, Abdülğani. *el-Muvâzene beyne'l-mesâlih ve'l-mefâsîd fi't-tedâvi bi-nakli'l-a'dâi'l-beşeriyye*. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2016.

Yasin, Muhammed Naîm. *Ebhâsun fikhîyye fi kadâyâ tbbiyye muâsıra*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1999.

Yazıcı, Mehmet. *Ölüm ile İlgili İki Modern Problem: Beyin Ölümü ve Ötanazi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu, Uzmanlık Tezi, 2015.

Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: Haccan Akademi Kitaplığı, 2005.

Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye mukârenen maa'l-kânûni'l-vaz'î*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

İnternet Kaynakları

Eurotransplant. "Eurotransplant Region". Erişim 12 Ekim 2022. <https://www.eurotransplant.org/region/>

Medipol Sağlık Grubu. "Organ Nakli". Erişim 10 Ekim 2022. <https://medipol.com.tr/tibbi-birimler/cerrahi-tip-birimleri/organ-nakli>

"el-Munazzamatu'l-İslâmiyye li'l-ulûmi't-tbbiyye". Erişim 5 Eylül 2022. <https://İslâmset.net/arabic/aioms/injazat1.html>

"Resolution of International Seminar on Organ Transplantation and Health Care Management from Islamic Perspective". Erişim 12 Ekim 2022. <http://www.members.tripod.com/ppim/resolusi.htm>

Türkiye Organ Nakli Vakfı. "Sıkça Sorulan Sorular". Erişim 10 Ekim 2022. <https://www.tonv.org.tr/sikca-sorulan-sorular/>

NESEFÎ'NİN MEDÂRİKÜ'T-TENZİL ADLI TEFSİRİNDE ARAP GRAMER VE BELÂGATIYLA İLGİLİ KONULARA YAPILAN İŞARETLER

SIGNS MADE TO THE SUBJECTS
RELATED TO ARABIC GRAMMAR
AND ORCULATORY IN NASEFÎ'S
EXPLANATION OF MADÂRİK AL-
TANZİL

Geliş Tarihi: 18.10.2022 Kabul Tarihi: 09.03.2023

✉ FATİH ULUGÖL

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-5612-6505

mfatihulugol@gmail.com

ÖZ

Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* adlı tefsirinde kırâat, fıkıh ve akaid konularına yer vermekle beraber daha çok gramer ve belâgat meselelerine yoğunlaşmıştır. Âyetleri tefsir ederken kelime ve cümleleri sarf, nahiv ve belâgat yönünden tahlil etmeyi önemseyen Nesefî, kelime kalıbının hangi manayı ifade ettiği, kelimenin yapısında ne tür değişikliklerin meydana geldiği, kelime ve cümlelerin i'râbı, edatların ifade ettiği manalar, âyetlerde icra edilen edebî sanatlar gibi hususlara sık sık değinmiştir. Bunu yaparken bazen hemen herkesin anlayacağı açık bir dil kullanırken bazen de sadece ilgili ilim dallarında uzman olan kişilerin anlayabileceği kapalı ve veciz ifadeleri tercih etmiştir. Kimi zaman cümleden hazfedilmiş bir kelimeyi zikrederek kimi zaman kelimenin orijinal halini ifade ederek kimi zaman da kelimenin i'râbını yaparak birçok dil meselesine üstü kapalı atıflarda bulunmuştur. Bu çalışmada, sözü edilen hususlarla öne çıkan tefsirde, özellikle açık ifadeler yerine kapalı ifadelerle gramer ve belâgat konularına nasıl işaret edilmiş olduğu ve müfessirin, âyetlerin mezkûr yönlerden açıklanması hususunda izlediği metodun, örnek âyet tefsirlerinin tahlil edilmesi suretiyle ortaya konması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, Sarf, Nahiv, Belâgat.

ABSTRACT

Nasafî, in his *Tafsîr*, called *Madârik al-tanzîl wa-haqâ'iq al-ta'vîl*, focused on the issues of recitation (*Qirâ'ât*), Fiqh (Islamic Jurisprudence), and 'Aqâ'id (Creeds), but mainly focused on grammar and rhetoric (*Balâghat*). Nasafî analyzes the words and sentences in terms of morphology (*Sarf*), syntax (*Nahw*), and rhetoric (*Balâghat*) while interpreting the verses. He frequently mentions the meanings defined by the prepositions and the literary arts performed in the verses. He has alluded to a variety of linguistic issues subtly, sometimes by using a word that is a derivative in a sentence, other times by using the word in its original form, and still other times by explaining the *I'râb* (A system of nominal, adjectival, or verbal suffixes) of the word. While doing this, he sometimes used explicit language that almost everyone could understand and closed, concise expressions that only experts in the relevant field could understand. This study aims to reveal how the grammar and rhetoric are pointed out in the *Tafsîr*; which stands out with the issues mentioned above, especially with implicit expressions instead of explicit ones, and the method followed by the commentator (*Mufasssîr*) on the interpretation (*Tafsîr*) of the verses from the aspects mentioned above by analyzing the exemplary verse interpretations.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Nasafî, *Madârik al-Tanzîl*, Morphology, Syntax, Rhetoric.

SUMMARY

The Tafsīr activities, which started with the Messenger of Allah to understand the Qur'an correctly, have continued uninterruptedly until today. One of the commentaries (*Tafsīr*) written for this purpose is *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*, written by Abū al-Barakāt Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī (d. 710/1310). The tafsir, also known as *Tafsīr al-Nasafī*, deals with recitation (*Qirā'āt*), creed issues (*'Aqā'id*), and jurisprudential disagreement (*Ikhtilāf al-fiqh*). In the view of the commentator, one of the most notable features of the Tafsīr is that it frequently mentions grammatical issues. While doing this, he sometimes used explicit language that almost everyone could understand and closed, concise expressions that only experts in the relevant field could understand. As a result, many studies on tafsir have been written, and the features and closed aspects of tafsir have been attempted to be revealed.

Nasafī implicitly pointed to some issues related to the information on morphology in *Madārik al-tanzīl*. The meaning of the “word pattern” (prototype), the types of the word, the *I'lāl* (the defective or weak words) occurring in the word, *Ibdāl* (appositional substitution), and *Idghām* (to contract one letter into another) are some of these. The interpreter (*Mufassir*), sometimes to give the meaning of the word, sometimes to mention the synonym of the word derived from the same root, sometimes to provide the original version of the word, etc., pointed out the situation of the word in the verse in terms of the science of morphology. The interpreter makes occasional references to the meaning of the nouns and the origin of verbs used in many different meanings in the verses. Likewise, he sometimes pointed to the interpretation he prefers, based on the possibility that a word in the “verse” may be of different genres. In this case, instead of expressing clearly what the type of the word is, it sometimes gives the meaning that this type added to the sentence and points to the view that he preferred. Sometimes, the interpreter refers to the fact that some sound changes occur in the original form of the word. He does this by citing the original form of the word before the change.

Some of the issues that Nasafī tries to reveal in a closed language are the issues of the science of '*Nahw*' (syntax). Instead of using direct expressions, the interpreter (*Mufassir*), who used profound terms in a way that only those who are experts in the relevant subject can understand, sometimes points to a root item, sometimes to the meaning of a word or sentence, and sometimes to some issues that are the subject of syntax science, such as the meanings

of *I'rāb* (A system of nominal, adjectival, or verbal suffixes) by prepositions.

The issues related to the science of rhetoric are one of the topics that the commentator in *Madārik al-Tanzīl* brings up frequently. In the Qur'anic verses, the sciences of *Ilm-ul-ma'aani*, '*Ilm ul-bayan*, and *Ilm ul-badee*' attracted the attention of many commentators and did not escape the attention of Nasafī as well in terms of performing the arts at the highest level. Because the Qur'an, which is the pinnacle of the rhetoric and eloquence of the Arabic language, is full of literary subtleties from beginning to end. Interpreter, sometimes in the expressions in some verses of the Qur'an, refers to the phrases such as *Majaz Mursal* (Metonymy), *Majaz akli* (intellectual trope), *isti'arah* (metaphor), sometimes to the omitted prepositions, and sometimes to the prepositions. It is said that it moves away from the lexical meaning it expresses in the Arabic language and expresses other meanings, etc., in the markings. Accordingly, he sometimes implicitly conveys to the reader his interpretation that, for example, understanding deviates from its true meaning and conveys different meanings. In the same way, there are signs as to which of the meanings such as increase, decrease, abundance, scarcity, and diversity expressed by "*tanween*" (noonation) is meant in verse. The interpreter, who usually adds an adjective after the word "*tanween*" (noonation) to indicate the meaning he prefers, refers to the meaning of noonation by using this style. Sometimes there are implicit indications that verbal and nominal sentences are used interchangeably.

The interpreter, who is well-versed in the most subtle issues of morphology, syntax, and rhetoric, has made concise references to language issues in his tafsir because of his knowledge. While reading the *Tafsīr al-Nasafī*, it is necessary to consider all the issues related to the field of knowledge as mentioned above. It is vital to have a good command of the relevant subjects to understand the issues that the interpreter, who touches on many language issues with implicit signs, wants to convey. Superficial readings without knowing these sciences will cause a delusion that the meaning of the interpreter is not fully understood and that some details in the tafsir are unnecessary.

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlığa doğru yolu göstermek üzere gönderdiği peygamberlerden kimine sahifeler kimine de kitap indirmiş olan Allah, son peygamber Hz. Muhammed'e Kur'an-ı Kerim'i indirmiştir. Hz. Peygamber, indirilen vahyi bir taraftan tebliğ etmiş, diğer taraftan ihtiyaç duyuldukça tefsir etmiştir. Müslümanlar da kendileri için indirilmiş ilâhî kelâmı doğru anlamak için sürekli bir çaba içerisinde olmuşlardır. Kur'an-ı Kerim'in ilk müfessiri olan Allah Resûlü'nden (s.a.s.) sonra sahâbe ile başlayan tefsir faaliyetleri, günümüze kadar gerek rivâyet gerekse dirâyet metoduyla aralıksız olarak devam etmiştir. Bu alanda yazılan eserler içerisinde Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ı ile Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*'ı gibi büyük hacimli tefsir kitaplarının yanında Celâlüddin el-Mahallî (ö. 864/1459) ile Celâlüddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) yazmış olduğu ve *Celâleyn* adıyla bilinen çok veciz tefsirler de bulunmaktadır. Yapılan tefsir faaliyetleri incelendiğinde bunlardan her birinin Kur'an-ı Kerim'i farklı açılardan muhtelif konulara yoğunlaşarak ele aldığı görülmektedir. Dil, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve içtimâî konular bunlardan bazılarıdır.

Yazıldığı günden bu yana İslam âleminde şöhret kazanmış olan tefsirlerden biri de *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* isimli tefsirdir. Tefsirin yazarı, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'dir (ö. 710/1310). Bugünkü Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Karşı ilinin eski adı olan Nesef'e nispet edilen müfessir, Şemsüleimme Muhammed el-Kerderî (ö. 642/1244), Bedrüddin Hoharzâde (ö. 651/1253) ve Hamîdüddin ed-Darîr (ö. 666/1268) gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Daha sonra müderrislik yapmaya başlayan Nesefî, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve *Hidâye* kitabının şârihlerinden Hüsâmüddin es-Siğnâkî (ö. 714/1314) gibi pek çok ilim adamı yetiştirmiştir. Hanefî fakih, müfessir ve zâhid kişiliğiyle öne çıkan Nesefî, İslamî ilimlerin pek çok alanında eserler vermiştir. Fürû-i fıkıh alanında *el-Müstaşfâ, el-Vâfi, Kenzü'd-dekâik*; usûl-i fıkıh alanında *Menârü'l-envâr, Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*; akaid ala-

nında *el-Umde*, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*; tefsir alanında *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* gibi kendinden sonra gelen ilim adamları üzerinde büyük etkiler bırakan pek çok eser kaleme almıştır.¹

Nesefî Tefsiri şeklinde de şöhret bulmuş olan mezkûr eseri, geri çeviremeyeceği birinin isteği üzerine yazdığını ifade eden² Nesefî bu kitabı kısa sürede tamamlamıştır. Tefsirini yazarken müracaat ettiği temel kaynaklarının Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*¹, *el-Keşşâf*ın kaynağı olan Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı³ ve Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* isimli eserleri olduğu bariz bir şekilde gözükmektedir. Tefsirde kırâat vecihleri, itikadî meseleler ve fikhî ihtilaflara değinen müfessirin öne çıkan en önemli özelliklerinden biri de gramer konularına sıkça değinmesidir. Bu meseleleri ele alırken birçok yerde kısa, özlü ve kapalı ifadeler kullandığı için de kaleme almış olduğu tefsir üzerine birçok çalışma yapılmış; yazılan haşiyeler, tezler ve makalelerle tefsirin özellikleri ve kapalı kalan yönleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Muhammed Abdülhak İlahâbâd'ın (ö. 1333/1915) *el-İklîl alâ Medâriki't-tenzîl*'i, Musa Celâlî'nin (ö. 1442/2021) *Hâşiyetü'l-vâdihî'l-mesâlik alâ tefsîri'l-Medârik*'i, Mustafa Muhammed el-Hadîdî'nin *Tavdihu'n-Nesefî*'si ve Halil Güneç'in *Hâşiyetü Halil alâ Medâriki't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*'i mezkûr tefsir üzerine yazılmış olan haşiyelerden bazılarıdır. Bu haşiyelerden ilk ikisi *Nesefî Tefsiri*'nin tamamı üzerine yazılan çalışmaların Mustafa Muhammed el-Hadîdî'nin çalışması Teğâbün Sûresinden Nâs Sûresine kadar, Halil Güneç'ininki ise Fâtiha Sûresinden Nisâ Sûresinin altıncı âyetine kadarki kısmı kapsamaktadır. Bu haşiyelerde, tefsirde geçen bazı kelimelerin anlamları, biyografiler, bazı rivâyetlerin tahrîci, zamirlerin mercileri, tefsirde ifade edilen bazı hususların ta'lilleri, müfessirin işaret ettiği farklı ilimlere dair meseleleri açıklamak gibi pek çok husus ele alınmaktadır. *Medârik tefsiri* üzerine yapılmış, ancak mahtût haldeki bazı haşiyeler de bulunmaktadır.⁴ Bunun dışında bu tefsir üzerine Türki-

¹ Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî ed-Dimaşkî, *el-A'lâm* (b.y.: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), "en-Nesefî", 4/67; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 101-102; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/216; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecir Yayınları, 2014), 660-661; Mürtaza Bedir, "Nesefî Ebü'l-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/567-568.

² Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrût: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/24.

³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-ẓunun 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenneâ, 1941), 2/1459.

⁴ Bunlardan bazıları şunlardır: Abdülhad b. İshâk el-Kandehârî'nin *et-Tefsîrü'l-müzil li-muğlakâti Medâriki't-tenzîl*'i, Abdülhakîm el-Afgânî el-Kandehârî'nin *et-Teyşîr*

ye’de yapılan onlarca tez çalışması bulunmaktadır.⁵ Aynı şekilde tefsiri farklı yönlerden inceleyen pek çok makale de yazılmıştır.⁶ Bu çalışmalarda, *Nesefti Tefsiri*, ahkâm âyetleri, kırâatler, âyetlerin hadislerle açıklanması, Kur’ân’ın i’câz yönünü ortaya koymak, esbâb-ı nüzul rivâyetleri ve müfessirin gramer konularıyla ilgili meselelere genel yaklaşımı gibi farklı açılardan ele alınmıştır. Ancak özellikle âyetlerin sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinin temel meseleleri açısından tefsir edilmesi sadedinde müfessirin

ve’l-teshîl li fehmi Medâriki’l-tenzîl’i, Alâuddîn Heddâd b. Abdillâh el-Cunbûrî’nin *Haşîye alâ Medârikü’l-tenzîl’i*. Kitâbhâne Dijital Nûr (NOORLİB), “Câmi’u-ş-Şurûh ve’l-Havâşî” (Erişim 28 Haziran 2022).

⁵ Bu tezlerden bazıları şunlardır:

Bedrettin Çetin, *Ebü’l-Berekât Abdullâh İbn Ahmed en-Nesefti (öl. 710/1310) ve Medârikü’l-tenzîl ve hakâikü’l-tevil adlı eseri* (Atatürk Üniversitesi : [İlahiyat Fakültesi] Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 1983); Recai Çetres, *Nesefti’nin Medâriku’l-tenzîl adlı eserinde hadisin rolü ve hadislerin tahrirci* (Atatürk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2001); Mustafa Kemal Önder, *Ebu’l-Berekât en-Nesefti’nin kırâat-taki yeri (Kırâat açısından Medârik örneği)* (Süleyman Demirel Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2002); Harun Bulank, *Nesefti Tefsirinde İ’câzu’l-Kur’ân* (Fırat Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2005); Harun Abacı, *Bezzâvi ve Nesefti’deki i’tizâl etkilerinin incelenmesi (Bezzâvi ve Nesefti tefsirlerine eleştirel bir yaklaşım)* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2006); Hasan Çelik, *Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu* (Erciyes Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2013); Sıddık Baysal, *Ebü’l-Berekât en-Nesefti’nin Medârikü’l-tenzîl ve hakâikü’l-tevil adlı eserinde tefsir tevil ilişkisi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2015); Hasan Haliloğlu, *Ebü’l-Berekât en-Nesefti ile Adudüddin el-İcî’nin Âile Hukûkuna İlişkin Âyetlere Yaklaşımlarının Mukâyesesi* (Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017); Seyit Yıldırım, *Nesefti Tefsirinde Belagat Uygulamaları* (Gaziantep Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2018); Muhammed Mürtaza Çavuş, *Ebu’l-Berekât en-Nesefti ve Medâriku’l-Tenzîl adlı eserindeki gramer metodu* (Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019).

⁶ Yazılan makalelerden bazıları şunlardır:

Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhad ve İstişhâd Açısından Medarik Tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1995), 149-173; Muhammed Mürtaza Çavuş – Nusrettin Boilelli, “el-İmamı’n-Nesefti ve Menhecuhu’n-Nahviyyü fi Tefsirihi Medâriki’t-Tenzîl”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (Haziran 2019), 208-247; Baysal, Sıddık - Muhammed Bahaeddin Yüksel, “Klasik Osmanlı Dönemi Ufuk Eserlerinden Nesefti’nin Medârik’inde Te’vil Olgusu ve Osmanlı Düşüncesine Katkıları”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları* (2019), 583-612; Akman, Gülsüm - Nurullah Denizer, “Dirâyet Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûlün Yeri; Medârikü’t-Tenzîl Örneği”, *İlahiyat (e-Dergi)* 3 (2019), 159-177; Yunus Akça, “Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâikü’l-Te’vil Tefsirinde Teşbih Sanatı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 393-425; Ahmet Duman, “Nesefti’nin Siyer Rivâyetlerine Yaklaşımı -Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vil Örneği”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] 57/2* (2021), 561-594.

yer yer kullandığı kapalı dil ile ilgili metodunun ortaya konması hususunda bir boşluk olduğu görülmektedir. Her ne kadar bazı hâşiyelerde müfessirin gramerle ilgili ele aldığı bu hususlara bazen değinilmiş olsa da bunlar, ilgili kitaplarda dağınık bir şekilde bulunmakta ve bundan dolayı da müfessirin metodunu mezkûr yönüyle ortaya koyamamaktadır. Bu sebeple müfessirin özellikle bahsi geçen ilimlere dair meselelere birçok yerde çok veciz ve kapalı bir şekilde değinmesi, müfessirin bu husustaki yönteminin açığa çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada, *Nesefî Tefsiri*'nin bu yönüyle ele alınması, müfessirin kimi zaman kullanmış olduğu kapalı dilin ardında anlatmak istediği hususların örnekler üzerinden belirlenmesi ve okuyucunun nasıl bir tefsir metniyle muhatap olduğuna dair bir fikir edinmesine katkı sunulması amaçlanmaktadır.

1. Sarf İlminin Meselelerine Yapılan Atıflar

Nesefî, *Medârikü'ŧ-tenzil*'de yer yer sarf ilmiyle ilgili bazı meselelere işaret etmektedir. Kelimenin türü, kalıbının (bâb) ifade ettiği mana, i'lâl, ibdâl ve idgâm gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Müfessir, bazen kelimenin ifade ettiği manayı vermek bazen kelimenin aynı kökten türeyen eş anlamlısını zikretmek bazen kelimenin orjinal halini vermek vb. yöntemlerle âyette geçen kelimenin sarf ilmi açısından durumuna işaret etmektedir.

1.1. Bâbların Manasına Dair Yapılan Atıflar

Müfessir, isim ve fiil bâblarının âyetlerde hangi manada kullanıldığına dair yer yer atıflarda bulunmaktadır. Bunu yaparken genelde kelimenin lügat yönünü açığa çıkarıp manasını farklı ihtimallere mahal bırakmayacak şekilde sunmaktadır. Aşağıda örnek olarak verilen âyetleri tefsir sadedinde bu durum açıkça görülmektedir

a. **وَإِنَّكُمْ لَأَنْتُمْ مُمْسِكِينَ** (وَإِنَّكُمْ لَأَنْتُمْ مُمْسِكِينَ) “Şüphesiz sizler (yolculuklarınız sırasında) sabah akşam onların (harap olmuş) yurtlarına uğrayıp duruyorsunuz. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?” Müfessir, âyet-i kerîmede geçen {مُمْسِكِينَ} kelimesini **دَاخِلِينَ فِي الصَّبَاحِ** (sabaha girenler olarak) şeklinde tefsir etmektedir.⁸ Bu ifadesiyle kelimenin nâkıs olan **أَصْبَحَ** (oldu) fiilinden değil, tâm fiil olan **أَصْبَحَ** (sabaha erdi) fiilinden türetildiğine işaret etmiştir. Ayrıca tefsirde kullanılan bu ifadede, kelimenin bâbının (if'âl bâbının) hemzesinin bir zaman dilimine girme (**الذُّخُولُ فِي الزَّمَانِ**) manasına da işaret edilmiş olmaktadır.⁹ Nitekim devamındaki zarfîyyet bildiren bâ harf-i cerrîyle kullanılan **وَبِاللَّيْلِ** ifadesi de, {مُمْسِكِينَ} kelimesinin bu manaya delalet ettiğini göstermektedir.

⁷ es-Sâffât 37/137-138.

⁸ Nesefî, *Medârikü'ŧ-tenzil*, 3/136.

⁹ İf'âl bâbının hemzesinin duhûl manası için bk. Ebü'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Alî el-Eyyûbî, *el-Künnâş fi fenneyi'n-nahv ve's-sarf*, thk. Riyâd b. Hasan (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2000), 2/67.

b. وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّأَ لِقَوْمِكَ مِمصْرَ بَيْتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّأَ لِقَوْمِكَ مِمصْرَ بَيْتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (Ey Musa!) Müminleri müjdele! diye vahyettik.”¹⁰ Müfessir, âyetteki {أَنْ تَبَوَّأَ} ifadesini açıklama sadedinde şöyle demektedir:

تَبَوَّأَ الْمَكَانَ ifadesi, “orayı mekân/ ev edindi” demektir. [Bu] tıpkı “Orayı yurt edindi.” anlamına gelen تَوَطَّنَهُ sözü gibidir.)¹¹ Bu açıklamasıyla Neseî, kelimenin tefe‘ul (تَفَعُّلٌ) bâbına nakledilmesiyle bu bâbın ifade ettiği manalardan “edinme, elde etme (it-tihâz)” manasını kazandığına işaret etmektedir.

c. وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَ. (بُيُوتًا وَإِنَّمَا مُبِينًا) (Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alır mısınız?)¹² Müfessir, âyette geçen {مُبِينًا} kelimesini بَيِّنًا (apaçık) kelimesiyle açıklayarak¹³ bu kelimenin müteaddî değil, lâzım olduğuna işaret etmektedir. Çünkü بَيِّنٌ kelimesi sıfat-ı müşebbehedir. Bir kelimenin, sıfat-ı müşebbehe ile tefsir edilmesi o kelimenin lâzım olduğunu gösterir. Çünkü sıfat-ı müşebbeheler her zaman lâzım fiillerden türer.¹⁴ Müfessir, hem müteaddî hem de lâzım olarak kullanılabilen أَبَانَ (açık oldu, açıkladı)¹⁵ fiilinden türetilen مُبِينٌ kelimesinin bu âyette müteaddî değil, lâzım manada olduğuna işaret etmektedir.

1.2. Kelimenin Türüne Dair Yapılan Atıflar

Neseî, âyet-i kerîmede geçen bir kelimenin farklı türlerden olabileceği ihtimaline binâen tercih ettiği yoruma işaretlerde bulunabilmektedir. Bu durumda kelimenin türünün ne olduğunu açıktan ifade etmek yerine bazen bu türün cümleye kattığı anlamı vermekle yetinmektedir. Bu duruma şu âyetin tefsirindeki ifadeleri örnek olarak gösterilebilir: (قَالَ اهْبِطُوا) (Allah buyurdu ki: “Allah buyurdu ki: ‘Birbirinize düşman olarak inin! Sizin için yeryüzünde bir süreye kadar yerleşme ve faydalanma vardır.’”¹⁶ Müfessir, âyette geçen

¹⁰ Yûnus 10/87.

¹¹ Neseî, *Medârikü’l-tenzîl*, 2/37.

¹² en-Nisâ 4/20.

¹³ Neseî, *Medârikü’l-tenzîl*, 1/344.

¹⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2010), 309.

¹⁵ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Mu’cemu’s-Sihâh* (Beyrût: Daru’l-Marife, 2012), “b-y-n”, 120; Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn b. Manzûr Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu’l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994), “b-y-n”, 13/67.

¹⁶ el-A’râf 7/24.

{مُسْتَقَرٌّ} kelimesini tefsir sadedinde اِسْتَقْرَارٍ اَوْ مَوْضِعٌ اِسْتَقْرَارٍ (yerleşme veya yerleşme yeri) ifadesini kullanmaktadır.¹⁷ Bu tefsiriyle مُسْتَقَرٌّ kelimesinde iki ihtimal bulunduğuna işaret etmektedir. Birincisi, اِسْتَقْرَارٍ diyerek مُسْتَقَرٌّ kelimesinin masdar mîmî olabileceğine; ikincisi ise مَوْضِعٌ اِسْتَقْرَارٍ diyerek kelimenin ism-i mekân olabileceğine işaret etmektedir. Aslında kelimenin bu kalıbı masdar mîmî ve ism-i mekân olabileceği gibi ism-i zaman (yerleşme zamanı) da olabilir. Ancak muhtemelen âyetin sonunda zamana delalet eden bir ifadenin {إِلَى حِينٍ} zaten var olması sebebiyle müfessir bu ihtimale değinmemiştir.

1.3. Kelimede Meydana Gelen Değişimlere Dair Yapılan Atıflar

Müfessir, bazen kelimenin asıl halinde bazı değişimlerin meydana gelmesine atıflarda bulunur. Bunu da kelimenin değişimden önceki asıl halini zikrederek yapar. Örneğin, (وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ) (*Biz hiçbir memlekete bir peygamber göndermedik ki (karşı çıkmaktan vazgeçip) yalvarıp yakarsınlar diye ora halkını yoksulluk ve sıkıntıya uğratmış olmayalım.*)¹⁸ âyet-i kerîmesinde müfessir, {يَضْرَعُونَ} fiilini لِيَضْرَعُوا (yalvarıp yakarmaları için) şeklinde açıklamaktadır.¹⁹ Bu ifadesiyle fiilin tefe'ul bâbından olduğuna ve fiildeki tâ (ت) harfinin dâd (ض) harfine ibdâl edildikten sonra idğâm edilmiş olduğuna işaret etmektedir ki sarf ilminde bununla ilgili kural şu şekilde ifade edilmektedir: Tefe'ul, tefâ'ul ve tefe'lul bâbından olan fiilin fâu'l-fiili, ش, س, ز, د, ذ, ط, ظ harflerinden biri olursa zâid tâ harfinin kendisinden sonraki harfe ibdâl edilip sonra da idğâm yapılması câiz olur.²⁰

2. Nahiv İlminin Meselelerine Yapılan Atıflar

Medârikü'Ŧ-tenzil' de sıkça karşılaşılan hususlardan biri de müfessirin kullandığı veciz ibareler ve işaretlerle, âyet-i kerîmelerde bulunan nahiv ilmiyle ilgili bazı hususlara atıflarda bulunmasıdır. Sarih ifadeler kullanmak yerine, ancak ilgili ilimde uzman olanların anlayacağı şekilde kapalı ifadeler kullanan müfessir, bazen hafzedilmiş bir öğeye, kelime ya da cümlenin i'râbına ve edatların ifade ettiği manalar gibi nahiv ilminin konusu olan bazı meselelere işaret etmektedir. Bu hususta müfessirin nasıl bir dil kullandığını ortaya koymak amacıyla bazı âyetler hakkında kul-

¹⁷ Neseffî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 1/561.

¹⁸ el-A'râf 7/94.

¹⁹ Neseffî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 1/588.

²⁰ Bk. Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî - Ali Saîd Ali (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 5/449; Şemsüddin Ahmed b. Kemâlpaşa, *el-Felâh şerhu'l-Merâh* (Dunkûz şerhiyle beraber Şerhân ale'l-Merâh kitabı içerisinde) (Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1959), 97; Saîd b. Muhammed el-Afgânî, *el-Mücez fi kavâidi'l-luğa* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2003), 414; Mustafa el-Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/84.

lanmış olduğu tefsir cümleleri aşağıda zikredilecektir.

2.1. Edatlarla İlgili İşaretler

Arap dilinde kullanılan edatlardan bazıları sadece bir aslı mana ifade ederken bazıları ise birden çok manada kullanılabilir. Sözelimi, muzari fiilin başında kullanılan لَمْ edatı, fiili lafız olarak cezmeden, zaman olarak maziye çeviren, mana olarak da olumsuzlaştıran bir harftir. Bunun dışında bir mana ve işleve sahip değildir.²¹ مَا edatı ise hem harf hem isim olarak kullanılan bir edat olup pek çok mana ifade etmektedir. Nefiy harfi, masdar harfi ve zâid harf olarak kullanıldığı gibi şart ismi, soru ismi, ismi-mevsûl vs. manalarda da kullanılabilir.²² Birden fazla manada kullanılan bir edatın hangi manada kullanıldığı hususu cümlenin akışı, edatın hangi kelimelerle birlikte kullanıldığı ve i'râb gibi hususlara bakılarak tespit edilebilmektedir.

2.1.1. Edatların İfade Ettiği Manaya Dair Yapılan Atıflar

Arap dilinde edatlar, kullanıldığı cümlelere göre bazen farklı manalar ifade edebilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen çok anlamlı edatların hangi manada kullanıldığı hususu, ilahî mesajı doğru anlama hususunda son derece önem arz etmektedir. Birden fazla manaya ihtimali bulunan bazı edatlar bazen bulunduğu cümlede bu manalardan sadece birine hamledilebilirken bazen de birden fazla manaya hamledilebilmektedir. Neseî, âyetlerde geçen edatların hangi anlamda kullanıldığını ifade etmek için bazen ilgili edatın mürâdifini kullanma, edatın ifade ettiği anlamı açıktan verme veya cümleden hazfedilen kelimeyi ilgili edatla beraber açığa çıkarma gibi metotlara başvurmaktadır. Bütün bu hususlar, aşağıda verilen örnek âyet tefsirleri üzerinden açıkça görülmektedir.

a. سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ (سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ) "Allah'ın, hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri O'na ortak koşmaları sebebiyle, kâfirlerin kalplerine yakında korku salacağı. Sığınacakları yer de cehennemdir. Zalimlerin varacağı yer ne kötüdür!"²³ Neseî, bu âyette geçen {بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ} ifadesini بِسَبَبِ إِشْرَاكِهِمْ şeklinde tefsir etmiştir.²⁴ Bu tefsiriyle iki şeye işaret etmektedir: Birincisi, بسبب ifadesiyle

²¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Bagdâdî, *Me'âni'l-hurûf* (Cidde: Dâru'ş-Şurûk, 1981), 100-101; Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Muğnil-lebib 'an kütübi'l-e'arîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 305-306.

²² Ebü Muhammed Bedruddin Hasan b. Kasım b. Abdillâh el-Murâdî el-Mısırî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*, thk. Fahrettin Kabâve - Muhammed Nedim Fadil (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 322 vd.; Zeynüddin el-Vakkâd Halid b. Abdillâh b. Ebî Bekir el-Ezherî, *Mûsulu't-tullâb ilâ Kavâ'idi'l-i'râb* (Diyarbakır: Mektebetü Seyda, 2015), 160 vd.

²³ Âl-i İmrân 3/151.

²⁴ Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/300.

âyette geçen bâ harf-i cerrinin sebep manası bildirdiğine işaret etmektedir. İkincisi ise âyetteki {مَا أَسْرَحُوا} ifadesini إِشْرَاحِهِمْ şeklinde tefsir ederek fiilin başında bulunan ما edatının *masdar edatı* olarak kullanılıp fiile masdar manası verdiğiğine işaret etmektedir.²⁵

b. (ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فِيهَا كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً) “*Bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır.*”²⁶ Müfessir, âyetin başında bulunan ثُمَّ edatı hakkında اِسْتِيعَادُ الْقَسْوَةِ (katılığın uzak bir ihtimal olarak görülmesi) ifadesini kullanmıştır.²⁷ Bu ifade ile ثُمَّ edatının, ma’tûf ile ma’tûfun aleyh arasında uzun bir zaman olduğuna delalet etmediğine, bilakis mecâzî bir anlam kazandığına işaret etmektedir.²⁸ Bu mecâzî anlam ise ma’tûf ile ma’tûfun aleyh arasındaki mesafenin zaman yönüyle değil, rütbe yönüyle olduğudur ki bu mana اَلتَّرَاحِي الرَّئِيْبِي şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre söylenmek istenen mana, “Kalplerinizi yumuşatması gereken Allah Teâlâ’nın bunca nimetinden ve gözünüzün önüne serdiği bunca mucizeden sonra kalplerinizin katılaşması her akıl sahibi tarafından imkânsız bir durum olarak görülür ve bu durum erdem sahibi herkesi hayrete düşürür.” şeklinde olur. Nitekim mezkûr âyette geçen مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ (bütün bu mucizelerden sonra) ifadesi de bu kalp katılığı hususunda muhatapların daha ziyade hayrete düşürülmesi içindir.²⁹ Âyette geçen ثُمَّ edatının zaman yönünden bir fâsıla bildirmesi ise zayıf bir ihtimaldir. Çünkü onların kalplerinin katılığı, görülen mucizelerden sonra meydana gelen bir durum değildir. Bilakis onlar, bu mucizelerden önce de sonra da her zaman katı bir kalbe sahiptiler.³⁰

c. (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُوكًا فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) “*İşte bu (Kur’ân), bizim*

²⁵ Musa el-Celâlî, *Haşiyetü'l-vâdihî'l-mesâlik*, 1/562.

²⁶ el-Bakara 2/74.

²⁷ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/101.

²⁸ Atıf harflerinden olan ثُمَّ edatı, ma’tûfu ma’tûfun aleyhe i'râb ve hüküm hususunda ortak kılar. Bu harf, ma’tûf ile ma’tûfun aleyh arasında fâsıla olduğunu ifade eder. Bu fâsıla bazen zaman yönüyle bazen de mertbe yönüyle olur. Örneğin جَاءَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرُو (Zeyd, daha sonra da Amr geldi.) cümlesinde ثُمَّ edatı zaman yönüyle bir fâsıla ifade eder. Beled Süresinde kullanılan ثُمَّ edatı ise mertbe yönüyle bir fâsılayı ifade eder. Şöyle ki, köle azat etme, fakire ve yetime ikrâm etme gibi güzel ameller zikredildikten sonra ثُمَّ buyurulmuştur. Bu durum, iman edenlerden olmanın, zikri geçen güzel amellerden sonra meydana geldiği anlamına gelmez. Bilakis iman, bütün sâlih amellerden öncedir. Bu âyet-i kerîmede ثُمَّ vasıtasıyla ifade edilen mana şudur: İman, bütün güzel amellerin fevkinde, hepsinden daha üstün bir mertebedir. Buradan hareketle ma’tûf ile ma’tûfun aleyhin arasındaki fâsılanın zaman yönüyle değil, rütbe yönüyle olduğu ve ma’tûfun aleyhin rütbeten ma’tûftan daha üstün olduğu anlaşılır. Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmanî, *Tahkiku'l-fevâidi'l-gyâsiyye*, thk. Ali b. Dahilillah (Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2003), 1/381, dip. 6.

²⁹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 1/562.

³⁰ Şeyhzâde Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kücevî, *Hâşiyetu Şeyhzâde 'alâ Envâri't-tenzil ve esrâri'te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 2/111.

indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Öyleyse ona uyun ve Allah'tan korkun ki size merhamet edilsin.”³¹ Müfessir, âyet-i kerîmede geçen {لعلكم ترحمون} ifadesini لَثْرَحُمُوا (merhamet olunanız diye) şeklinde tefsir ederek³² âyette geçen لعل edatının ta'îl manası ifade ettiğine işaret etmektedir. لعل edatı, Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) göre her ne kadar bu vb. yerlerde teraccî (ummak) manası ifade etse de³³ talebesi Ahfeş el-Evsat'a (ö. 215/830 [?]) göre sebep (ta'îl) bildirir.³⁴ Neseфі de ilgili kelimeyi tefsir ederken sebep bildiren lâm harfini kullanarak bu konuda Ahfeş'in görüşünü benimsediğine işaret etmektedir.

2.1.2. Edatların Türüne Dair Yapılan Atfıllar

Arapçada bazı edatların birden fazla işlevinin ve farklı türlerinin bulunduğu hususu daha önce ifade edildi. Buna göre âyet-i kerîmelerde kullanılan bu tür edatların hangi işlevde kullanıldığını bilmek tefsir ilmi açısından önem arz etmektedir. Neseфі, âyetlerde geçen edatların türünü ifade etmek amacıyla bazen o edatın ifade ettiği manayı vermekte, bazen de o kelimenin i'rabını yapmaktadır. Aşağıda Neseфі'nin bu konudaki dil ve üslûbunu ortaya koyan bazı âyetlere dair tefsirine yer verilecektir.

a. (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ) “De ki: ‘Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım.’”³⁵ Neseфі, âyet-i kerîmede geçen {مَا حَرَّمَ} ifadesini مَا الَّذِي حَرَّمَهُ şeklinde tefsir ederek³⁶ مَا edatının ism-i mevsûl olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca kullandığı حَرَّمَهُ ifadesindeki mansûb zamirle de ism-i mevsûle râci olan âid zamirin mahzûf olduğuna işaret etmektedir.³⁷ Aslında مَا edatının bu âyet-i kerîmede üç farklı yoruma ihtimali bulunmaktadır. Birincisi, müfessirin de ifade etmiş olduğu şekilde ism-i mevsûl olmasıdır ki bu durumda مَا edatı أَتْلُ fiilinin mef'ûlü olmak üzere mansûb olur. İkincisi, masdar edatı olması ki bu durumda âyetin takdîri تَحْرِيمِ رَبِّيَ “Rabbiniz tarafından haram kılınanı okuyayım.” şeklinde olmaktadır. Ancak bu durumda masdarın ism-i mef'ûl manasında kullanılmış olduğunun kabul edilmesi gerekir. Çünkü tahrîmin (haram kılmanın) bizzat kendisi okunacak bir şey değildir. Bilakis okunacak olan, haram kılınan (مُحَرَّم) şeydir. Üçüncüsü ise مَا edatının istifham edatı olmasıdır ki bu durumda mana şu şekilde olmaktadır: “Rabbinizin size neyi haram kıldığını okuyayım.” Bu yoruma göre

³¹ el-En'âm 6/155.

³² Neseфі, *Medârikü'l-tenzîl*, 1/549.

³³ Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1, 331.

³⁴ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmud (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990), 2/443.

³⁵ el-En'âm 6/151

³⁶ Neseфі, *Medârikü'l-tenzîl*, 1/547.

³⁷ Musa Geçit el-Celâlî el-Beyâzîdî, *Haşiyetü'l-vâdîhi'l-mesâlik 'alâ tefsiri'l-Medârik* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 2/360.

ise مَا edatı حَرَّمَ fiilinin mef'ûlü olmak üzere mansûbdur.³⁸ Ancak Nesefî, bu ihtimallerden birincisini tercih etmiş ve âyette geçen ilgili yeri حَرَّمَهُ الَّذِي şeklinde açıklayarak buna işaret etmiştir.

b. وَكَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا (تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ) “Ehl-i kitaptan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki kıskançlıktan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler.”³⁹ Nesefî, âyet-i kerîmede geçen {لَوْ يَرُدُّوكُمْ} cümlesini لَوْ şeklinde tefsir ederek⁴⁰ لَوْ edatının tıpkı أَنْ edatı gibi *masdar edatı* olduğuna, dolayısıyla da يَرُدُّونَ fiilinin *masdar* ile te'vîl edildiğine işaret etmektedir. لَوْ edatının *imtinâ harfi* olduğu, cevabının ise mahzûf olup takdirinin لَقَرَحُوا بِذَلِكَ “Bununla sevinirlerdi.” şeklinde olma ihtimali de bazı müfessirler tarafından ifade edilmiştir.⁴² Ancak Nesefî, yukarıda ifade edilen yorumu tercih etmiştir ki bu yoruma göre âyetin takdiri مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَكَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ رَدَّكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا şeklinde olmaktadır.

c. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ) “Ey iman edenler! ‘Râ’inâ’ demeyin, ‘unzurnâ’ deyin ve dinleyin. (Peygambere hakaret kastıyla “râ’inâ” diyen o) kâfirler için acıklı bir azap vardır.”⁴³ Müfessir, âyet-i kerîmede geçen {وَاللِّكْفِيرِينَ} “kâfirler için” ifadesini وَلِلْيَهُودِ وَاللِّكْفِيرِينَ (Allah Resûlü’ne söven Yahudiler için) şeklinde tefsir ederek⁴⁴ bu kelimenin başında bulunan lâm-ı tarifin *cins* değil, *ahd* manası ifade ettiğine işaret etmektedir.⁴⁵ Bu âyette Yüce Allah, müminlerin Hz. Peygamber’e hitap ederken Yahudiler tarafından sövme ve hakaret etme manasında kullandıkları “râ’inâ” cümlesini kullanmalarını

³⁸ İlgili yorumlar için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/303; Tâcü'l-Kurrâ Ebü'l-Kâsım Burhanüddin Mahmud b. Hamza el-Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr ve acâibü't-te'vîl* (Cidde: Dâru'l-Kible, ts.), 1/391; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 2/78; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esvârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrût: Da-âru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2/188; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 2/201.

³⁹ el-Bakara 2/109.

⁴⁰ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/120.

⁴¹ Musa el-Celâlî, *Haşiyetü'l-vâdhi'l-mesâlik*, 1/231.

⁴² Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/558; Ebüssüüd Muhammed b. Muhyiddîn Muhammed el-İmâdî, *İrşadü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/109.

⁴³ el-Bakara 2/104.

⁴⁴ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/118.

⁴⁵ Musa el-Celâlî, *Haşiyetü'l-vâdhi'l-mesâlik*, 1/228.

yasaklayıp bunun yerine “unzurnâ” (Bize bak, bizimle ilgilen, bize davette bulunurken yavaş ol ki söylediklerini daha iyi anlayıp kavrayabilelim.)⁴⁶ ifadesini kullanmalarını emretmiştir. Çünkü Yahudiler, müminlerin saf duygularla kullandığı bu ifadeyi, Hz. Peygamber’e hakaret etmek kastıyla İbranicedeki kötü anlamıyla kullanıyorlardı.⁴⁷

Aslında âyetin sonunda bulunan “*Kâfirler için acıklı bir azap vardır.*” ifadesindeki kâfirlerden kastın bütün kâfirler olması da muhtemeldir. Bu durumda الكافرين kelimesinin başındaki elif-lâm cins mana ifade eder.⁴⁸ Ancak âyetin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda bu kâfirlerden kastedilenin Allah Resûlü’ne hakaret eden Yahudiler olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Neseî de bu anlama işaret etmek üzere وَلِلْكَافِرِينَ ifadesini yukarıda zikredilen şekilde tefsir etmiştir.

(سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ بِ) (سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وما أواهم النار) (وَبِسَنِّ مَثْوَى الظالمين) (Allah’ın, hakkında hiçbir delil indirmediği şeyleri O’na ortak koşmaları sebebiyle, kâfirlerin kalplerine yakında korku salacağız. Sığınacakları yer de cehennemdir. Zalimlerin varacağı yer ne kötüdür!”⁴⁹ Neseî, bu âyet-i kerîmede geçen {بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ} ifadesini بِسَبَبِ إِشْرَاكِهِمْ şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁰ {مَا أَشْرَكُوا} ifadesini إِشْرَاكِهِمْ şeklinde tefsir ederek fiilin başında bulunan ما edatının *masdar edatı* olduğuna işaret etmektedir.⁵¹

e. (وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ) “Onlardan çoğunun günaha, düşmanlıkta, haram yemede birbirleriyle yarıştıklarını görürsün. Yapmakta oldukları şey gerçekten de ne kötüdür!”⁵² Müfessir, âyet-i kerîmede geçen لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ cümlesini لَبِئْسَ شَيْئًا عَمَلُوهُ şeklinde tefsir ederek⁵³ ما edatının *nekira-i mevsûfe* edatı olduğuna işaret etmektedir.⁵⁴ Aslında âyette geçen ما edatının ism-i mevsûl olarak kabul edilmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır. Bu durumda âid zamiri hazfedilmiş olmaktadır ki bu, Arap dilinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu yoruma göre ise âyetin takdiri لَبِئْسَ الَّذِي كَانُوا يَعمَلُونَهُ şeklinde olmaktadır.

⁴⁶ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1999), 3/635.

⁴⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 2/374-375; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1999), 1/152.

⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/544; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1/145.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/151.

⁵⁰ Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1/300.

⁵¹ Musa el-Celâlî, *Haşiyetü’l-vâdîhi’l-mesâlik*, 1/562.

⁵² el-Mâide 5/62.

⁵³ Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1/458.

⁵⁴ Muhammed Abdülhak b. Şâh el-Hindî, *el-İklîl ‘alâ Medâriki’t-tenzîl ve hakâiki’t-te’vil* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 3/64.

Ancak Nesefî, مَا edatını, kendisinden sonra gelen cümle ile nitelenen ve كَانُوا ile takdir edilen bir edat olarak kabul etmiştir. Bu iki yorumun i'rabı yansıması da farklı olmaktadır. İsm-i mevsûl olarak kabul edilmesi durumunda مَا edatı بِئْسَ fiilinin fâili olmaktadır. كَانُوا يَعْْمَلُونَ cümlesi ise sıla cümlesi olur ve bu sebeple de i'rabda mahalli bulunmaz. Nesefî'nin tercih ettiği görüşe göre ise بِئْسَ fiilinin fâili müstetir bir zamir olur. مَا edatı ise müstetir olan zamiri açıklayan ve mahallen mansûb olan bir temyiz olur. كَانُوا يَعْْمَلُونَ cümlesi ise مَا'nın sıfatı olur

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ) (Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın).⁵⁵ Nesefî, âyette geçen ك edatı hakkında şöyle demektedir: “كَافٌ نَصْبٌ، صِفَةٌ مُصَدَّرٌ مَحْدُوفٌ،... (Kâf edatı, hazfedilmiş olan bir mef'ûlün mutlakın sıfatı olup mansûbtur. Cümlenin açılımı 'malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimsenin verdiği sadakayı iptal etmesi gibi...' şeklindedir.)⁵⁶ Müfessirin ك edatı hakkında “Sıfât olup mansûbdur.” demesi, bu edata i'rab açısından bir yer takdir ettiğini ifade eder. Bu durumda ise ilgili edat harf-i cer değil, isim olur. Çünkü harflerin i'rabda yeri yoktur.⁵⁷ Buna göre bu edat müfessirin de takdir ettiği üzere مَثَلٌ manasında kullanılan bir isimdir. Buradan anlaşılmaktadır ki Nesefî, ك edatının hem harf hem de isim olarak kullanılabilmesine dair görüşü benimsemektedir.⁵⁸

g. (وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا) “*Kitap'ta Meryem'i de an. Hani o, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti.*”⁵⁹ Nesefî, {الْكِتَابِ} kelimesini الْفُرْآنْ şeklinde tefsir ederek⁶⁰ kelimenin başında bulunan lam-ı tarifin ahd anlamı bildirdiğine işaret etmektedir. İlgili âyet bağlamında الْكِتَابِ denince akla Kur'ân-ı Kerîm'in gelmesi sebebiyle buradaki ahdin ahd-i hâricî olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹

h. (وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى) “*Ben seni (peygamber olarak) seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle.*”⁶² Nesefî, {لِمَا يُوحَى} ifadesini, iki şekilde tefsir

⁵⁵ el-Bakara 2/264.

⁵⁶ Nesefî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 1/218.

⁵⁷ Adalı Mustafa b. Hamza b. İbrahim, *Netâicü'l-efkâr fî şerhi'l-İzhâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 136.

⁵⁸ Kâf (ك) edatının harf veya isim olarak kullanılmasına dair görüşler için bk. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 78-79.

⁵⁹ Meryem 19/16.

⁶⁰ Nesefî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 2/329.

⁶¹ Lâm-ı tarifin ifade ettiği ahd-i haricî ve diğer anlamlar için bk. Ebû'l-Hasan Nûruddin Ali b. Muhammed b. İsa el-Eşmûnî, *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bnî Mâlik* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/167.

⁶² Tâhâ 20/13.

etmiştir: Birincisinde, âyetteki ما edatını, ism-i mevsûl olan الَّذِي ile tefsir ederek الَّذِي يُوحَى (vahyedilen şeyi) demiştir ki⁶³ bu ifadesiyle âyette geçen ما edatının ism-i mevsûl olduğuna işaret etmiştir. İkincisinde ise {لِمَا يُوحَى} ifadesini لِلْوَحْيِ (vahyi) şeklinde masdar olarak tefsir etmiştir ki bununla da âyetteki ما edatının masdar edatı olabileceğine işaret etmiştir.⁶⁴

1. قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ “De ki: ‘Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?’ De ki: ‘Allah’ır.’ O halde de ki: ‘O’nu bırakıp da kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?’ De ki: ‘Körle gören bir olur mu hiç? Ya da karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?’ Yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir; karşı durulamaz güç sahibidir.”⁶⁵

Müfessir, {أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ} ifadesini بَلْ أَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ (Bilakis, Allah’a ortaklar buldular, öyle mi?) şeklinde tefsir ederek⁶⁶ âyette geçen أَمْ edatının türünün *munkatî*’a olduğuna işaret etmektedir.⁶⁷ Munkatî’ a olan أَمْ edatı, başında bulunduğu cümlelerin önceki cümleden farklı bir hususa temas ettiğini (idrâb-ı intikâlî) bildiren bir edattır. Ancak bu edat bazen sadece بَلْ edatının manasını ifade ederken bazen بَلْ ile beraber soru edatı manasını da ifade eder. Buradaki soru edatı ise cümleye gerçek anlamda bir soru değil, mecazî anlamda bir soru anlamı katar ki bu da sorulan şeyin aslında kabul edilemeyecek bir şey olduğunu ifade eder (istifhâm-ı inkârî).⁶⁸ Müfessirin âyette geçen أَمْ edatını sadece idrâb manasında kabul etmeyip bir de istifhâm-ı inkârî edatı takdir edip بَلْ şeklinde bir ifade kullanması, âyetten yanlış bir mana çıkarılmasını önlemeye yöneliktir. Aksi halde anlam “Allah’ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer göründü.” şeklinde olur ki bu anlam muhâldir. Çünkü bu durumda Allah’a ortak koşulan varlıkların da yaratma özelliklerinin bulunduğu ifade edilmiş olacaktır. Müfessir, bu vb. yanlış anlamaların önüne geçip doğru manayı ifade etmek için âyetin ilgili kısmını بَلْ أ ifadesiyle tefsir etmiştir.

2.2. İ’râbla İlgili İşaretler

Nesefî Tefsiri’nin nahiv ilmiyle ilgili önemli özelliklerinden biri de i’râb konusuyla ilgili meselelere yaptığı atıftır. Kimi zaman hazfedilen

⁶³ Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl*, 2/359.

⁶⁴ Hindî, *el-İklîl*, 5/110; Musa el-Celâlî, *Haşiyetü’l-vâdhi’l-mesâlik*, 4/15.

⁶⁵ er-Ra’d 13/16.

⁶⁶ Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl*, 2/148.

⁶⁷ Musa el-Celâlî, *Haşiyetü’l-vâdhi’l-mesâlik*, 3/250.

⁶⁸ Galâyînî, *Câmi’u’d-durûsi’l-Arabîyye*, 3/247.

bir kelime ya da cümleye kimi zaman da âyette geçen bir kelimenin ifade ettiği anlamı belirtmek sûretiyle farklı i'râb meselelerine işaret eder. Nesefî'nin kullandığı bu üslûp, aşağıdaki âyet-i kerîmelerin tefsirinde bariz bir şekilde görülmektedir.

a. (وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيْهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ)
 (Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Haydi, hep hayırlara koşun, yarışın! Nerede olursanız Allah hepinizi bir araya getirir. Şüphesiz, Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter. ”⁶⁹ Nesefî, { فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ } ifadesini başında bulunan harf-i cerrin hazfedildiğine, bu sebeple de kelimenin mecrûrken mansûba dönüştüğüne işaret etmektedir.⁷¹ Burada mezkûr takdîri yapmasının sebebi, تَسَابِقَ fiilinin harf-i cer olmaksızın kullanılmayan تَسَابِقَ fiili manasında olmasıdır.⁷² Dolayısıyla bu fiil, mef'ûlünü doğrudan değil, ancak harf-i cer aracılığıyla alabilmektedir. Başında bulunan harf-i cerrin hazfedilmesiyle kelime, dilcilerin مَنْصُوبٌ بِزَرْعِ الْخَافِضِ (harf-i cerrin hazfiyle mansûb)⁷³ ya da hazf ve isâl (الحذف والإيصال)⁷⁴ şeklinde ifade ettikleri şekliyle i'rablanır.

b. (قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شِيبَةَ فِيهَا قَالُوا)
 (Musa) dedi ki: Allah şöyle buyuruyor: O, henüz boyunduruk altına alınmayan, yer sürmeyen, ekin sulamayan, serbest dolaşan (salma), renginde hiç alacası bulunmayan bir inektir. 'İşte şimdi gerçeği anlattın' dediler ve bunun üzerine (onu bulup) kestiler, ama az kalsın kesmeyeceklerdi. ”⁷⁵ Müfessir, فَذَبَّحُوهَا ifadesini tefsir ederken (Bu özelliklerin tamamını taşıyan sığırı bulup aldılar ve onu kestiler.) diyerek⁷⁶ فَذَبَّحُوهَا fiilinin başında bulunan fâ harfinin, fâ-i fasiha olduğuna işaret etmektedir.⁷⁷ Fâ-i fasiha (الفاء الفصيحة), kelâmda hazif bulunduğunu ifade eden fâ harfi olup mahzûf olan cümlelerin durumuna göre ya atf fâ'sı olur ki, başında bulunduğu cümleyi kendisinden önce bulunan mahzûf bir cümleye atfeder. Ya da mahzûf bir şart cümlesinin cevabının başında gelen fâ-i râbita olur. Örneğin

⁶⁹ el-Bakara 2/148.

⁷⁰ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/141.

⁷¹ Musa el-Celâli, *Haşiyetü'l-vâdhi'l-mesâlik*, 1/271.

⁷² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Dürru'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/176.

⁷³ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Haşiyetü Şerhi'l-Katr* (Medyat: Mektebetü Nûri's-Sabâh, 2011), 361.

⁷⁴ Takyyüddin Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *İzhâru'l-Esrâr* (Mecmûatü'n-nahiv kitabı içerisinde) (İstanbul: Şifa Yayınları, 2021), 68.

⁷⁵ el-Bakara 2/71.

⁷⁶ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/99.

⁷⁷ Hindî, *el-İklil*, 1/421.

فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ فَانْفَجَرَتْ cümlesinin başında bulunan fâ harfî, bu cümleyi mahzûf bir cümleye atfetmiştir. Buna göre âyetin takdiri, şart cümlesinin mahzûf olması şeklinde de yapılabilir. Buna göre âyetin takdiri, فَاِنْ ضَرَبْتَ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ şeklinde olmaktadır.⁷⁸ Dikkat edilirse her iki takdirde de mahzûf olan cümle, mezkûr olan cümlenin sebebi konumundadır ki birçok dilci, fâ harfinin fasiha olması için sebebiyet manasını şart koşmuştur. Bu fâ harfine fâ-i tefrî'yye de denmektedir.⁷⁹ Müfessir, yapmış olduğu tefsir ile âyet-i kerîmede geçen حَصَلُوا cümlesinin mahzûf olan bir cümleye (حَصَلُوا) atfedilmiş olduğuna işaret etmektedir.

c. (فَأَسَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلُمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا) “*Bunun üzerine o (Meryem) ona (çocuğa) işaret etti. Dediler ki: Biz henüz beşikte bulunan bir çocuk ile nasıl konuşabiliriz?*”⁸⁰ Müfessir, âyet-i kerîmede geçen {كَانَ} fiilini حَدَّثَ (vaki olan, bulunan) fiilleriyle tefsir ederek⁸¹ bu fiilin *nâkis* fiil olarak değil, *tâm* fiil olarak kullanılmış olduğuna işaret etmiştir.⁸² Dolayısıyla كَانَ fiilinde gizli olarak bulunan هُوَ zamirinin bu fiilin ismi değil, fâili olduğuna işaret etmektedir. Bu tefsire göre âyetin sonunda bulunan صَبِيًّا kelimesi de haber değil, كَانَ fiilindeki هُوَ zamirinin hâli olur. Her ne kadar bazı tefsirlerde كَانَ fiilinin zâid olduğu, صَارَ manasına geldiği veya aslî manasında olduğuna dair görüşler⁸³ varsa da Nesefî, وَوَجَدَ ifadeleriyle bu fiilin tâm fiil olarak kullanılma ihtimalini önclemiştir.

d. (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَودُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ) “*Hani, biz Kâbe'yi insanlar için dönüp varılacak sevap kazanma ve güven yeri kılmıştık. Ve 'Siz de Makam-ı İbrahim'den bir namaz yeri edinin' (demiştik). İbrahim ve İsmail'e de şöyle emretmiştik: 'Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun.'*”⁸⁴ Müfessir, âyet-i kerîmede geçen {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى} cümlesini مَوْضِعَ cümlesini

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/144.

⁷⁹ Ebû'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Misrî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 676.

⁸⁰ Meryem 19/29.

⁸¹ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/334.

⁸² Musa el-Celâlî, *Haşiyetü'l-vâdîhi'l-mesâlik*, 3/582.

⁸³ Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/11; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî – İbrahim Atfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 11/102; Ebüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selîm*, 5/263; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/97.

⁸⁴ el-Bakara 2/125.

صَلَاةٍ (Ve oradan bir namaz yeri edinin, demiştik.) şeklinde tefsir ederek⁸⁵ اِتَّخَذُوا cümlesinin mukadder olan قُلْنَا fiilinin mef'ûlü olduğuna işaret etmektedir.⁸⁶ Buna göre ilgili fiilin başındaki vâv harfî, atıf harfî olup cümleyi bir önceki جَعَلْنَا fiiline atfetmiş olmaktadır. Âyetin bu şekilde bir takdirle tefsir edilmemesi durumunda mezkûr atıf harfî, inşâî olan bir cümleyi (اِتَّخَذُوا) ihbârî olan bir cümleye (جَعَلْنَا) atfetmiş olacaktır ki bu caiz değildir.⁸⁷ Gerçi Nesefî'nin yapmış olduğu bu takdir olmaksızın vâv harfinin isti'nâfi harfî olarak kabul edilip اِتَّخَذُوا cümlesinin de isti'nâfi bir cümle olarak kabul edilmesi de mümkündür. Ancak cümlelerin akışındaki uyum ve وَعَهْدَنَا إِلَىٰ { وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَ نَبِيِّنَا لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ } اِتَّخَذُوا emrinin ilk muhataplarının o dönemdeki insanlar olması sebebiyle müfessirin yorumunun daha isabetli olduğu açıktır.

2.3. Haziflerle İlgili İşaretler

Kur'ân-ı Kerîm'in mu'ciz yönlerinden biri de şüphesiz ki çok veciz olmasıdır. Dil kurallarına hâkim olanlar, âyet-i kerîmelerde bulunan icâz üslubunun ne denli yaygın olduğunu görürler. Arap belâgatinde, “çok mananın anlaşılabilir şekilde az sözle ifade edilmesi”⁸⁸ şeklinde tanımlanan icâzın iki türü bulunmaktadır. Bunlardan biri, âyetlerden kelime veya cümle düşürmeksizin az sözle çok mana ifade etmektir ki buna *icâz-ı kısar* denmektedir. Diğeri ise kelâmdan harf, sözcük ya da cümleleri hafzetmek suretiyle az sözle çok mana ifade etmektir. Buna da *icâz-ı hazif* denir.⁸⁹ Belâgat ilminin üç şubesiinden biri olan me'ânî ilminde ele alınan konulardan olan icâz-ı hazifin bir yönüyle nahiv ilmiyle de ilgisi bulunmaktadır. Çünkü kendisinde hazif gerçekleşen bazı durumlar, aşağıda da geleceği üzere, muzafun ileyhın muzafın, sıfatın mevsûfun yerine geçmesi gibi bazen i'raba etki etmektedir. Bazen hafzedilen unsur, mamûl olduğu açıkça bilinen ve cümlede zikredilen bir kelime ya da cümlelinin âmili konumunda bulunur. Bazen de hazif, bir âmilin mamûlünün cümleden düşürülmesi şeklinde meydana gelir ki bu durumların hepsinin nahiv ilmiyle ilgisi açıktır. Âyet-i kerîmeleri bu yönüyle de tefsir eden Nesefî, yer yer âyetlerdeki hazifleri ortaya çıkarıp cümlelinin açılımını vererek nahiv ilmi üzerinden tefsir alanına önemli katkılar sunmaktadır. Aşağıda, bazı âyet-i kerîmelerde bu-

⁸⁵ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/128.

⁸⁶ Musa el-Celâlî, *Haşiyetü'l-vâdîhi'l-mesâlik*, 1/247.

⁸⁷ İbni Hişam, *Muğnil-lebîb*, 555.

⁸⁸ el-Müeyyed Billah Yahya b. Hamza b. Ali el-Alevî, *et-Tirâzu'l-mütedammin li es-rârî'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*, thk. eş-Şirbînî Şerîde (Kahire: Daru'l-Hadis, 2010), 2/69; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünun ve'l-ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), “itnâb”, 3/135.

⁸⁹ Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer el-Kazvîni, *el-İdâh fi ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrût: Dâru'l-Cil, ts.), 3/181; Abdülaziz Atik, *İlmü'l-me'ânî* (Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2009), 176 vd.

lunan îcâz-ı hazifle ilgili Neseffî'nin yapmış olduğu işaretlere dair örnekler verilerek konuya açıklık getirilecektir.

a. (وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ) “*Kâfirler, kendilerine içlerinden bir uyarıcının gelmesine şaşkınlıkla ve şöyle dediler: ‘Bu, pek yalancı bir sihirbazdır.’*”⁹⁰ Müfessir, {وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ} ifadesini مِنْ أَنْ edatının başında bulunan مِنْ harf-i cerrinin hazfedilmiş olduğuna işaret etmektedir.⁹² Burada harf-i cerrin takdirini zorunlu kılan durum, عَجِبَ fiilinin lâzım fiillerden olup⁹³ mef’ûlün bihi harf-i cersiz alamamasıdır. Buna göre أَنْ جَاءَهُمْ ifadesi, aslında مِنْ harf-i cerrin ile mahallen mecrûr olsa da bu harf-i cerrin hazfedilmesi sebebiyle mansûb olmuştur. Müfessir mezkûr ifadeyle âyet-i kerîmede hazif yoluyla hem bir îcâz sanatının bulunduğu hem de ilgili ifadenin i’râb yönüne işaret etmiştir.

b. (فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتٌ مَا عَمِلُوا وَخَاقٍ بِهِمُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) “*Bu sebeple işledikleri kötülüklerin cezası onlara ulaştı ve alay ettikleri şey kendilerini kuşattı.*”⁹⁴ Müfessir, {سَيِّئَاتٌ} kelimesini جَزَاءُ سَيِّئَاتٍ (kötülüklerin cezası) şeklinde tefsir ederek⁹⁵ muzâfın mahzûf olduğuna işaret etmektedir.⁹⁶ Burada müfessiri mahzûf olan bir muzâf takdir etmeye sevk eden husus, bu takdir olmaksızın mananın doğru anlaşılabilmesidir. Çünkü takdir olmaksızın âyet, yaptıkları kötülüklerin aynısının onların başına geldiğini ifade eder. Buna göre sözgelimi hırsızlık yapmışlarsa başlarına hırsızlık gelecek; yalan söylemişlerse kendilerine yalan söylenecektir. Âyeti bu şekilde anlamamanın yanlış olduğu ise açıktır. Burada söylenmek istenen husus, kâfirlerin yaptıkları kötü amellerin cezasının verileceğidir. Bu mana ise müfessirin de yaptığı gibi bir takdir yapmayı zorunlu kılmaktadır.

c. (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) “*Onlar, sadece buluttan gölgeler içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini bekliyorlar. Hâlbuki bütün işler yalnızca Allah’a döndürülür.*”⁹⁷ Müfessir, âyet-i kerîmede geçen lafza-i celâli اللَّهُ (Allah’ın emri, azabı) şeklinde tefsir ederek⁹⁸ muzâfın mahzûf olduğuna işaret etmektedir. Buna göre, gelme (يَأْتِي) fiilinin fâili lafza-i celal değil, أَمْرُ kelimesi olmaktadır. Âyet-i kerîmenin bu şekilde tefsir edilmesinin sebebi, gelme fiilinin Allah Teâlâ’ya isnâd edilmesinin

⁹⁰ Sâd 38/4.

⁹¹ Neseffî, *Medârikü’l-tenzîl*, 3/144.

⁹² Musa el-Celâli, *Haşiyetü’l-vâdîhi’l-mesâlik*, 5/248.

⁹³ Cevherî, “a-c-b”, 672; İbn Manzûr “l-h-k”, 1/580.

⁹⁴ en-Nahl 16/34.

⁹⁵ Neseffî, *Medârikü’l-tenzîl*, 2/211.

⁹⁶ Hindî, *el-İklîl*, 4/494.

⁹⁷ el-Bakara 2/210.

⁹⁸ Neseffî, *Medârikü’l-tenzîl*, 1/176.

de mümkündür. Bu iki yöntemden birincisine *ihtisâr* (الإختصار), ikincine ise *iktisâr* (الإقتصار) denmektedir. Mef'ûlün takdîr edilmemesi durumunda vurgu, mef'ûl üzerinde meydana gelen fiile değil, fiilin bizzat kendisindedir. Bu amacı gerçekleştirmek için mef'ûl hiç düşünülmemek üzere hazfedilmektedir.¹⁰⁵ Yukarıdaki âyet özelinde ifade edilecek olursa vurgu, onların neyi bilmeleri gerektiğine değil, kendileri için bizzat bilme fiilinin hâsıl olmasınadır. Buna göre bilginin bizzat kendisi değerli görülmüş olmaktadır. Ancak müfessir, âyetin bağlamından ve hazfedilen mef'ûle karîne olabilecek ifadenin varlığından hareketle âyette ihtisârın var olduğu şeklinde bir görüş ortaya koymuştur.

3. Belâgat İlminin Meselelerine Yapılan Atıflar

Medârikü't-tenzil' de müfessirin sık sık atıflarda bulunduğu konulardan biri de belâgat ilmine ait meselelerdir. Arap dili fesâhat ve belâgatinin zirvesi olan Kur'ân-ı Kerîm, baştan sona edebî inceliklerle doludur. Kur'ân âyetleri; me'ânî, beyân ve bedî ilimlerinde konu edilen sanatların en üst düzeyde icra edilmesi yönüyle pek çok müfessirin dikkatini celp ettiği gibi Neseî'nin de dikkatinden kaçmamıştır. Müfessir, kimi zaman bazı âyet-i kerîmelerde geçen ifadelerde *mecaz-i mürsel*,¹⁰⁶ *mecaz-i aklî*,¹⁰⁷ *isti'âre*¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 1/154-155; İbni Hişam, *Muğnil-lebîb*, 797.

¹⁰⁶ Mecaz-i mürsel, bir kelimenin gerçek manasında kullanılmasına engel bir durumun bulunması sebebiyle gerçek manayla ilgisi bulunan başka bir manada kullanılmasıdır. Sözelimi "فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ" (*O kâfir*) meclisini çağırın" (Alak 96/17) âyetinde "meclis" manasına gelen نَادِي kelimesinde mecaz-i mürsel sanatı bulunmaktadır. Çünkü cansız bir mekân olan meclisin çağrılmasının istenmesi düşünülemez. Burada çağrılması istenen, meclis değil, o meclisin içinde bulunan kişilerdir. Âyette geçen نَادِي kelimesi hakikî anlamından çıkmış, meclis içerisinde bulunan kişiler anlamında kullanılmıştır. Kelimenin hakikî anlamı ile mecâzî anlamı arasında *mahalliyet* (meclisin, o kişilerin bulunduğu mekân olması) şeklinde bir alaka bulunmaktadır. Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 2013), 184; Abdülmüte'âl es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-idâh li Telhisi'l-Miftâh* (b.y.: Mektebetü'l-Âdâb, 1973), 3/459.

¹⁰⁷ Mecâz-i aklî, bir fiil ya da fiil gibi amel eden bir kelimenin gerçek fâiline değil, bir alaka sebebiyle başka bir şeye isnâd edilmesidir. Örneğin, Cebrail'in Hz. Meryem'e söylediği "لَأَهَبَ لَكَ غُلَامًا" "*Sana bir oğul vermem için*" (Meryem 19/19) ifadesinde çocuğu verme işini Cebrail kendisine isnâd etmiştir. Çocuk verme işi Allah'a ait bir fiil olduğu halde Cebrail'in bu fiili kendisine nispet etmesinde mecâz-i aklî sanatı bulunmaktadır. Fiilin Cebrail'e isnâd edilmesinin sebebi onun bu fiilin aracısı/sebebi olmasıdır. Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 184; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1996), 2/222.

¹⁰⁸ İsti'âre, bir kelimenin gerçek manasında kullanılmasına engel bir durumun bulunması sebebiyle gerçek manayla arasında benzerlik ilgisi bulunan başka bir manada kullanılmasıdır. İsti'âre sanatı icra edilirken benzeyen ile benzetilenden sadece biri zikredilir. Örneğin, "تَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ" (*Bu*), *insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.*"

gibi sanatların icra edildiğine kimi zaman yapılan haziflere kimi zaman da edatların lügavî manadan uzaklaşıp başka manalar ifade ettiği vb. hususlara işaretlerde bulunmaktadır. Müfessirin bu konularda üstü kapalı bir şekilde ilgili meselelere yapmış olduğu atıflardan bazıları şunlardır:

3.1. İstifhâmın Hakiki Manasından Çıktığına Dair Yapılan Atıflar

Bilinmeyen bir şeyi öğrenme, muhatabın zihninde bulunan şey hakkında bilgi edinme gayesiyle talepte bulunma¹⁰⁹ anlamına gelen istifhâm, bazen bu gayenin dışına çıkıp inkâr, azarlama, hatırlatma, hayrete düşme/ düşürme ve olumsuzluk gibi farklı anlamlar ifade edebilmektedir.¹¹⁰ İstifhâmın gerçek anlamı dışında ifade ettiği bu anlamlar genellikle cümlenin akışı, sözün söylendiği ortam gibi farklı ipuçlarından yola çıkarak anlaşılır. Nesefî, istifhâmın hakiki anlamından uzaklaşıp farklı anlamlar ifade ettiğine dair yorumunu bazen açıkça ifade etse de bazen bunu üstü kapalı bir şekilde okuyucuya iletir. Aşağıda müfessirin bu hususu üstü kapalı bir şekilde ifade ettiği bazı örnekler verilmiştir.

a. (*أُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدْعُونَ عَدَابًا*) “*O Kur ’ân, aramızdan ona mı indirilmiş?! Hayır! Onlar kitabım hakkında şüphe içindedirler. Hayır! Azabımı henüz tatmadılar.*”¹¹¹ Müfessir, âyet-i kerîmede müşriklerin dilinden aktarılan { *أُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا* } cümlesini tefsir ederken şöyle demektedir: *انْكُرُوا أَنْ يُخْتَصَّ بِالشَّرَفِ مِنْ بَيْنِ أَشْرَافِهِمْ وَيُنزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابُ مِنْ* (Onlar, bu üstünlüğün, ileri gelenleri dururken ona (Hz. Muhammed’e) bahşedilmesini ve kitabın içlerinden ona (Hz. Muhammed’e) indirilmiş olmasını inkâr ettiler.)¹¹² Âyette soru şeklinde geçen { *أُنزِلَ* } ifadesini *انْكُرُوا* şeklinde tefsir eden müfessir, bu tefsiriyle âyette geçen soru edatından kastedilenin gerçek manada bir soru (istifhâm-ı hakîki) olmadığına, bi-

(İbrahim 14/1) âyetinde hem *الظُّلُمَاتِ* hem de *النُّورِ* kelimesinde isti’âre sanatı vardır. Çünkü âyette *الظُّلُمَاتِ* kelimesiyle kastedilen şey, gerçek manada bir karanlık değil, inkârdır. *النُّورِ* kelimesiyle kastedilen mana da bilinen anlamda bir aydınlık değil, imandır. İsti’ârenin açıklaması şu şekildedir: İnkâr etmek, tıpkı karanlıklar gibi kişiyi kötü bir ruh hali içerisine sokar. Karanlıklarda kalan kişinin önünü görememesi ve bocalaması gibi kâfir olan kişi de manen kötü bir ruh hali içerisindedir. Aynı şekilde iman, tıpkı aydınlık gibi insana huzur ve güven verir. Aydınlık içerisinde olan kişinin güven içerisinde bulunup korkulardan emin olması gibi iman eden kişi de güzel ve huzur veren bir ruh hali içerisindedir. İşte, aralarındaki bu benzerlik sebebiyle küfür karanlığa, iman da aydınlığa benzetilmiştir. Sekâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 369; Ahmed b. İbrahim el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga* (Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 258.

¹⁰⁹ Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 26; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-nahv*, thk. Ahmed Muhtar es-Şerîf (Dimeşk: Mecme’u’l-Lügati’l-Arabiyye, 1987), 4/3.

¹¹⁰ Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 1/270.

¹¹¹ Sâd 38/8.

¹¹² Nesefî, *Medârikü’l-tenzil*, 3/145.

lakis bununla soru formunda bir inkâr manasının kastedildiğine (istifhâm-i inkârî) işaret etmektedir.¹¹³

b. (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمْ) (O kâfirler) kendilerine ancak meleklerin veya senin Rabbinin (helâk) emrinin gelmesini bekliyorlar. Onlardan öncekiler de böyle yapmıştı. Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı.”¹¹⁴ Müfessir, { هَلْ يَنْظُرُونَ } ifadesini الْكُفَّارُ هُوَ مَا يَنْتَظِرُ هُوَ لَاءِ الْكُفَّارُ (Bu kâfirler beklemiyorlar) şeklinde tefsir etmektedir.¹¹⁵ Böylece müfessir âyette geçen soru edatının gerçek anlamından çıkıp mecâzî anlamlarından birini ifade ettiğine, bu anlamın da olumsuzluk (nefiy) olduğuna işaret etmektedir.

c. (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ) (Hani, Rabbin meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?! Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’ demişlerdi. Allah da, ‘Hiç şüphesiz ki ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti.”¹¹⁶ Neseî, âyet-i kerîmede geçen { أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا } ifadesi hakkında şöyle demektedir: (Bu ifade, تَعْجُبٌ مِنْ أَنْ يَسْتَمْلَخَ مَكَانَ أَهْلِ الطَّاعَةِ أَهْلُ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الَّذِي لَا يَجْهَلُ) Allah her şeyi bilen hikmet sahibi iken, O’nun itaatkârlar yerine isyankârları halife seçmesinden dolayı bir şaşkınlık ifadesidir.)¹¹⁷ Müfessir, yapmış olduğu bu tefsiriyle { أَتَجْعَلُ } cümlesinin başında bulunan istifhâm hemzesinin hakikî manada bir soru anlamı içermeyip hayret, şaşkınlık (taaccüb) bildirdiğine işaret etmektedir.

3.2. Âyetlerde Mecâz Olduğuna Dair Yapılan Atıflar

Neseî, kimi zaman âyet-i kerîmelerde mecâz-i aklî, mecâz-i mürsel ve isti’âre gibi sanatların bulunduğu değinmektedir. Ancak bunu yaparken meseleyi açıkça ifade etmek yerine bu sanatın varlığına işaret eden cümleler kurmaktadır. İşaret etmek istediği husus, âyetlere dair yaptığı açıklamalardan anlaşılabilir. Neseî’nin aşağıdaki âyet-i kerîmeleri tefsiri sadedinde kullandığı cümleler bu hususta kullandığı üslûba ışık tutmaktadır.

a. (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ) (Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah, dilediğine kat kat verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”¹¹⁸ Müfessir, { حَبَّةٌ أَنْبَتَتْ } ifadesiyle ilgili şöyle demektedir: هُوَ

¹¹³ Musa el-Celâlî, *Haşiyetü'l-vâdihî'l-mesâlik*, 5/250.

¹¹⁴ en-Nahl 16/33.

¹¹⁵ Neseî, *Medârikü'l-tenzîl*, 2/211.

¹¹⁶ el-Bakara 2/30.

¹¹⁷ Neseî, *Medârikü'l-tenzîl*, 1/78.

¹¹⁸ el-Bakara 2/261.

الله، وَلَكِنَّ الْحَبَّةَ لَمَّا كَانَتْ سَبَبًا أَسْنَدَ إِلَيْهَا الْإِنْبَاتُ كَمَا يُسْنَدُ إِلَى الْأَرْضِ وَإِلَى الْمَاءِ (Bitkiyi çıkaran yalnızca Allah'tır. Ancak tohum (bitkinin çıkması için) sebep olunca bitkiyi çıkarmak ona isnad edilmiştir. Tıpkı bitkiyi çıkarmanın toprağa ve suya isnad edilmesi gibi.)¹¹⁹ Bu ifadesiyle müfessir, أَنْبَتْتُ fiilinin حَبَّةً kelimesine dönen هِيَ zamirine isnâdının hakikî bir isnad olmadığına, bilakis bu isnâdda *mecâz-ı akli* olduğuna işaret etmektedir.

b. (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا بَصُلًا بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) (Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, 'Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?' derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.¹²⁰ Müfessir, âyet-i kerîmede geçen { لَا يَسْتَحْيِي } (haya etmez, utanmaz) cümlesini لَا يَتْرُكُ (terk etmez) şeklinde tefsir etmektedir.¹²¹ Müfessiri, âyeti bu şekilde tefsir etmeye sevk eden şey, beşere ait olan bu¹²² vb. vasıfların Allah'a nispet edilmesinin uygun olmamasıdır. Bu tefsiriyle Neseî, âyette geçen ifadenin hakikî anlamda değil, *mecâzî* anlamda kullanıldığına işaret etmektedir. لَا يَسْتَحْيِي ifadesinin hakikî anlamıyla *mecâzî* anlamı arasında şöyle bir alaka bulunmaktadır: Bir şeyi yapmaktan utanan kişi o şeyi yapmaktan uzak durup onu terk eder. Dolayısıyla utanmak terk etmeyi gerektirir. Buna göre denebilir ki utanmak ile terk etmek arasında *melzûmiyet-lâzîmiyet* ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişkiden dolayı da birinin diğerinin yerine kullanılması söz konusu olmaktadır. Müfessir, âyet-i kerîmede *melzûmiyet* alakasına binâen *mecâz-i mürsel* olduğuna işaret etmek üzere ilgili fiili لَا يَتْرُكُ ifadesiyle tefsir etmiştir.

c. (وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (Andolsun, onu satın alanın ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilselerdi!)¹²³ Neseî, âyet-i kerîmede geçen { لَمَنِ اشْتَرَاهُ } (her kim satın alırsa) cümlesini (Yani, Allah'ın kitabını şeytanların okuduklarıyla değiştirirse) şeklinde tefsir ederek¹²⁴ âyette geçen اشْتَرَى fiilinin

¹¹⁹ Neseî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 1/216.

¹²⁰ el-Bakara 2/26.

¹²¹ Neseî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 1/72.

¹²² Hayâ etmek, kötülükleri işleme hususunda insanın yüzünün kızarması, nefsin daralıp sıkılması ve utanması gibi anlamlara gelir. Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 270; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa* (Umman: Dâru'l-Feyhâ, 1987), 1/241.

¹²³ el-Bakara 2/102.

¹²⁴ Neseî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 1/117.

استئبدل anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bununla müfessir, ilgili fiilde isti'âre sanatı olduğuna işaret etmektedir.¹²⁵ Şöyle ki, Allah'ın kitabını şeytanların yalanlarıyla değiştirmek, faydalı bir şeyi verip karşılığında zararlı bir şey satın almaya benzetilmiştir.

d. (قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ لِأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا) “(Cebrail), ‘Ben, yalnızca, sana tertemiz bir çocuk bağışlamam için Rabbinin elçisiyim.’ dedi.”¹²⁶ Müfessir, {لَأَهَبَ لَكَ} (sana bağışlamam için) ifadesini tefsir ederken şöyle demektedir: بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لِأَكُونُ سَبَبًا فِي هِبَةِ الْغُلَامِ بِالنَّفْعِ فِي الدَّرْعِ (Allah'ın izniyle bağışlamak için. Ya da yakaya üfleme suretiyle çocuk bağışlamaya vesile olmam için.)¹²⁷ Müfessiri bu açıklamaya iten sebep, çocuğu verenin Allah Teâlâ olmasına rağmen âyet-i kerîmede çocuk verme işinin Cebrail'in kendisine isnad edilmiş olmasıdır. Müfessir yapmış olduğu bu tefsirle bu işin Cebrail'e isnâd edilmesinin hakikî bir isnâd olmayıp mecâzî bir isnâd olduğuna işaret etmektedir.¹²⁸ Şöyle ki, gerçekte çocuğu bahşeden Allah Teâlâ olsa da, o bu işi yapması için Cebrail'i görevlendirmiştir. Cebrail vasıta/sebebe olunca bu işin ona isnâd edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Buna göre âyet-i kerîmede bu işin hakikî fâiline değil de aracıya/vasıtaya isnâd edilmesinde sebebiyet alakasına binâen icrâ edilmiş bir mecâz-i akli sanatı vardır.

3.3. Tenvînin İfade Ettiği Manalara Dair Yapılan Atıflar

Gerek belâgatçilerin gerekse müfessirlerin ele aldığı üzere tenvînin belâğî olarak ifade ettiği birçok anlam vardır. Ta'zîm, tahkîr, teksîr, taklîl ve tenvî' bunlardan bazılarıdır.¹²⁹ Tenvînin kullanılmasıyla bu manalardan hangisinin kastedildiğini belirleyen unsur ise karinelerdir. Neseî yer yer tenvînin ifade ettiği manalara işaret etmektedir. Tercih ettiği manaya işaret etmek için genellikle tenvînli kelimedenden sonra o manayı ifade edecek bir sıfat getiren müfessir, aşağıdaki âyetleri tefsir ederken de bu üslubu kullanarak tenvînin manasına atıfta bulunmuştur.

a. (وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ) (وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ) “Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakub dedi ki: ‘Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'ır.’”¹³⁰ Neseî, âyet-i kerîmede geçen {أَمْرًا} kelimesini

¹²⁵ Hindî, *el-İklîl*, 1/529; Musa el-Celâlî, *Haşiyetü'l-vâdîhi'l-mesâlik*, 1/225.

¹²⁶ Meryem 19/19.

¹²⁷ Neseî, *Medârikü'l-tenzîl*, 2/330.

¹²⁸ Hindî, *el-İklîl*, 5/71.

¹²⁹ Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 87; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 1/400.

¹³⁰ Yûsuf 12/18.

عَظِيمًا (büyük bir iş) kelimesi ile açıklamıştır.¹³¹ Âyette, getirdikleri kanın Hz. Yusuf'a ait olmadığını bildirilmesi ve Hz. Yakub'un çocuklarına inanmadığının ifade edilmesinden de anlaşılmaktadır ki Hz. Yakub, onların kardeşleri Yusuf'un başına çok kötü bir iş getirdiklerini sezmiştir. Bunu sezdiği için de yaptıkları işin ne denli büyük ve korkunç olduğunu ifade etmek üzere nekre bir isim (أَمْرًا) kullanmıştır. Müfessir nekre olan bu ismi عَظِيمًا kelimesiyle niteleyerek kelimenin sonundaki tenvînin ta'zîm manası bildirdiğine işaret etmiştir.

b. (وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ) “*Andolsun ki biz, Davud'a ve Süleyman'a bir ilim verdik. Onlar da, 'Bizi mümin kullarının birçoğundan üstün kulan Allah'a hamd olsun' dediler.*”¹³² Nesefî, âyet-i kerîmedeki {عِلْمًا} kelimesini غَزِيرًا (ilimden bir parça veya yüce ve çok olan bir ilim) şeklinde açıklamıştır.¹³³ Nesefî, âyetteki {عِلْمًا} kelimesini طَائِفَةٌ مِّنَ الْعِلْمِ ifadesiyle açıklayarak bu kelimedeki tenvînin taklîl (azlık) bildirdiğine; عِلْمًا سَنِيًّا ifadesiyle tenvînin ta'zîm (yücelik) manası kattığına; غَزِيرًا ifadesiyle ise tenvînin teksîr (çokluk) amacıyla kullanıldığına işaret etmektedir. Âyet-i kerîmede her üç mananın da anlaşılması önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Çünkü verilen ilim Allah Teâlâ'nın ilmine nispetle az bir ilimdir. Allah tarafından yapılan lütuf ve ihsan olması yönüyle ise yüce bir ilimdir. Âyetin devamındaki ifadede de anlaşıldığı üzere, Davud (a.s.) ile Süleyman (a.s.) bu ilimle mümin kulların çoğundan üstün kıldıkları için de verilen ilim az bir ilim değil çok ve bereketli bir ilimdir. Müfessir, bütün bu manaları göz önünde bulundurarak her üç manaya da işaret etmiştir.

3.4. İhbârî ve İnşâî Cümlelerin Birbiri Yerine Kullanıldığına Dair Yapılan Atıflar

Arap belâgatinde, “söyleyeni hakkında ‘doğrudur’ ya da ‘yalancıdır’ denebilen cümle” şeklinde tanımlanan ihbârî cümleler ile “hakkında bu hükmün verilemediği cümle” olarak tanımlanan inşâî cümleler¹³⁴ farklı amaçlarla bazen birbirinin yerine kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de de yer yer karşılaşılan bu durumu Nesefî bazen açık ifadelerle dile getirmektedir. Söz gelimi (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ) “*Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.*”¹³⁵ âyet-i kerîmesinde Nesefî, حَوْلَيْنِ يُرْضِعْنَ cümlesi hakkında حَبْرٌ فِي مَعْنَى الْأَمْرِ (Bu ifade pekiştirilmiş emir manasında olan bir ihbârîdir.)¹³⁶ diyerek

¹³¹ Nesefî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 2/100.

¹³² en-Neml 27/15.

¹³³ Nesefî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 2/594.

¹³⁴ Ahmed Mustafa Merâğî, *Ulûmu'l-belâga* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014), 38-53.

¹³⁵ el-Bakara 2/233.

¹³⁶ Nesefî, *Medârikü'Ŧ-tenzil*, 1/194.

ihbâr lafzıyla gelen cümlelerin manen inşâi olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bazen de ilgili âyetleri tefsir sadedinde bu hususu üstü kapalı bir şekilde ifade eder. Buna şu âyet-i kerîmeye dair yaptığı tefsir örnek olarak verilebilir: (فَلْيُضْحِكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) “Artık kazandıklarının karşılığı olarak, az gülsünler, çok ağlasınlar.”¹³⁷ Nesefî, bu âyet-i kerîmenin tefsirini şu şekilde yapmaktadır: أَيُّ فَيَضْحَكُونَ قَلِيلًا عَلَى فَرَجِهِمْ يَتَخَلَّفُوهُمْ فِي الدُّنْيَا: (Yani, [savaşa gitmeyip] geride kalmalarına dünyada az gülecekler. Âhirette ise yaptıklarının karşılığı olarak çok ağlayacaklar.)¹³⁸ Müfessir, âyette emir formunda geçen {لْيَبْكُوا - لْيَبْكُوا} fiilleri muzari fiil (يَبْكُونَ - يَبْكُونَ) ile tefsir ederek bu cümlelerin lafız olarak inşâi olsa da mana olarak ihbârî olduğuna işaret etmektedir.¹³⁹ Müfessir bu yorumuyla, ihbârî bir ifadenin Allah’tan gelen bir emir kalıbıyla ifade edilmesinden hareketle âhirette nispetle çok az ve ehemmiyetsiz olan dünya sevincinden sonra âhirette vuku bulacak olan dayanılmaz üzüntünün mutlaka kendilerini saracağı şeklinde bir manayı öne çıkarmış olmaktadır.

SONUÇ

Fıkıh, fıkıh usûlü, akâid vd. alanlarda yazmış olduğu eserlerle şöhret bulmuş olan Nesefî, tefsir alanındaki şöhretini *Medârikü ’l-tenzîl ve hakâiku ’l-te’vîl* adlı eseriyle elde etmiştir. Âyetleri dil ağırlıklı tefsir eden Nesefî sarf, nahiv ve belâgat alanında üst düzey bir bilgiye sahip olduğunu göstermiştir. Farklı dil ekollerine mensup olan dilciler arasında meydana gelen ihtilaflara da hâkim olan Nesefî, tefsirinde çoğu zaman Basralı dilcilerin görüşüne itibar etse de bazen Küfeli dilcilerin görüşlerine de yer vermiştir. Âyetlerin tefsiri sadedinde kelime ve cümlelerin gramer yönünü açıklarken bazen kavranması kolay ve ayrıntılı cümleler kurarken bazen de anlaşılması zor ve veciz ifadeler sarf etmiştir. Birçok dil meselesine üstü kapalı işaretlerle değinen müfessirin anlatmak istediği hususları anlamak için ilgili konulara hâkim olmanın önemi ortadadır. Müfessirin kullandığı bu özlü ifade ve işaretler, onun sarf, nahiv ve belâgat alanında ne kadar yetkin olduğunu gösteren önemli bir husustur. Mezkûr ilimlerin ihtiva ettiği konulara bu denli özlü işaretlerin yapılması da bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bahsi geçen ilimlerin en ince meselelerine vâkîf olan müfessir, bu birikimi sayesinde tefsirinde dil meselelerine çok veciz ifadelerle atıflarda bulunmuştur. Çünkü bir ilim dalına tam manasıyla hâkim olmadan ona ait konulara özlü bir şekilde işaret etmek mümkün değildir. Dolayısıyla *Nesefî Tefsiri* okunurken bütün bu hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu ilimler bilinmeden yapılan yüzeysel okumalar, müfessirin kastının tam olarak anlaşılmasına ve tefsirdeki kimi detayların gereksiz olduğu gibi bir vehme sebep olacaktır.

¹³⁷ et-Tevbe 9/82.

¹³⁸ Nesefî, *Medârikü ’l-tenzîl*, 1/702.

¹³⁹ Musa el-Celâlî, *Haşiyetü ’l-vâdîhi ’l-mesâlik*, 2/601.

Müfessir, âyetleri dil yönünden tefsir edip dil meselelerine işaretler yoluyla yorumlar yaparken, bazen farklı ihtimallere işaretlerde bulunur. Bununla âyet hakkında birden fazla yorumun yapılabileceğini göstermiş olur. Bazen de tek bir yoruma işaret eder. Bunun sebebi şu üç husustan biri olabilir: Müfessir ya farklı bir yorumun olmadığını düşünmüş ya da farklı yorumlama ihtimali olsa da bunun kendisi nezdinde pek muteber olmadığını ifade etmiş ya da tefsirin mukaddimesinde de belirttiği üzere çok uzun olmamasını istediği eserinde, sözü uzatmamak için farklı yorumlardan bazılarına değinmemiştir.

Nesefî'nin, tefsirinde sık sık kullandığı veciz dil sadece sarf, nahiv ve belagat meseleleriyle ilgili değildir. Bazen fıkıh usûlü ve kelâm gibi ilimlere dair meselelerde de bu dili kullanmaktadır. Bu sebeple *Nesefî Tefsiri*'nde diğer ilimlere yapılan atıflar konusunda da çalışmalar yapılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Adalı, Mustafa b. Hamza b. İbrahim. *Netâicü'l-efkâr fî şerhi'l-İzhâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.

Afgânî, Said b. Muhammed. *el-Mücezz fî kavâidi'l-luğa*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2003.

Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşif el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüda Mahmud. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.

Alevî, el-Müeyyed Billah Yahya b. Hamza b. Ali. *et-Tirâzu'l-mütedammin li esrârî'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*. thk. eş-Şirbînî Şerîde. Kahire: Daru'l-Hadis, 2010.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Hâşiyetü Şerhi'l-Katr*. Midyat: Mektebetü Nûri's-Sabâh, 2011.

Atik, Abdülaziz. *İlmü'l-me'ânî*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2009.

Bedir, Mürtaza. "Nesefî Ebû'l-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/567-568. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrût: Da-âru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997.

Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. Pîr Ali. *İzhâru'l-Esrâr*. (Mecmûatü'n-nahiv kitabı içerisinde). İstanbul: Şifa Yayınları, 2021.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecir Yayınları, 2014.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Mu'cemu's-Sihâh*. Beyrût: Daru'l-Marife, 2012.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Ebü'l-Fidâ, İmâduddin İsmail b. Alî el-Eyyûbî. *el-Künnâş fî fenneyi'n-nahv ve's-sarf*. thk. Riyâd b. Hasan. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, 2000.

Ebüsuûd, Muhammed b. Muhyiddîn Muhammed el-İmâdî. *İrşadü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Eşmûnî, Ebü'l-Hasan Nûruddin Ali b. Muhammed b. İsa. *Menhecü's-sâlik ilâ Elfıyyeti'bni Mâlik*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-durûsi'l-Arabıyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Geçit, Musa el-Celâlî el-Beyâzîdî. *Haşiyetü'l-vâdîhi'l-mesâlik 'alâ tefsîri'l-Medârik*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.

Hâşimî, Ahmed b. İbrahim. *Cevâhiru'l-belâga*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Hindî, Muhammed Abdülhak b. Şâh. *el-İklîl 'alâ Medâriki't-tenzîl ve hakâiki't-tevil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisıyye, 1984.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî. *Muğnil-lebib 'an kütübi'l-e'arîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

İbn Kemâlpaşa, Şemsüddin Ahmed. *el-Felâh şerhu'l-Merâh*. (Dunkûz şerhiyle beraber Şerhân ale'l-Merâh kitabı içerisinde). Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1959.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn b. Manzûr Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1994.

Kadı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa*. Umman: Dâru'l-Feyhâ, 1987.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.

Kazvîni, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer. *el-İdâh fî ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. Beyrût: Dâru'l-Cil, ts.

Kirmanî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali. *Tahkîku'l-fevâidi'l-gıyâsiyye*. thk. Ali b. Dahîlillah. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2003.

Kirmânî, Tâcü'l-Kurrâ Ebü'l-Kâsım Burhanüddin Mahmud b. Hamza. *Garâibu't-tefsîr ve acâibü't-te'vil*. Cidde: Dâru'l-Kıble, ts.

Kurtubî, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî – İbrahim Atfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-haneftiyye*. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-belâga*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1996.

Murâdî, Ebü Muhammed Bedruddin Hasan b. Kasım b. Abdillâh el-Mısri. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*. thk. Fahrettin Kabâve - Muhammed Nedim Fadil. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısri. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999. (32 cilt)

Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *Me'âni'l-hurûf*. Cidde: Dâru'ş-Şurûk, 1981.

Sa'îdî, Abdülmüte'âl. *Buğyetu'l-idâh li Telhîsi'l-Miftâh*. b.y.: Mektebetü'l-Âdâb, 1973.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *ed-Dürü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.

Sıbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. tah. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

Sirâfî, Ebü Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Şerhu Kitâbi Sıbeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî-Ali Saîd Ali. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'n-nahv*. thk. Ahmed Muhtar eş-Şerîf. Dimaşk: Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, 1987.

Şerîf el-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 2013.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kûcevî. *Hâşiyetu Şeyhzâde 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muhtasarü'l-meânî*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfû istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.

Zeynüddin el-Vakkâd, Halid b. Abdillâh b. Ebî Bekir el-Ezherî. *Mûslu't-tullâb ilâ Kavâ'idi'l-i'râb*. Diyarbakır: Mektebetü Seyda, 2015.

Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed ed-Dimaşkî. *el-A'lâm*. b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

İnternet Kaynakları

NOORLİB, Kitâbhâne Dijital Nûr. "Câmi'u-ş-Şurûh ve'l-Havâşî". Erişim 28 Haziran 2022. <https://noorlib.ir/ar/book/view/11485?pageNumber=708&viewType=html>

SECİ SANATININ KULLANIM ALANLARI VE İSLÂMÎ DÖNEMDE SECİ SANATINA YAKLAŞIMLAR

THE USE OF SAJ' ART AND APPROACHES TO SAJ' ART IN THE ISLAMIC PERIOD

Geliş Tarihi: 02.01.2023 Kabul Tarihi: 13.03.2023

@ YAŞAR FATİH AKBAŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-8570-3917

yfatihakbas@hotmail.com

ÖZ

Lafzî Şekil ve anlam açısından güzelleştiren birçok edebî tür bulunmaktadır. Bu tür kullanımlardan birisi de secidir. Şiirdeki kafiyenin nesirdeki karşılığı olan seci, etkileyici bir ritim ortaya çıkarmak için cümlede fasıla diye isimlendirilen son kelimelerin tekrar eden seslerle bitmesidir. Bu ifade bölükleri aynı vezin ve aynı kafiyeye sahip olabilecekleri gibi sadece kafiye açısından bir birlik içerisinde olacak Şekilde de kullanılabilmektedir. Kulağa hoş gelen secili ifadeler ses, ahenk, uyum ve ritim açısından bir güzellik barındırmaktadır. Bu yüzden birçok edebi türde vazgeçilmez bir ifade tarzı olmuştur. Cahiliye döneminde khinlerin sıklıkla kullandığı seci, hitabeler ve mesellerde de kendini bariz bir Şekilde göstermektedir. Birçok kullanım alanı olmasına rağmen neredeyse khinlerle özdeşleşmiş olan seci Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış bu da bir tartışma alanı oluşturmuştur. Seci sanatının bütün yönleriyle incelendiği bu çalışmada khinlerin kullandığı secili anlatımlar, Hz. Peygamber'in secili konuşmaları çirkin görme sebepleri, Kur'n-ı Kerim'de seci bulunup bulunmadığı yönündeki tartışmalar ve İslm limlerinin secili anlatımlar karşısındaki tutumları ele alınarak konunun kapsamlı bir Şekilde sunulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belgati, Seci, Ses Uyumu, Ritim, Kafiye.

ABSTRACT

There are many literary genres that beautify the expression in terms of form and meaning. One of such uses is saj'. Saj', the prose equivalent of the rhyme in poetry, is the ending of the last words in the sentence, called the fâsıla, with repetitive sounds in order to reveal an impressive rhythm. These phrases can be used in the same wazn and rhyme, or they can be used in unity only in terms of rhyme. Saj' expressions that are pleasing to the ear contain beauty in terms of sound, harmony, and rhythm. Therefore, it has become an indispensable style of expression in many literary genres. In the period of jāhiliyyah, the saj' frequently used by the soothsayers also clearly shows itself in sermons and parables. Although it has many uses, saj', which is almost identified with soothsayers, was banned by the Prophet, and this created a discussion area. In this study, in which all aspects of the art of saj' are examined, it is aimed to present the subject in a comprehensive way by considering the saj' expressions used by the soothsayers, the reasons why the Prophet considered saj' expressions unpleasant, the debates on whether there is any saj' expressions in the Qur'an or not, and the attitudes of Islamic scholars towards the saj'.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Saj', Sound Harmony, Rhythm, Rhyme.

SUMMARY

There are a number of literary genres making wording more beautiful in terms of its form and meaning. One of these uses is *saj'* (internal rhyme). Being the prose equivalent of rhyme in poetry, *saj'* means the last words in a sentence, called as *fāşila*, end with repeating sounds so as to produce an impressive rhythm. These expression sections might either have the same *wazn* and the same rhyme or just can be used in a way that they have a unity in terms of rhyme. Being related to prose more than poetry, *saj'* is classified into different types as *muṭarraf*, *muraşşa'* and *mutawāzī*. When the rhymes of the first *fāşila* have the same *wazn*, it is called *saj' muṭarraf*, when the subsections have multiple reciprocal words similar to each other in terms of *wazn* and rhyme, it is called *saj' muraşşa'*, and when only the last words of two *fāşila* are the same in terms of meter and rhyme, it is called *saj' mutawāzī*. In visual aesthetics of the *saj'*, whether the *fāşila* are long or short plays a role. As well as *visuality*, the denoted meaning is of great importance in *saj'*. The expression with *saj'* must be formed naturally by itself and it should be formed without forcing to do so. *Saj'* must have a unique resonance and sound rhythm. Another specification required in the expressions with *saj'* is that the meaning should not belong to the wording, but on the contrary the wording must belong to the meaning. Each statement with *saj'* must denounce a distinctive meaning. When this is not the case, it will fall into repetition, which harms the value of *saj'*. Having been used by soothsayers during the *jāhiliyyah*, *saj'* is explicitly seen in *khutbahs* and *parables*. Described as commonly used wise words reclaimed in the society for their wording and meanings, through which people attempt to express things that are hard to express in happy and troublesome times, *parables* include statements with *saj'* intensively. Another field of use for statements with *saj'* is *khutbahs*, which are used to provide beneficial information, to infuse an idea to a society, and to encourage or provoke and move a community against any incidents or cases. These speeches mostly consist of wise statements and strong sentences where *saj'* is the dominant element, as well. The *saj'* used by soothsayers is of the earliest forms of literary arts. As a matter of fact, *saj'* was used by pagan soothsayers in predictions, curses, incantations and various other magical statements. These were forced

and contrived utterances that contained obscure words, uttered only for the sake of rhyme. This kind of speech of the soothsayers is incompatible with the Islamic mindset, unacceptable and condemned. Despite having a lot of field of use, as it had almost become identical with the soothsayers, *saj'* was prohibited by the Prophet, which caused arguments for and against. Certain scholars did not favour the statements with *saj'* and they claimed that there is no *saj'* in the Qur'an. According to this view, the forms including euphony in the Qur'an are not *saj'* but *fāşila*. Some other scholars consider that *saj'* and *fāşila* are different things, and there are both *saj'* and *fāşila* in the Qur'an. Those claiming that there is no *saj'* in the Qur'an basically move from three main reasons. First of all, the word *saj'* actually is the sound produced by pigeons and similar animals, and therefore it is inappropriate to use such a naming considering that the Qur'an is Allah's kalam. Secondly, as such expression styles were used by the soothsayers before the Qur'an was revealed, the term *saj'* had become associated with them and it connoted them. The third reason is that there is a prohibition by the Prophet for expressions containing *saj'*. However, when this is regarded within the context, the prohibition of the Prophet is not directly towards the *saj'*. Because it is *saj'* by the soothsayers coming to the mind when this word is first heard, though it may seem like appropriate to not call the *fāşila* in the Qur'an as *saj'*, this would just be a change in the naming. Actually, what is meant by *fāşila* is *saj'* itself. The Holy Qur'an was revealed with an elevated form of prose. There is an impressive melody in it. The expressions containing *saj'* in the Qur'an are not like the *saj'* people use, but on the contrary they contain a kind of coherence and aesthetics. Since there is a tendency towards words containing rhythm and harmony in the nature of human beings, it is ultimately normal to use expressions with *saj'* which denote the meaning openly and give peace to people when listened in Qur'an, because Qur'an is addressed to the whole of the humanity.

GİRİŞ

Seci iki fasılının son harflerinin bir birlerinin aynısı olması,¹ fıkra olarak isimlendirilen kelime sonlarının aynı seslerle bitirilmesidir. Arap şiirinin ilkel şekli de kısımları (fıkralar) kafiyeli hecelerle son bulan, şekil bütünlüğünü ortak kafiyenin sağladığı, sözleri vezinsiz ve çeşitli uzunlukta olan ve seci olarak isimlendirilen kafiyeli düz yazıydı.² Bu yüzden seci, edebî türler ortaya koyulmadan önce cahiliye döneminden beri bilinen ve uygulama alanı geniş olan bir sanattır. Başta kâhinlerin secili konuşmaları olmak üzere meseller ve hitabet alanında seci içeren ifadeler sıklıkla kullanılmıştır.

Sağlam bir tabiat üzere akıcı ve güçlü şekilde oluşturulan secili ifadelerin yanı sıra kâhinlerin söyleyiş tarzında olduğu gibi, akıcı olmayan ve muğlak ifadelerin kullanıldığı secili anlatımlar da vardı. Bunlar kapalı lafızlar içeren, sadece kafiye için söylenmiş zorlama ve yapmacık bir şekilde ifade edilmiş sözlerdi. Kâhinler gelecektekilerden haber verdiklerini iddia edip insanları etkilemek gayesi ile bu tür konuşmalara başvurmaktaydılar. Her kâhin kendisine tabi olan cinlerin bulunduğunu, bunların gaybın perdesini aralamak hususunda yardımcıları olduğunu iddia etmekteydi. Cahiliye Araplarının ise bu tür insanlara karşı büyük bir meyli vardı.³

Hız. Peygamber bu tür ifade biçimlerini kâhinlerin sıfatı olması sebebiyle yasaklamıştır.⁴ Riva-

¹ Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfî el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulumi'l-belâğa* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 402.

² Ingace Goldzîher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 20.

³ Gazi Tuleymât - Arafat el-Aşkar, *el-Edebü'l-'Arabî kadâyâhu ağrâduhu, a'lâmuhu, funûnuhu* (Şam: Dâru'l-İrşâd, 1992), 557.

⁴ Haşim Salih Mennâ, *en-Nessr fi'l-'asri'l-câhili* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1993), 42-43.

yete göre Hz. Peygamber, bir kadının doğmamış bebeğinin ölümüne sebep olan kişi hakkında diyete hükmedince hakkında hüküm verilen kişinin velisi hükme itiraz etmiş, bunu da seci içeren lafızlarla dile getirmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber *أسجعا كسجع الكهان* “*Kâhinlerin yaptığı gibi secili mi konuşuyorsun?*”⁵ diyerek itiraz eden kişiyi bu şekilde konuşmaktan men etmiştir. Bu rivayeti esas alan bazı âlimler Kur’ân-ı Kerîm’de seci olamayacağını iddia etmiş, Kur’ân’da aynı seslerle biten ifadeleri fasıla olarak isimlendirmişlerdir. Bir kısım âlim ise Hz. Peygamber’in yasağının bizzat seciye yönelik olmayıp kâhinlerin konuşmalarındaki gibi secili konuşmayla ilgili olduğunu, bu yasağın umûm ifade etmediğini dile getirmişlerdir.⁶

Seci teriminin kullanılmasının uygun olmayacağını iddia edenler daha çok Kur’ân-ı Kerîm’in kutsal bir kelâm oluşu, secinin kumru ve benzeri kuşların ötme sesi esas alınarak kullanılan bir isimlendirme olduğu,⁷ kullanılan lafızlarda bir kapalılık bulunduğu, secide lafzın manaya değil de mananın lafza tabi olduğu, bu ismin kâhinleri çağrıştırdığı gibi sebepler ileri sürmektedirler. Zira bu tür kullanımlar Kur’ân-ı Kerîm’in inmesinden önce gayba muttali olduklarını iddia eden kâhinlerin en çok kullandığı ifade biçimiydi.⁸

Klasik ve modern dönemde seci ile ilgili birçok eser kaleme alınmış olmakla beraber secinin kullanılış biçimlerini, kullanım alanlarını ve Hz. Peygamber’in seciye yönelik yasağından hareketle İslâm ulemasının seciye karşı tutumlarını ele alan bütünlüklü bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada secinin türleri, hangi durumlarda secili ifadenin uygun olacağı, secinin kullanım alanları ve âlimlerin Kur’ân-ı Kerîm’de seci bulunup bulunmadığı hususundaki tartışmaları bütün yönleriyle ele alınmıştır. Buradan hareketle kendisine benzer lafızların getirilmesi hususunda asırlara meydan okuyan Kur’ân-ı Kerîm’de seci içeren anlatımların bulunduğu, seci şeklindeki isimlendirmenin yanlış olmayacağı, Kur’ân-ı Kerîm’deki secili ifadelerin lafız, mana, ahenk ve sıralama bakımından bir beşerin oluşturmaya güç yetiremeyeceği nitelikte olduğu ortaya konulmuştur. Çalışma boyunca “سجع” terimini ifade etmek üzere “seci” kelimesi kullanılmıştır. Seci daha çok nesirle ilgili olduğu için şiir örnekleri kullanılmamıştır.

1. Seci Sanatı ve Türleri

Sözlükte güvercin, kumru gibi kuşların nağmelerini tekrarlamak sure-

⁵ Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr *el-Meselü’s-sâ’ir fi edebi’l-kâtib ve’ş-şâ’ir*. thk. Ahmed el-Havfî- Bedevî Tabâne (Mısır: Dâru’n-Nahda, ts.) 1/211-212.

⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî. *İ’câzü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Sakr (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 2009), 86.

⁷ Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me’anî* (Pakistan: Mektebetü’l-Büşra, 2010), 2/291.

⁸ Tuleymât - Aşkar, *el-Edebü’l-‘Arabî*, 557.

tiyle ötmelerine seci denir.⁹ Terim olarak ise; daha çok nesir halindeki metinlerde iki fasılının son harflerinin bir birlerinin aynısı olmasıdır.¹⁰ Fasıla şiirde kafiyenin bulunduğu mısra sonu gibidir.¹¹ Nesirde seci şiirdeki kafiyeye tekabül ettiği için seciye düz yazının kafiyesi de denilebilir. Daha çok atasözleri ve veciz sözlerde bir ahenk unsuru olarak yer almıştır. “*Kesâfet-i şehâbda letâfet-i şihâbı unutmuştuk*”¹² cümlesinde görüldüğü gibi mensur bir sözün son kelimeleri (fasılları) tek bir harf üzerine birleşmekte, *kesâfet-letâfet* ve *şehâb-şihâb* kelimeleri arasındaki seciyi “ت” ve “ب” harfleri sağlamaktadır.¹²

Etkileyici bir ritim ortaya çıkarmak için fasıla diye isimlendirilen cümledeki son kelimeler tekrar eden seslerle bitirilir.¹³ Secide ilk söylenenler genelde asıl söylenmek için hazırlık özelliği taşır. Fıkra sonları (ifade bölükleri) “*في سِدْرٍ مَخْضُودٍ، وَطَلْحٍ مَنضُودٍ، وَظَلِّ مَمْدُودٍ*” “*Dikensiz kirazlar; meyveleri salkım salkım muz ağaçları ve uzayıp giden gölgelik.*”¹⁴ âyetinde olduğu gibi aynı kafiye ve vezne sahip olabileceği gibi “*مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا، وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا*” “*Size ne oluyor ki, Allah’ın büyüklüğünü kabul etmiyorsunuz, oysa O sizi türlü evrelerden geçirerek yaratmıştır.*”¹⁵ âyetinde olduğu gibi sadece aynı kafiyeye sahip olacak şekilde de kullanılabilir. İlk âyette fasılalar “د” harfi üzerine ikinci âyette ise “ر” harfi üzerine bina edilmiştir.

Secide maksat iki cümle arasında ses açısından bir denklik meydana getirmek olduğu için seci son hareketin sükûnu üzere mebnidir.¹⁶ Bu da ancak vakf ile gerçekleşmektedir.¹⁷ Bu yüzden kelime sonlarındaki hareketler dikkate alınmadığı gibi¹⁸ müenneslik “te” si kafiye olarak kabul edilmez.¹⁹ Aksi takdirde farklı i’rab hareketleri seciyi bozar. Örneğin *مَا أَبْعَدَ مَا فَاتَ وَمَا أَقْرَبَ مَا هُوَ أَنْتَ* “Geçip giden ne kadar da uzak, gelecek olan ise ne kadar yakın” şeklinde her iki fasılının son kelimeleri asli hareketleri ile okunduğunda “فَاتَ” mazi fiil olduğu için fetha ile “أَنْتَ” kelimesi haber olmasına rağmen nakıs bir fiilden elde edilen ismi fâil olduğu için kesre ile okunmalıdır.

⁹ Cemalüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1414-1994), 8/150.

¹⁰ Kazvîni, *el-Îdâh*, 402.

¹¹ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 2/288.

¹² Sadettin Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî Tercümesi*, çev. M. Ali Arslan (İstanbul: Seyda Yayınları, 2015), 3/350.

¹³ Eymen Emîn Abdulgâni, *el-Kâfi fi'l-belâga* (Kahire: Dâru't-Tevfikîyye li't-Turâs, 2011), 200.

¹⁴ Vâkıa 56/28-29-30.

¹⁵ Nûh 71/13-14.

¹⁶ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 2/291.

¹⁷ Kazvîni, *el-Îdâh*, 404

¹⁸ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga* (Beyrût: Mektebetü'l-'Asriyye, ts), 331.

¹⁹ Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedi'* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 371.

doğru yola gitmelerini sağladık”.²⁹ âyetinde de birden fazla mütekabil kelime aynı sesle gelmiştir.

1.3. Mütevâzî Seci

İki fasılanın sadece son kelimelerinin vezin ve kafiye açısından aynı olması ise “mütevâzî seci” olarak isimlendirilmiştir.³⁰ Cümlede geçen kelimelerin tamamında değil de sadece son kelimelerinde vezin ve kafiye açısından bir uyum meydana gelecek şekilde kullanılır. *فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ، وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ* “Orada yüksek tahtlar vardır. Konulmuş (içecek dolu) kaplar.”³¹ âyetinde her iki fıkrada hem vezin olarak “مفعول” kalıbı kullanılarak bir uyum sağlanmış, hem de kafiye açısından ortak bir kullanım meydana getirilmiştir.

Yukarıda ifade ettiklerimizin haricinde meştûr (teştîr/muşattar) adı verilen ve şiire has olan bir seci türü daha bulunmaktadır.³² Meştûr; beyitteki şatırlardan her birisinin diğer şatırdan farklı iki kafiyeye sahip olup her bir şatırın kendi içinde kafiye bulundurmasıdır.³³ Örneğin; *تَدْبِيرٌ مُعْتَصِمٌ لِلَّهِ مُرْتَعِبٌ فِي اللَّهِ مُرْتَقِبٌ*

“Bu, Allah için intikam alan, Allah’ın rızasını arayan, Allah’ı gözetenin aldığı tedbir neticesindedir.”³⁴ beytinde her iki şatır, kendi içinde kafiye oluşturacak şekilde kullanılmıştır. İlk şart “م” harfi üzere mebni iken ikinci şatır “ب” harfi üzere mebnidir.³⁵

Seciye dâhil edilen bir başka kullanım ise revî harfinden önceki bir harfin veya birden fazla harfin zorunluluk olmadığı halde aynı gelmesi şeklinde tanımlanan “Lüzum-u ma lâ yelzem” dir. Bu tür ifade tarzları da secili anlatıma benzemektedir. Bu yüzden Kazvîni, lüzûm-u ma la yelzemi seciye dâhil etmiştir.³⁶ Lüzumu ma la yelzem bir harf ve harekenin benzemesi, iki harf iki harekenin benzemesi gibi farklı formlarda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin *وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ، وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ* “Geceye ve onda basan karanlığa. Ve Ay’a, dolunay olunca.”³⁷ âyetinde bir harf ve hareke benzeyecek şekilde

²⁹ es-Sâffât 37/117-118.

³⁰ Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 13; Ahmet Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahati'l-belâğîyye ve etâvvuruhâ* (Beyrût: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006), 3/28; Celâduddin es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1988), 1/39.

³¹ el-Gâşiye 88/13-14.

³² İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 4/278.

³³ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî Tercümesi*, 3/363.

³⁴ Abdulaziz Atîk, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye, 'ilmü'l-bedi'* (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009), 219; Hüseyin Abdulkadir, *Fennü'l-belâga* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1983), 130.

³⁵ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'anî*, 2/293.

³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/281.

³⁷ el-İnşikâk 84/17-18.

kullanılmışken, *“Sen Rabbinin nimeti sayesinde mecnun değilsin. Şüphesiz sana tükenmez bir mükâfat vardır.”*³⁸ âyetinde iki harf ve hareke benzer şekilde kullanılmıştır.

2. Secili İfadelerin Uzun veya Kısa Oluşu

Seci içeren lafızlar sayıca birbirlerine eşit olabileceği gibi secili ifadenin ikinci fasılası (ifade bölükleri) birinci fasıladan uzun veya ikinci fasılası birinci fasıladan kısa olabilmektedir. Bunların en kıymetlisi lafız sayısı bir birine eşit olan, en çirkinini ise ikinci fasılanın birinci fasıladan çok kısa kullanıldığı seci türleridir.³⁹ Örneğin; *“وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا، فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا، وَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا، فَأَأْتِرْنَ بِهِ نَفْعًا، فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا”* *Yemin olsun Allah yolunda nefes nefese koşanlara, koşarken turnaklarıyla taşlara çakararak kıvılcımlar saçanlara, o hızla sabah erkenden düşmana baskın yapanlara, derken orada tozu dumana katanlara, böylece düşman bir ordunun ortasına dalanlara*⁴⁰ âyetinde fasılalar birbirine eşit olarak getirildiği için secinin en makbul türü kullanılmıştır.

بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا، إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّطًا فَكَتَبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا، وَإِذَا الْفُلُؤَا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مَقْرَنَيْنِ دَعَا هُنَالِكَ ثُبُورًا *Fakat onlar kıyameti yalanladılar. Biz de kıyameti yalanlayanlar için alevli bir ateş hazırladık. O ateş uzak bir yerden kendilerine görününce homurdanmasını ve uğultusunu işittirler. Zincirlerle sınıksız bağlı olarak onun dar bir yerine atılınca oracıkta yok olmayı isterler.”*⁴¹ âyetinde ise ikinci fasıla birinci fasıladan biraz uzun kullanılmıştır. Birinci fasıla sekiz lafız iken iki ve üçüncü fasılalar dokuz lafızdan oluşmaktadır.

Fil Sûresinin seci düzeni ise ikinci fasılanın birinci fasıladan kısa oluşuna örnek olarak verilebilir.⁴² *أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ، أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّلٍ، وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ، تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ* *Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi? Onların planlarını boşa çıkarmadı mı? Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı? Sonuçta Allah onları yenilip ezilmiş ekine çevirdi.”*⁴³ İkinci fasılanın birinci fasıladan çok kısa olduğu tarz zaten çirkin görülmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de bu türden bir kullanım da bulunmamaktadır.⁴⁴

Fasılalardaki bölümlerin uzunluğu ve kısalığı göz önünde bulundurulmak suretiyle bir isimlendirme yapılmış olup seci; tavîl ve kasîr olmak üze-

³⁸ el-Kalem, 68/2-3.

³⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-sâir*, 1/257.

⁴⁰ el-Âdiyât 100/1-5.

⁴¹ el-Furkân 25/11-12-13.

⁴² Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me’âni*, 2/290.

⁴³ Fil 105/3-4.

⁴⁴ Abdulkadir, *Fennü’l-belâga*, 129.

re iki ana kısma ayrılmıştır.⁴⁵ Seci içeren bölümlerin az sayıda kelimededen oluşması es-sec‘u‘l-kasır olarak isimlendirilmiştir. Belagat âlimleri kısa lafızlar içerisinde seciyi gerçekleştirmenin zorluğundan dolayı bu tür seciyi elde edilmesi en zor ve en güzel tür olarak kabul etmişlerdir. Fasilalarda geçen kelime sayısı ikiden ona kadar olanlar kısa seciye dâhil edilmiştir.⁴⁶ En kıymetlisi “*Ey (elbisesine) bürünen (Peygamber)! Kalk ve (insanları) uyar. Rabbinin tekbir et (yücelt). Ve elbiseni temizle.*”⁴⁷ âyetinde olduğu gibi ikişer kelimededen oluşan seci türüdür.

Fasilalarda geçen kelime sayısı ondan fazla olduğunda ise seci, es-sec‘u‘t-tavîl olarak isimlendirilmiştir. Kısa secinin zıddıdır.⁴⁸ Örneğin *إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَايَهُمْ كَثِيرًا لَفَتَيْنَاكُمْ وَآتَيْنَاكُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ اتَّقَيْتُمْ فِي أَعيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَالُ لَكُمْ فِي أَعيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَاللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ* “Allah rüyanda onları sana az olarak göstermişti, eğer onları sana çok gösterseydi korkup çekinirdiniz, savaşma konusunda görüşleriniz çelişirdi, fakat Allah korudu. Şüphe yok ki O kalplerin gizlediğini eksiksiz bilmektedir. O, karşılaştığınız sırada da sizin gözünüzde onları az gösteriyordu, onların gözünde de sizi az gösteriyordu ki, Allah olmasını murat ettiği şeyi gerçekleştirsin; zaten bütün işler Allah’a döner.”⁴⁹ âyetinde her fasıladaki kelime sayısı ondan fazla olacak şekilde getirilmiştir

3. Etkili Bir Secide Bulunması Gereken Özellikler

Seci hem görsel olarak hem de anlam açısından güzel olmalıdır. Görsel açıdan nasıl olması gerektiğini Süyûtî’nin (ö. 911/1505) izahlarında görebilmekteyiz. Ona göre secinin en azı iki kelime olup en uzununu on kelimeyi geçen, ortası ise iki ile on arasında olmalıdır.⁵⁰ En iyisi ise kısa olup lafızları bir birine eşit olanıdır.⁵¹ İkinci derecede güzel olanı *حُدُوهُ فَعْلُوهُ، ثُمَّ الْجَجِيمِ صَلْوُهُ* “Onu tutun, bağlayın ve sonra alevli ateşe atın.”⁵² âyetinde olduğu gibi ikinci veya üçüncü fıkranın uzun olanıdır. İkinci fasılının birinci fasıladan çok kısa olduğu tarz çirkin görülmüştür.⁵³

Secide görselliğin yanı sıra ifade edilen anlam da son derece önemlidir. Secili ifadenin kendiliğinden tabii olarak yapılması ve bir zorlama olmak-

⁴⁵ Abdulfettah Feyyüd Besyûnî, ‘İlmü‘l-bedi‘ (Kahire: Müessesetu‘l-Muhtâr, 1998), 296.

⁴⁶ İbnü‘l-Esîr, *el-Meselü’s-sâ‘ir* 1/257-258.

⁴⁷ el-Müddessir 74/1-5.

⁴⁸ Süyûtî, *Mu‘tereku‘l-akrân*, 1/41-42.

⁴⁹ el-Enfâl 8/43-44.

⁵⁰ Süyûtî, *Mu‘tereku‘l-akrân*, 1/41-42.

⁵¹ Teftâzânî, *Muhtasarü‘l-Me‘ânî*, 2/290.

⁵² el-Hâkka 69/31.

⁵³ Süyûtî, *Mu‘tereku‘l-akrân*, 1/41-42; Teftazani, *Muhtasarü‘l-Me‘ânî Tercümesi*, 3/358; Kazvîni, *el-İdâh*, 403.

sızın meydana getirilmesi gerekir. Lafızları karmaşık, muğlak ve kulağı tırmalayıcı bir durumda ise hoş olmaz. Kelâmın makamına uygun olarak bir itidal olmalıdır. Secili lafızlar halavet içermeli, bir ritim ve tınısı olmalı, kelimeler kulağa hoş gelmelidir. Bu yüzden âlimlerin secide aradığı temel özelliklerden birisi zorlama ve yapmacıktan uzak olmasıdır.⁵⁴ Zira zorlama ve yapmacık olan seci kötü bir elbiseyi süslemek gibidir. Ne kadar süslenirse süslensin bir çekiciliği olmayacaktır. Kendiliğinden doğal olarak meydana getirilmiş secili ifadeler ise süslenmiş kıymeti artan bir mücevhere benzer.

Secili ifadelerde aranan bir diğer özellik ise mananın lafza değil kullanılan lafızların manaya tabi olmasıdır. Farâbî (ö. 339/950) seciyi bir kısmı bir kısmına denk gelen bir lafızda oluşturulmuş hikmet olarak tanımlar.⁵⁵ Hikmet içeren sözde asıl olan anlam olduğu için lafzın manaya tabi olması gerekir. Mananın lafza tabi olması; önce yapmacık bir lafız getirip anlamlar göz ardı edilerek her hangi bir manayı ona tabi kılmaktır. Yani güzel lafız getirip işe yaramayan her manayı ona tabi kılmaya çalışmaktır. Bu tür kullanımlarda lafzın gizli veya zor olması göz ardı edilerek kelâm sanki bir manayı ifade etmek için değil de mana kelimeleri ifade etmek üzere kullanılmış olmaktadır.⁵⁶ İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) lafzın manaya değil de mananın lafza tabi olmasını, odundan yapılmış bir kılıcın koyulması için altından yapılmış bir kına benzetir. Altından yapılmış kılıcı kına ile lafızları kasteden İbnü'l-Esîr, anlam açısından bir şey ortaya koymayan boş sözleri de odundan yapılmış kılıca benzetmiştir. Odundan yapılmış kılıcı için altından bir kına yapmak ne kadar gereksiz ise manası olmayan kelâmı da seci ile ifade etmek o kadar gereksiz ve faydasızdır.⁵⁷ Zira seci zorlamadan uzak, doğal ve lafızlar manaya tabi olacak şekilde kullanıldığında yazar kelimelerin esiri değil kelimeleri kendisine esir etmiş olacaktır.

Lafızların manaya hizmet etmesi gerektiğini ifade eden âlimler ortaya çıkacak mananın çirkin bir anlam olmaması ve secili her ifadenin farklı bir manaya delalet etmesi gerektiğini de dile getirmişlerdir. Böyle olmadığında tekrar olacaktır.⁵⁸ Secinin bizzat amaç değil araç olarak kullanılması gerekir. Art arda gelen secili ifadelerin sırf seci elde etmek gayesiyle aynı anlama gelecek biçimde birbirinin tekrarı olması ise çirkin görülmüştür.

Seci içeren ifadenin sunilik ve zorlamadan uzak olup kendi seyrinde yerine oturması, lafızların manaya tabi olması ve tekrar olmaması seciye

⁵⁴ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 331.

⁵⁵ Ebû İbrâhîm İshak b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânu'l-edeb*, nşr. Ahmed Muhtar Ömer vd. (Kahire: Müessesetu Dâru's-Ş'ab, 5791), 2/74.

⁵⁶ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî Tercümesi*, 3/387.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/213.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/214.

bir güzellik katmaktadır. İnsan doğası her zaman tabii olarak meydana getirilmiş sanatlı ifadelerle meylettiği için gerekli şartları yerine getirmiş olan secinin hisleri harekete geçirip kalpleri etkileyen ve sarsan bir yönü olmasının yanı sıra bu tür ifadeler akılda rahatlıkla kalabilmektedir. Zira secili ifadelerin bir başka güzel tarafı ezberlenmesinin kolay hale gelmesidir.⁵⁹ O halde kâhinlerin secili konuşmaları, hatiplerin konuşmalarını seci ile süslemeleri ve mesellerin bir kısmının secili ifadeler içermesinin gayelerinden birisi de “insanların uzun süre bu konuşmaları ve sözleri unutmamalarını sağlamaktır.” diyebiliriz.

4. Secinin Kullanım Alanları

Cahiliye dönemi; kâhinlerin secisi, hitabeler ve meseller olmak üzere sanatsal nesrin üç önemli yönüne şahitlik etmiştir. Dinleyici üzerinde bir tesir bırakmak amacıyla kâhinlerin secili ifadelerinde olduğu gibi hutbeler ve meseller de secili ifadelerle süslenmiştir.

4.1. Meselerde Seci

Mesel lafız ve manası açısından toplumda kabul görmüş yaygın olarak kullanılan hikmetli sözlerdir. İnsanlar meselleri mutlu ve sıkıntılı anlarında söylemişler, anlaşılması zor olan şeyleri onunla açıklamaya çalışmışlardır.⁶⁰ Süyûtî, meseli; özetlenen veya olduğu gibi aktarılan bir grup söz olarak tanımlar. Ona göre mesel kabul görmesiyle temayüz edip dilden dile dolmasıyla şöhret bulur.⁶¹ Meseller sözün özü, mananın ziyetidir. Araplar tarafından tercih edilmiş, Arap olmayanlar tarafından da önemsenmişlerdir. Bunlar şiirden daha kalıcı, hitabetten daha üstündürler. Hiçbir kelâm mesellerin yerini tutamamış, meseller kadar yaygınlaşmamıştır.⁶²

Lafzındaki îcâz, ses ahengi, yaygınlık gibi sebeplerle insanlar arsında sıklıkla kullanılan meseller Kur’ân-ı Kerîm’de de medh, zem, cezâ, mükâfat, bir şeyi kötölemek veya güzel göstermek gibi maksatlarla sıklıkla kullanılmıştır.⁶³ Aynı şekilde emsaller lafızların kuvvetli olması açısından Arapların birçok kelâmında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Tek başına bir ilim olarak görülen mesellerin kıymeti istimalinin kolay, lafızlarının az olup manasının çokluğundan kaynaklanır.⁶⁴

⁵⁹ Teftâzânî, *Muhtasarı’l-Meânî Tercümesi*, 3/351.

⁶⁰ Fârâbî, *Dîvânü’l-edeb*, 1/74.

⁶¹ Celâluddîn ‘Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Muzhir fî ‘ulûmi’l-luga ve envâihâ*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm vd. (Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1987), 1/486.

⁶² İbn ‘Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-‘İkdü’l-ferîd*, nşr. Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmîyye, 1404/1983), 3/3.

⁶³ Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *ez-Zerkeşî, el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebet-u Dâru’t-Turâs, ts.), 1/487.

⁶⁴ Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl el-‘Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, nşr. Ahmed Abdusselâm vd. (Beyrût: Dâru’l-Cil, 1408/1988), 1/4-5.

görüyorsun ama gizli kusurlarının ne olduğunu nereden bileceksin?” Kavminden birisi ile evlenmesini gençlerin görüntülerin kendisini aldatmamasını söyledi. Kız bunu kabul etmedi ve babasına Müdrîk ile evlenmek istediğini söyler. Babası yüz deve mehir üzerinde anlaşarak kızını verdi. Kız, kocasının yanında çok kalmamıştı ki bir saldırı esnasında eşi esir alındı. O ağlayarak yürürken kendisine “Seni ağlatan nedir? Eşinin ayrılığı mı?” diye sorduklarında “Hayır ben kız kardeşime ve bana olan öğüdüne isyan ettiğim için ağlıyorum” dedi.⁶⁹ Bir mesele dönüştüren، ترى الفتیان كالنخل، وما يدريك ما الدخل” ifadesinde “الدخل” kelimesi gizli ayıpları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Seci içeren bu ifade manzarası güzel ve kendisinde bir hayır olmayan şeyler için darbi mesel olmuştur.

4.2. Hutbelerde Seci

Secili anlatımın bir başka kullanım alanı ise hutbelerdir. Hutbe bir topluluğu ikna etmek ve yönlendirmek amacıyla yapılan konuşma sanatıdır.⁷⁰ Daha çok hikmetli sözler ve secinin galip geldiği güçlü cümlelerden oluşur.⁷¹ Bu konuşmalar faydalı bilgiler vermek, topluluğa bir fikri telkin etmek, herhangi bir olay veya durum karşısında toplumu teşvik ya da tahrik etmek, heyecana getirmek veya harekete geçirmek için yapılır.⁷²

Hitabet, Câhiliye Arapları arasında büyük değer ve önem taşıyan bir tür olmuştur. Bundan dolayı hatipler kabilenin önde gelenleri arasında yer almaktaydı.⁷³ Hatipler insanların kendilerini rahatlıkla görebilmesini sağlamak ve konuşmanın etkisi artırmak amacıyla çoğu kez yerden biraz yüksekte durmayı ya da bir binek veya benzeri yüksekçe bir şeyin üzerine çıkmayı tercih ederlerdi. Elllerinde çoğunlukla bir asa, mızrak, kılıç ya da yay bulunurdu. Konuşmalar genellikle dinî, siyasî ve sosyal hayata yönelik olurdu.⁷⁴

Cahiliye döneminde vaaz ve hutbe gibi dinî konuşmaları da içine alan hitabet sahası secinin en etkili olduğu alandır. Nitekim günümüze intikal etmiş metinlerde bu özellik açıkça görülmektedir.⁷⁵ Sıklıkla secili ifadelerin kullanıldığı Haccâc b. Yusuf’un (ö. 95/714) Irak hutbesi bunun en güzel örneğidir. İç karışıklıklar yaşanması sebebiyle Abdulmelik b. Mervan (ö.

⁶⁹ Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü hutebi'l-'Arab* (Kahire: el-Mektebetu'l-İlmî, ts.), 1/103-105; Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, 1/137.

⁷⁰ Mennâ, *en-Nesr fi'l-'asri'l-câhili*, 42-43.

⁷¹ İbn Sinân el-Hafâcî, *el-Hayâtu'l-edebî fi'l-'asri'l-câhili* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992), 160.

⁷² M. Selim İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 22.

⁷³ İpek, *Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir*, 24.

⁷⁴ Hafâcî, *el-Hayâtu'l-edebî fi'l-'asri'l-câhili*, 161.

⁷⁵ Mustafa İsmet Uzun, “Seci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/274.

86/705) tarafından Irak'a vali olarak atanan Haccâc b. Yusuf yüzünü kapatan bir peçe ile minbere çıkar ve hitabına;

أنا ابنُ الجَلَا وَطَلَّاعُ النَّيَا مَتِي أَضْعُ الْعَمَّةَ تَعْرُفُونِي

“Ben celal sahibi ve patikaları yol edinen şerefli birisinin oğluyum. Peçemi çıkardığımda beni tanırsınız.” diyerek başlar. Patikaları yol edinme ifadesi ile işi bilen ve işleri çekip çevirecek kudrette olduğunu ifade etmektedir. Hutbe *أما والله فإني لأحمِلُ الشَّرَّ بِبِقْلِهِ وَ أَحْدُوهُ بِبِقْلِهِ وَأَجْزِيهِ بِمِثْلِهِ، وَاللهِ يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ إِنِّي لَأَرَى رُؤُوسًا قَدْ أَيْنَعَتْ وَحَانَ قِطَافُهَا، وَإِنِّي لَصَاحِبُهَا، وَاللهِ لَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى الدَّمَاءِ بَيْنَ الْعَمَائِمِ وَاللَّحَى* “Allaha yemin olsun şerri kökünden kazıyıp atacağım. Kötülük yaparı misliyle cezalandıracağım. Ey Irak halkı Allah'a yemin olsun ki benim sahibi olduğum kesilme zamanı gelmiş olgunlaşmış başlar görüyorum. Allah'a yemin olsun sarıklar ve sakallar arasından akan kanlar görüyorum.”⁷⁶ şeklinde devam etmiş yukarıdaki kullanımlara benzer şekilde seçi içeren birçok unsur kullanılmıştır.

Hitabet, var olduğu günden beri savaşta, barışta ve ulaşılması gereken hedefe yönlendirmede toplumun bir silahı olmuştur. Özellikle anlaşmazlıkların ve savaşların çokça vuku bulduğu Câhiliye döneminde kabileler arası mücadelelerde hatipler hutbelerini savaşlara teşvik maksadıyla da kullanmışlardır.⁷⁷ Hutbelerde savaş çağrılarını yapıldığı gibi muhatapları barışa, iyiliğe ve kardeşliğe de davet eden konuşmalar da yapılmaktaydı. Hatipler pazarlarda yüksekçe bir yere çıkar ve kavimlerine nasihat ederlerdi. Bunun en iyi örneği Kus b. Sâide'nin Ukaz panayırında verdiği hutbedir.⁷⁸

أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وَعَوَا، مَنْ عَاشَرَ مَاتَ، وَمَنْ مَاتَ فَاتَ، وَكُلُّ مَا هُوَ آتٍ آتٍ، لَيْلٌ دَاجٌ وَنَهَارٌ سَاحٌ وَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ، وَنَجْمٌ تَزْخَرُ، “Ey İnsanlar! Beni dinleyin ve anlayın. Yaşayan herkes ölür. Ölen yok olup gider. Ve gelmekte olan her şey gelir. Kararan gece ve sakin gündüz ve takım yıldızlı gökyüzü, çiçek açan yıldızlar ve bol denizler.” şeklinde devam eden hutbe neredeyse baştan sona seçi içeren akıcı ve anlamsal olarak kapalılık bulundurmeyen bir konuşmadır. Akıcı ve etkileyici konuşmasından dolayı Câhiz (ö. 255/869) Kus b. Sâide'de Arapların hiç birisinde olmayan bir haslet olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹

Diğer nesir türlerinde olduğu gibi hutbelerde de muhatap üzerinde büyük bir etki bırakmak, insanların yapılan konuşmayı unutmamalarını sağlamak için sıklıkla secinin kullanıldığını, bu tür konuşmalarda maksat insanların bir şeylere meyletmesini sağlamak olduğu için secili ifadelerin kapalılık içermediğini ve anlaşılır lafızlar olduğunu görebilmekteyiz.

⁷⁶ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-câhili* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 415.

⁷⁷ Hafâcî, *el-Hayâtu'l-edebi fi'l-asri'l-câhili*, 160.

⁷⁸ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-câhili*, 411-412.

⁷⁹ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-câhili*, 415; Besyûnî, *İlmü'l-bedî*, 298.

4.3. Kâhinlerin Secili Konuşmaları

Cahiliye döneminde gayba müttali olduklarını iddia eden bir grup vardı. Gelecekte olacak şeyleri haber veren bu kişiler cinlerden haberler aldıklarını iddia etmekteydiler. Putların hizmetinde olan ve dinî birtakım kutsalları olan bu kişiler kâhin olarak isimlendirilmekteydi. İslâm öncesi Arap toplumunun zihninde de metafizik varlıkların dâhi ve seçkin kimselerle ilişki kurduğu imajı eskiden beri var olduğu için gayba ait bilgilerin belli kimseler tarafından bilinebileceği düşüncesi hâkimdi.⁸⁰ Bu da kâhinlerin toplum içerisinde kabul görmesine itibar sahibi kimseler olmasına zemin hazırlamıştır. İnsanlar kâhinlere giderek problemlerini çözmelerini bekliyorlardı. Kâhinler de insanları kandırmak için kehanetlerine yalan katıp seci içeren sözlerle konuşmalarını süsleyerek insanları etkilemeye çalışmaktaydılar.⁸¹

Kâhinlerin kullandığı seci, sanatlı ifadelerin en eski türlerindedir. Esas itibariyle putperest kâhinler tarafından kehanet, beddua, büyü ve diğer çeşitli sihirli sözlerde kullanılmıştır. Bu tür kehanete kelâm müseccâ (secili söz) denirdi. Arap şiirinin ilkel şekli secinin ilkel halini andırmaktaydı. Seciyi disiplinli, sistematik ve ritmik bir şekil haline getiren şairler olmuş, zamanla sade, basit, düzenli ve kullanıma elverişli vezinler geliştirilmiştir.⁸²

Kâhinler tarafından kullanılan secilerin çoğu lafızları garip, manaya delaleti kapalı olsa da Arap toplumunda dinleyiciyi etkileyen ilk sanatsal ifade idi. Araplar arasında şöhret bulmuş birçok kâhin bulunmaktaydı.⁸³ Arapların çoğunun hüküm danışmak için başvurduğu kâhinler cinlerden haber aldıklarını iddia ediyorlar ve konuşmalarında seci içeren ifadeler kullanıyorlardı. Hazî Cüheyne, Seŕîh, Uzzâ (Seleme İbn Ebî Habbe) gibi meşhur kâhinler hüküm verir, bu hükümlerinde de secili ifadeler kullanırlardı.⁸⁴

Meşhur kâhinlerden Tarîfetu'l-Hayr ile ilgili anlatılan ve doğruluğu kabul edilmese de genel olarak İslâmî kaynaklarda yer alan bir rivâyet şöyledir: “Ezd kabilesinden, kendisine Muzaykıyâ da denilen hükümdar ‘Amr b. Âmir, Tarîfetu'l-Hayr adlı bir kâhine ile evlenir. Tarîfe birtakım kehanetler göstermekte ve bunları yorumlamaktadır. Kadın bir gün rüyasında bir bulutun topraklarını kapladığını, şimşeklerin çakıp gök gürültülerinin oluştuğunu, yıldırımların çarpıp her şeyi yakıp yıktığını görüp aşırı bir şekilde korkar. Eşinin yanına gelip *مَا رَأَيْتَ الْيَوْمَ، أَزَالَ عَنِّي النُّومَ، رَأَيْتُ غَيْمًا رَعَدَ وَبَرَقَ، ثُمَّ* korkar. Eşinin yanına gelip

⁸⁰ Mehmet Bölükbaşı, “Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik”, *Nüşa Dergisi* 8/47 (Ekim 2018), 133.

⁸¹ Cemalüddîn Mahmûd Şukrî. *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behçet Eserî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1985), 3/270.

⁸² Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 21.

⁸³ Muhtar Atiyye, *el-İcâz fi-keleâmî'l-'Arab ve nassu'l-i'câz* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmii', ts), 120.

⁸⁴ Ebû Osmân 'Amr b. el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. M. 'Abdusselam Harûn (Mısır: Matba'atu'l-Hancî, 1998), 290.

،فَمَا وَقَعَ عَلَى شَيْءٍ إِلَّا اخْتَرَقَ، “Rüyamda gördüğüm şey uykularımı kaçırdı. Bir bulut gördüm ki gök gürültüsü ve şimşeklerin çarptığı, sonra yıldırımların düşüp her şeyi yakıp yıktığı bir bulut.” Sonra Muzaykiyâ bahçeye çıkar, o da yanında bir hizmetli ile peşinden bahçeye doğru yürür. Orada fareye benzeyen fakat kuyruğu ve kulakları fareden uzun üç canlı görür. Yere oturup ellerini yüzüne kapatır. Hizmetlisine “bunlar gidince bana haber ver” der. Canlılar ayrıldıklarında hizmetli onların gittiklerini haber verir. Kadın buradan ayrılıp eşinin yanına doğru giderken ağaçların bir esinti olmamasına rağmen öğlen saatinde salındığını fark eder. Muzaykiyâ eşinin kendisine doğru geldiğini görünce yanındaki cariyeleri gönderip ağaçları kastederek eşine: “Ey Tarîfe! Bu konudaki kehanetin nedir?” der. O da: وَالنُّورِ وَالظُّلَمَاءِ، وَالْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ، إِنَّ الشَّجَرَ لِهَالِكٌ، وَلَيُعَوِّدُنَّ الْمَاءُ كَمَا كَانَ فِي الزَّمَنِ السَّالِكِ “Aydınlığa ve karanlığa, yere ve göğe yemin olsun! Muhakkak ki ağaçlar helak olacak. Su, evvelki zamanlarda olduğu gibi engeli olmayan bir hale dönüşecek.” Eşi “Bunu sana kim haber verdi?” deyince o da gördüğü üç canlıyı kastederek “Menâcid haber verdi” demiştir. أَخْبَرْتَنِي الْمَنَاجِدُ سَبِينِ شَدَانَدَ “Menâcid, oğlun babayı kestiği ve şiddetli senelerin geleceğini haber verdi.” Aralarında bu konuşmaya benzer başka konuşmalar da geçmişti. Adam Tarîfe’ye “Bu söylediklerinin alameti nedir?” dedi. O da: اذْهَبْ إِلَى السَّنَدِ، فَإِذَا رَأَيْتَ جَرْدًا، يَكْسِرُ بِيَدَيْهِ فِي السَّنَدِ الْحَقَرَ، وَيَقْلَبُ بِرِجْلَيْهِ مِنْ أَجْلِ الصَّخْرِ، فَاعْلَمْ “Baraja git! Eğer orada elleriyle çukur eşen, ayaklarıyla taşları yuvarlayan bir fare görürsen bil ki felaket mutlaka yakın bir zamanda vuku bulacaktır.” dedi. Amr baraja gider ve orada “Huld” adı verilen demir dişli, büyük pençeli dev bir farenin büyük kayaları yuvarlayıp barajı yıkmaya çalıştığını görür. Bunun üzerine bütün malını mülkünü satarak akrabaları ile birlikte bölgeyi terk eder. Onun bölgeyi ilk terk edenlerden olduğu söylenmektedir.⁸⁵

Allah (c.c.) bu olayı Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle anlatmaktadır: لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ، فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيٍّ “And olsun ki oturdukları yerlerde Sebe kavmine ait büyük bir işaretle vardı. Biri sağda diğeri solda iki bahçe. Rabbinizin bahşettiği rızıkdan yiyin ve O’na şükredin. Ne güzel bir belde, ne bağışlayıcı bir rab! Ama onlar yüz çevirdiler. Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik. Onların iki bahçesini, acı yemimli, ılgınlı ve birkaç da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik.”⁸⁶ Âyette zikri geçen kavim Sebe halkı, sel ise Arim selidir. Bu sel bahçelerini yıkmış seddü’l-Arim denen barajı da mahvetmiştir. Zira Allah (c.c.) bu kavme peygamberler göndermişti de onlar bütün peygamberleri ve mesajlarını reddetmişti.

⁸⁵ Safvet, *Cemheretü hutebi’l-‘Arab*, 1/105-108; Meydânî, *Mecmeu’l-emsâl*, 1/275-276.

⁸⁶ Sebe’ 34/15-16.

Kâhinlerin kullandığı secili ifadeleri daha yakından bağlamı içinde görebilmek için verdiğimiz örnekte kâhinlerin konuşmalarında secili ifadeler bulunduğu, bu kullanımlardan her birisinin müphem ve genel lafızlar içermekte olup te'villere ihtiyacı olan, fasılları bir birine eşit, kısa cümlelerden oluştuğu görülmektedir. Emsâl kitaplarında ve bazı İslâmî kaynaklarda geçen bu anlatımların geneline baktığımızda kâhinlerin gelecekle alakalı söylemlerinin tahmin ve sezgi yoluyla olduğunu ve bir delile dayanmadığını görmekteyiz.

Kâhinlerin bu tür konuşmaları İslâm düşünce yapısına uygun olmayan, kabul görmeyen ve kınanmış ifade tarzlarıdır. Aslında kâhinlerin kullandığı secili ifadelerde sorun oluşturan, seci içeren bir anlatımla konuşmaları değil seciyi muğlak lafızlar içinde kullanmaları, seciyi kullanarak insanları etkilemeye çalışmaları ve gayba muttali olduklarını iddia etmeleridir. İbn Haldun, kâhinler hakkında bilgi verirken; insan nefsinin beşeriyetten soyutlanıp ruhâniyete meyledebilme istidadında olduğunu, bu istidadın insan tabiatında doğal şekilde mevcut bulunduğunu, bu sayede cüzi birtakım şeylere muttali olabileceklerini, fakat muttali oldukları cüzi şeylerin külli şeyler yanında daha az olduğunu, kendilerine vahyedilenin şeytanî bir vahiy olması sebebiyle bir şeyin kemalini tam olarak idrak edemediklerini, bu kişilerin insanları etkilemek için kelâmlarında secili ifadeler ve muvâzene kullandıklarını ifade etmektedir. Aynı şekilde bu tür kişilerin şeytanın ağzından bir kelâm çalabildiklerini fakat bu kelâmın bazen doğru bazen yalan olabileceğini, dolayısıyla kendisine yalan ve doğru haberin verilebilme ihtimali olduğunu, bu haberlerin güvenilir olmadığını, bu yüzden iddialarındaki doğruluk adına bir zafer kazanmak amacıyla doğru tahmin ve hayale dayanmak suretiyle birtakım bilgiler verdiklerini, bunu da yalanlarla süsleyerek anlattıklarını ifade etmektedir.⁸⁷

Âyette Allah (c.c.) *وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ* “*Ve onu kovulan her şeytandan koruyuverdik. Ancak kulak hırsızlığı eden müstesna. Onun da peşine açık bir alev sütunu düşmüştür.*”⁸⁸ buyurmaktadır. Âyette, şeytanlar tarafından bir kulak hırsızlığı yapıldığı, onun da peşine açık bir alev sütunu düştüğü ifade edilmektedir. Bu şekilde kulak hırsızlığı yapılması ve şeytanın bazı sırlara vakıf olmasının önüne geçildiğinden bahsedilmektedir. Şeytanların kulak hırsızlığı yapmak suretiyle elde ettikleri bilgiler kâhinlerin dile getirdiği gelecekle alakalı tahminlerin malzemesiydi. Onların vahyi şeytanî, Hz. Peygamber’in vahyi ise Allah’tan idi. Kâhinlerin haberi ancak şeytandan ve nefislerinden kaynaklanan uydurma haberler idi. Haddi zatında kâhinler dahi Hz. Muhammed’in nübüvvetinin hak olduğunu kabul etmişlerdir. Hz. Peygambe-

⁸⁷ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, 3/272.

⁸⁸ el-Hicr 15/17-18.

rin nübüvveti hakkında kâhinler tarafından dile getirilen secili bir ifade şöyledir;

نَحْنُ الْكُهَّانُ، أفراسُ رِهَانٍ. مَنَّا السَّابِقُ الْمُصَلِّي، وَمِنَّا الْآبِقُ الْمُؤَلِّي. كُنَّا إِرْهَاصًا لِلنُّبُوءَةِ، وَدَلِيلًا
لِلضَّعْفِ إِلَى الْقُوَّةِ، فَلَمَّا جَاءَ الْحَقُّ، وَحِيصَ الشَّقُّ، أَنْحَدَرْنَا وَانْجَحَرْنَا، فَلَمَّا عَادَتِ الْكِسْرَوِيَّةُ إِلَى
شَرَائِعِهَا، وَالْقَيْسَرِيَّةُ إِلَى ذَرَائِعِهَا، أَنْ نَعُودَ إِلَى الْإِنذَارِ، وَنَضْرَخَ فِي وَجُوهِهِمْ: حَذَارَ حَذَارَ، إِنَّ
بَطْشَ اللَّهِ شَدِيدٌ، وَإِنَّ الْحَرِيرَ قَدْ يَقْلُ الْحَدِيدَ

“Bizler kâhinleriz. Yarış atlarıyız. Bizim içimizden duada öncü olanlar ve sırtını dönüp yüz çevirenler vardır. Hepimiz peygamberlik için uygun olduğumuzu iddia ediyorduk. Zayıf kimselere kuvvetin yolunu gösteriyorduk. Ne zamanki hak geldi çarşı pazar dağıldı. Yok olup yuvalarımıza dağıldık. Ne zamanki Kısra kendi şeriâtine, Kayser bahanelerine sığındı. Bizim de uyarılara yönelmemizin, onların yüzüne karşı “Dikkat edin! Dikkat edin!” diye haykırmamızın vakti geldi. Allah’ın yakalaması çok çetindir. Öyle bir an gelir ki ipek demiri köreltebilir.”⁸⁹

Hız. Peygamber bu tür secili ifadeleri yasaklamıştır. Böyle bir yasaklamanın altında yatan neden, bunların zorlama ve suni kullanımlar olması, İslâm öğretilerine muhalif hükümler içermesi, secili ifadelerle kâhinlerin yalan iddialarını süslü göstererek insanları aldatmaya çalışması yatmaktadır. Hız. Peygamber bu yasakla secinin bizzat kendisini değil amacına uygun olmayan kullanımını kastetmiştir. Zira secili ifadeler kendi konuşmalarında da geçmektedir.⁹⁰ Hız. Peygamber’in vefatından sonra hulefâ-i râşidîn dönemlerinde de seci içeren ifadelerin yaygın bir şekilde hutbelerde kullanıldığı görülmektedir.

İslâm’ın gelişi ile kâhinlerin secisi ortadan kalkmış olsa da yalan ve dalalet içine saplanmış ve nübüvvet iddia eden bir kesim ortaya çıkmıştı. Bunlar da secili ifadeleri kullanarak söylediklerinin vahiy olduğunu, kendilerinin de peygamber olduklarını iddia ederek insanları etkilemeye çalışmaktaydılar. Vahiy diye iddia ettikleri şeyler nazım açısından sorunlu ve terkibi bozuk kullanımlardı. Müseylimetü’l-Kezzâb’ın (ö. 12/633) âyet olduğunu iddia ettiği anlamsız ve tuhaf kullanımlara en güzel örnek: “الْفِيلُ: “فيل، Fil nedir? Filin ne olduğunu sana ne bildirdi? Fil ki o, kalın bir kuyruğa ve uzun bir hortuma sahiptir.” ifadesidir. Müseylimetü’l-Kezzâb Bu ifadelerle güya Kur’ân lafızlarına benzer ifadeler zikrederek insanları çevresine toplamaya çalışmıştır. Onun âyet olduğunu ileri sürdüğü tuhaf ve gülünç bir lafız ise şöyledir: “يا ضَفْضَعُ: “Ey kurbağa! Ne diye nak nak, edip duruyorsun? Ne zamana kadar kalacaksın? Sen, ne suyu bulandırabilirsin ne de içene mani olabilirsin!” şeklindedir.

⁸⁹ İmâm Muhammed el-Beşîr el-İbrâhimî, *Asâru’l-İmâm Muhammed el-Beşîr el-İbrâhimî*, haz. Ahmed Tâlip İbrâhimî (Beyrût: Dâru’l-Garb, 1997), 518-519.

⁹⁰ Besyûnî, *‘İlmü’l-bedi’*, 299.

Öyle görünüyor ki seci ne İslâm öncesi ne de sonrası dönemde son bulmuş bir ifade tarzıdır. Anlatım açısından çok etkili olduğu için her devirde insanları etkilemek gayesiyle her kesimden insan tarafından sıklıkla kullanılmış, kullanılmaya da devam edecek gibi görülmektedir.⁹¹

5. İslâm Âlimlerinin Kur'ân'daki Secili Anlatımlara Karşı Tutumları

Secinin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunup bulunmadığı konusu âlimler arasında ihtilafli bir meseledir. Bazıları seciyi çirkin gördükleri için Kur'ân-ı Kerîm'de seci olmadığını, bazıları da Kur'ân-ı Kerîm'de secinin yaygın bir şekilde kullanıldığını, hatta bazı sûrelerin tek bir harf üzere bina edilmek suretiyle seci içerdiğini iddia etmektedir. Bir kısım ulema ise bu tür kullanımları kabul etmekle beraber isimlendirmenin seci değil fasıla şeklinde yapılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁹²

Kur'ân-ı Kerîm'de seci olmadığını iddia edenlerin üç temel dayanak noktası bulunmaktadır. Birincisi seci kelimesinin aslı itibariyle güvercin ve benzeri hayvanların çıkardığı ses olması sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in Allah kelâmı olmasına hürmeten böyle bir isimlendirmenin kullanılması çirkin olduğu yönündedir.⁹³ İkincisi; Kur'ân-ı Kerîm inmeden önce bu tür ifadeleri daha çok kâhinlerin kullanmaları sebebiyle “seci” teriminin kâhinleri çağrıştırmasıdır. Üçüncüsü ise seci içeren ifadeler hakkında Hz. Peygamber'in bir yasaklamasının bulunmasıdır.

İfade ettiğimiz üzere seciyi inkâr edenler secinin Cahiliye döneminde kâhinlerle olan bağına değinmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in seci sanatını yasaklaması da secinin Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmadığını iddia edenlerin en önemli delilidir. Zira Hz. Peygamber, İslâm öncesi kâhinlerin yaptığı aşırı secili sözleri hoş görmemiştir. Hüzeyl kabilesinden iki kadın kavga ettiği esnada birisi diğerinin karnına taşla vurmuştu. Hamile olan kadının bebeği ölünce Hz. Peygamber bu çocuk hakkında diyete hükmetti. Kadının velisi Peygamber'in sözünü kesip “أَدِي مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا أَكَلَ وَلَا نَطَقَ” “Doğmamış, konuşmayan, yemeyen, içmeyen birinin diyetini mi ödeyeceğim.” şeklinde secili ifadeler kullanarak cevap verince, adamın konuşması kâhinlerin konuşmasına benzediği için⁹⁴ Hz. Peygamber ona; “Bu adam kâhinlerin kardeşidir.”⁹⁵ diyerek, adamın konuşmasındaki karmaşık üslûptan rahatsız olduğunu ifade etmişti.⁹⁶ Başka bir rivayette “أَسْجَعُ الْجَاهِلِيَّةِ؟” “Cahiliye secisi gibi secili mi konuşuyorsun?”

⁹¹ Besyûnî, ‘İlmü'l-bedî', 300.

⁹² Besyûnî, ‘İlmü'l-bedî', 300-301.

⁹³ Taftazanî, *Muhtasarü'l-Meânî Tercümesi*, 3/361.

⁹⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/438.

⁹⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turas, 1985), “Kitâbu'l-Ukûl”, 6.

⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/211-212.

şeklinde tepki verdiği söylenmektedir.⁹⁷ Hz. Peygamber'in seci ile ilgili bu sözü, Kur'ân ve hadislerde seci olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmiştir.⁹⁸ Fakat görünen o ki, Hz. Peygamber'in bu hadisinde, seci mutlak manada yasaklanmamıştır. Yerilen ve hoş karşılanmayan seci, kâhinlerin secisinden ibarettir. İlgili hadiste sözü edilen kişinin yerilme sebebi, onun secili konuşması değil, Hz. Peygamber'in hükmüne itiraz etmesidir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in sözlerinde de pek çok seci vardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de seci bulunmadığını iddia edenler bu tür kullanımlar için "fasıla" terimini kullanmayı uygun görmüşlerdir. Fasıla; Süyûtî'ye göre şiirdeki kafiyeye benzer bir şekilde âyet sonlarındaki kelimedir. Danî (ö. 444/1053) de fasılayı cümle sonundaki kelimeler olarak tanımlamıştır.⁹⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de seci değil fasıla bulunduğunu iddia edenlerin başında Rummânî (ö. 384/994) gelmektedir. Bu konudan bahseden eserlerin çoğunda onun görüşüne yer verilir. Rummânî, Kur'ân-ı Kerîm'deki bu tür kullanımları seci değil fasıla olarak görmektedir. Rummânî belagati on kısma ayırmış bunlardan birisini de fasıla olarak zikretmiştir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm manayı kalbe ulaştırmaktadır. Fasilaların da yardımıyla mana kalbe ulaşır. Fasilaların yüksek bir belagat olduğunu dile getiren Rummânî secinin sadece birtakım ritimler için getirildiğini, Kur'ân-ı Kerîm'de bu şekilde sadece ritim amaçlı kullanımlar vardır demenin büyük bir hata olduğunu şöyle ifade etmektedir; "Zira fasılalar manaya tabidir. Seci ise sese ve ritme tabidir. Bu yüzden fasılalar belagat, seci ise ayıp ve çirkin bir şeydir."¹⁰⁰

Bâkîllânî de (ö. 403/1013) Kur'ân-ı Kerîm'de seci olmadığını savunanlardandır. Eğer Kur'ân-ı Kerîm'de seci olsaydı Kur'ân onların kelâmının dışına çıkmamış olurdu. Kendisinde bulunmayan bir husustan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'e mu'ciz dersek o halde شعر معجز "icâzlı şiir" demek de doğru olur. Nasıl ki şiir diyemiyorsak o halde Kur'ân-ı Kerîm'de seci vardır da diyemeyiz.¹⁰¹

Kur'ân-ı Kerîm'de seci bulunmadığını iddia edenlerin yanı sıra İbnü'l-Esîr gibi Kur'ân'da seci bulunduğunu iddia edenler de vardır. İbnü'l-Esîr bazılarının seciyi kötilediklerini bunun altında yatan sebebin secili ifadeler kuramamaları olduğunu dile getirmektedir. İbnü'l-Esîr'e

⁹⁷ Nüreddin el-Heysemî, *el-Mağşadü'l-'alî fî zevâ'idi Ebî Ya'lâ el-Mevşilî*, thk. Kûsrevî Hasan (Beyrût: Daru'l-İlmiyye, ts), "Kitâbu'd-Diyât", 822.

⁹⁸ M. Akif Özdoğan, "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 238; İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 1/212.

⁹⁹ Celâluddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2008), 609.

¹⁰⁰ Rummânî, vd., *Selasü resâil fî icâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah Ahmed (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts), 97.

¹⁰¹ Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 72.

göre eğer kınanacak bir şey olsaydı Kur’ân’da bu şekilde gelmiş ifadeler bulunmazdı. Seci, Kur’ân’da sıklıkla kullanılmış olup hatta bazı sûreler seci üzerine inşa edilmiştir.¹⁰² İbnü’l-Esîr’e göre Hz. Peygamber’in seciyi yasaklamasında lafızlardan kaynaklanan bir sorun bulunmamaktadır. Hükme itirazın bulunduğu ve karmaşık üslûptan rahatsız olduğu için Hz. Peygamber bu şekilde tepki göstermiştir. Kesinlikle seci değil eylem ve kâhinlerin konuşmasını andıracak şekilde konuşmak yasaklanmıştır.¹⁰³

İbnü’l-Esîr Hz. Peygamber’in de seci içeren ifadeler kullandığını delil getirerek görüşünü desteklemiştir. İbn Mesud’dan rivayetle Peygamber (s.a.s.) “استحيوا من الله حق الحياء” *Allah’tan hakkıyla haya ediniz.*” buyurmuştur. Orada bulunanlar “Ey Allah’ın Peygamberi! Biz Allah’tan utanıyoruz.” deyince Peygamber (s.a.s.); وما لَيْسَ ذَلِكَ! وَلَكِنَّ الْإِسْتِحْيَاءَ مِنْ اللَّهِ أَنْ تَحْفَظَ الرَّأْسَ وَمَا وَعَى، وَالْبَطْنَ وَمَا هَوَى، وَتَذَكَّرَ الْمَوْتَ وَمَا بَلَى، وَمَنْ أَرَادَ الْأَخْرَةَ تَرَكَ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا *O sizin anladığımız utanma hissi değildir! Allah’tan gereği biçimde haya etmek demek; baş ve başta bulunan organlarla, karın ve karnın içerisine aldığı organları her türlü günah ve haramlardan korumak, ölümü ve toprak altında çürümeyi daima hatırlamaktır. Ahireti isteyen dünyanın süsünü bırakır. Kim bu şekilde davranırsa Allah’tan gereği biçimde haya etmiş olur.*” demiştir.¹⁰⁴ İbnü’l-Esîr’e göre kınanmış olan seci ancak ve ancak kâhinlerin secileridir.¹⁰⁵

Cahiz da İslâmî dönemin Cahiliye dönemine yakın olması sebebiyle seci hakkında bir nehiy bulunduğunu fakat illetin zail olmasıyla haramlığın da zail olduğunu dile getirmektedir. Câhiz hatiplerin hulefâ-yi râşidîn yanında secili konuştuklarını, onların da bunu yasaklamadıklarını dile getirerek iddiasını delillendirmeye çalışmıştır.¹⁰⁶

Bu görüşlerin yanı sıra Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi hem seci hem de fasıla bulunduğunu iddia eden âlimler de vardır. Zerkeşî seci ile fasıla arasında fark olduğunu ifade etmiş, secilerin fasıla bölümlerindeki benzer harfler olduğunu, fasılanın ise benzer değil yakın harflerden oluştuğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu tür kullanımlarda tek bir üslup yoktur. Kendisinde bir zorlama ve yapaylık olacağı için kelâmın tamamının aynı tarz üzere cerayan etmesinin güzel olmayacağını, bunun bıkkınlık vereceğini ifade eden Zerkeşî, bu yüzden bazı Kur’ân âyetlerinin benzer seslerle bazılarının ise bir birine yakın seslerle bittiğini dile getirmektedir. Bu yüzden bazı

¹⁰² İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-sâir*, 1/210.

¹⁰³ Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr el-Cezerî, *el-Câmiu’l-kebîr*, thk. Mustafa Cevad - Cemil Saîd (Irak: Mektebetu Mecme’u’l-İlmî, 1906), 251-252.

¹⁰⁴ Ebu İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh (Sünenü’l-Tirmizî)*, thk. Beşâr İvâd Marûf (Beyrût: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1996) “Sıfatu’l-Kiyâme” 89 (No: 2458).

¹⁰⁵ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-sâir*, 1/210.

¹⁰⁶ Câhiz, *el-Beyân ve’l-tebyîn*, 290.

âyetlerde seci bazılarında fasıla vardır. Ona göre fasılalardaki ritim ve kelâmın bu şekilde dizilmesi insanlar üzerinde büyük bir tesire sahiptir. Hatta bu ses düzeni gerçekleşsin diye فَاصْلُونَا السَّبِيلَا “Onlar da bizi yoldan sapturdular.”¹⁰⁷ gibi bazı âyetlerde kelime sonlarına asıldı olmayan ve bir önceki sesin aynısını verecek harfler ilave edilmiştir.¹⁰⁸

Hafâcî de (ö. 1069/1659) Zerkeşî gibi düşünmektedir. İnsanlardan bazılarının seciyi kerih gördüğüne bir kısmının ise beğendiğine değinen Hafacî, her birisinin haklı sebepleri bulunduğunu ifade etmiştir. Diğer âlimlerin de görüşlerini aktaran Hafacî'ye göre “Kur'ân da fasılalar vardır. Fasılalardan bir kısmı mütemasildir ki bu secidir. Bir kısmı ise mütekarib olup bunlar da fasıladır. Kur'ân-ı Kerîm'de her ikisi de vardır.” Hafacî, kolay ve akıcı olup bir zorluk ve meşakkat içermedikçe secinin makbul olduğu görüşündedir. Hafacî'ye göre secide, secinin bizzat kendisi amaçtır. Fasılda ise fasılanın kendisi bizzat amaç değildir. Asıl olan mana olup lafız onu takip etmektedir.¹⁰⁹ Rummânî'nin “fasıla belagat seci ise kusurdur” sözünü eleştiren Hafacî secide mana asıl olup lafızlar kendisine tabi olmuşsa bunun ayıp olmayacağını ifade etmektedir.¹¹⁰ Edebiyatçılardan secili ifade kullananları ve kullanmayanları isim isim yazan Hafâcî, şair ve edebiyatçıların büyük bir kısmının az da olsa seciyi kullandığını dile getirmiştir.

Öyle görünüyor ki Kur'ân-ı Kerîm'de seci olduğunu iddia edenler de seci olmadığını iddia edenler de Kur'ân-ı Kerîm'in saygınlığını gözeterek bir çabanın içine girmişlerdir. Secinin bulunmadığı iddiasında olanlar daha çok Hz. Muhammed'in yasağını göz önünde bulundurmaktadır. Oysa Hz. Peygamber'in seciyi yasaklaması mutlak bir yasak değil kâhinlerin secisine aittir. Âlimler arasında farklı görüşler olmakla beraber her birisininin kaygısı Kur'ân'ın bir beşer kelâmı olamayacak kadar mükemmel belâgata sahip olduğunu ortaya koymaktır. Fakat Kur'ân-ı Kerîm, Arapların kelâmı ve onların örfü üzerine inmiştir. Bu yüzden hitap edilen insanların kelâmıyla onlara hitap edilmesi de son derece doğaldır.¹¹¹

SONUÇ

Etkili bir sözün en önemli özelliği anlamın kalbe ulaştırılması ve kalplerde bir etkisinin olmasıdır. Seci bunu sağlayan en iyi yollardan birisidir. Zira secili ifadeler neticesinde ortaya çıkan ritim ve nağme muhatap üzerinde büyük bir tesir uyandırmaktadır. Secinin bir başka güzelliği, seslerin fasılalar arasında sağlam bir bağ meydana getirmesi ve bu şekilde ifadenin

¹⁰⁷ el-Ahzâb 33/67.

¹⁰⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân*, 1/59-91.

¹⁰⁹ İbn Sinân Hafâcî, *Sirru 'l-fesâha*, thk Abdulmüteâl es-S'adî (Mısır: Mektebetu Lisâni'l-'Arab, 1952), 163-164.

¹¹⁰ Hafâcî, *Sirru 'l-fesâha*, 166.

¹¹¹ Hafâcî, *Sirru 'l-fesâha*, 167.

zihinde daha kolay kalmasıdır. İnkâr edilemeyecek etkisinden dolayı seci, kâhinlerin kullandığı seci başta olmak üzere birçok edebî türde yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de de seci içeren anlatımlar sıklıkla kullanılmış, hatta bazı sûrelerde âyet sonları aynı sesle bitecek şekilde inşa edilmiştir.

Secinin Kur'ân-ı Kerîm'deki varlığı mevzusu âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Kur'ân-ı Kerîm'de secinin varlığı ve yokluğu hakkındaki tartışmaların temeldeki çıkış noktası, Kur'ân-ı Kerîm'in bir beşer kelâmı olmayacak şekilde yüksek belâgata sahip olduğunu ortaya koymaktır. Kur'ân'da seci olmadığını savunanlar temelde secinin kelime anlamı olarak güvercin ötmesi anlamına gelmesini, seci teriminin kâhinleri çağrıştırmasını ve Hz. Peygamber'in bu tür kullanımları yasaklamasını delil olarak ileri sürmektedirler. Bazı âlimler ise seci yerine fasıla kavramını tercih etmişlerdir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm beşerin güç yetiremeyeceği şekilde hem mana hem lafız bakımından üst düzey bir anlatıma sahiptir. Belâgat alanı ile ilgilenenlerin sıklıkla kullandığı ve kendisiyle neyin kastedildiğini bildiği bir terim olması sebebiyle seci teriminin kullanılmasının bir sakıncası olmayacağı, asırlara meydan okuyan bir kelâmın yüksek belâgatine hiçbir şeyin zarar veremeyeceği bir gerçektir. Hz. Peygamber'in seciyi yasaklamasına gelince bu yasaklamanın secinin bizzat kendisine yönelik olmadığı değerlendirilmektedir. Zira bu yasaklama belli bir olay üzerine ifade edilmiş olup bağlamında değerlendirildiğinde genel hüküm olarak görülmemektedir. Câhiz'in da ifade ettiği üzere illet ortadan kalkınca yasaklama da ortadan kalkmış olmaktadır.

Seci deyince akla ilk gelen kâhinlerin secisi olduğu için Kur'ân-ı Kerîm'deki fasılalara seci dememek doğru gibi görünse de bu sadece bir isimlendirmenin değiştirilmesinden ibaret olacaktır. Zira fasılayla kastedilen de secidir. Kur'ân-ı Kerîm yüksek bir nazım ile inmiştir. Onda büyük bir ses ahengi vardır. Kur'ân-ı Kerîm'deki seci içeren ifadeler insanların kullandığı seciler gibi olmayıp dilsel bir bozukluk içermeyen, insicam ve güzellik barındıran secilerdir. İnsan fıtratında ritim ve ahenk içeren sözlere bir meyil olması sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in bütün insanlığı muhatap almak üzere, manaya delaleti açık olan ve dinlendiğinde insana huzur veren secili ifadelerin kullanılması son derece tabii ve olağandır.

KAYNAKÇA

'Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheretü'l-emsâl*. nşr. Ahmed Abdusselâm vd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1408/1988.

Abdulgânî, Eymen Emîn. *el-Kâfi fî belâga*. Kahire: Dâru't-Tevfikiyye li't-Turâs, 2011.

Abdulkadir, Hüseyin. *Fennü'l-belâga*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1983.

Âlûsî, Cemalüddîn Mahmûd Şükrî. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. thk. Muhammed Behçet Eserî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1985.

Atfık, Abdulaziz. *fî Belâgati'l-'Arabiyye, 'ilmü'l-bedi'*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009.

Atiyye, Muhtar. *el-Îcâz fil-keîâmî'l-'Arab ve nassu'l-'icâz*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmîi', ts.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Î'câzu'l-Kur'ân*. thk. Seyyîd Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l Maârif, ts.

Besyûnî, Abdulfettah Feyyûd. *'İlmü'l-bedi'*. Kahire: Müessesetu'l-Muhtâr, 1998.

Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik". *Nüşa Dergisi* 8/47 (Ekim 2018), 127-148.

Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedi'*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Basım, 2015.

Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. M. 'Abdusselam Harûn. Mısır: Matbaâtu'l-Hancı, 7. Basım, 1998.

Dayf, Şevki. *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî el-'asru'l-'câhilî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.

Enes, Mâlik. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turas, 1985.

Fârâbî, Ebû İbrâhim İshak b. İbrâhim. *Dîvânu'l-'edeb*. nşr. Ahmed Muhtar Ömer vd. 4 Cilt. Kahire: Müessesetu Dâru's-Ş'ab, 1975.

Goldziher, Ingace. *Klasik Arap Literatürü*. Çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2012.

Hafâcî, İbn Sinân. *el-Hayâtu'l-'edebi' fi'l-'asri'l-'câhilî*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1992.

Hafâcî, İbn Sinân. *Sirru'l-'fesâha*. thk Abdülmüteâl es-S'adî. Mısır: Mektebetu Lisâni'l-'Arab, 1952.

Hâşîmî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga*. Beyrût: Mektebetu'l-'Asriyye, ts.

Heysemî, Nüreddîn. *el-Mağşadü'l-'alî fî zevâ'idi Ebî Ya'lâ el-Mevşilî*. thk. Kûsrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlmiyye, ts.

İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdu'l-'ferîd*. nşr. Müfid Muhammed Kumeyha. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 1404/1983.

İbn Battâl. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Hicce, Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî. *Hizânetü'l-'edeb ve gâyetü'l-'erab*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Sadr, 2001.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1414/1994.

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn. *el-Câmiu'l-'kebîr*. thk. Mustafa Cevad - Cemil Saîd. Irak: Mektebetu Mecme'u'l-'İlmî, 1906.

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn. *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfi- Bedevî Tabâne. Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.

İbrâhîmî, Muhammed el-Beşîr. *Asâru'l-Îmâm Muhammed el-Beşîr el-İbrâhîmî "Uyûnu'l-Besâir"*. haz. Ahmed Tâlip İbrâhîmî. Beyrût: Dâru'l-Garb, 1997.

İpek, M. Selim. *Klasik Dönem Arap. Edebiyatında Nesir*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.

Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, ts.

Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb. *Telhîsü'l-Miftâh*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 2010.

Kızılkaya, Yakup. *Arap Dilinde Emsâl ve Kur'an Meselleri Bağlamında Kâmin Mesel*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2. Basım, 2020.

Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tetâvvuruhâ*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006.

Mennâ, Haşim Salih. *en-Nesr fi'l-'asri'l-câhili*. Beyrût: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1993.

Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneke. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye usûsuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1996.

Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbüri. *Mecmeu'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulmecîd. 2. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Özdoğan, M. Akif. "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 223-242.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsa b. Alî vd. *Selasü resâil fi i'câzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, ts.

Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheretü hutebi'l-'Arab*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmî, ts.

Sekkâkî, Ebü Yakub. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1983.

Süyûti, Celâluddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2008.

Süyûti, Celâluddîn. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâihâ*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm vd. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.

Süyûti, Celâluddîn. *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Şemsuddin. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1988.

Teftâzânî, Sa'düddîn. Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasarü'l-me'âni*. 2 Cilt. Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 2010.

Teftâzânî, Sadettin. *Muhtasarü'l-Meâni Tercümesi*. çev. M. Ali Arslan. 3 Cilt. İstanbul: Seyda Yayınları, 2015.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşâr İvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1996.

Tuleymât, Gâzi - Aşkar, Arafat. *el-Edebü'l-'Arabî kadayâhu ağrâduhu a'lâmuhu funûnuhu*. Şam: Dâru'l-İrşâd, 1992.

Uzun, Mustafa İsmet. "Seci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/274-275. İstanbul TDV Yayınları. 2009.

Zerkeşi, Bedreddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebet-u Dâru't-Turâs, ts.

YAŞAYAN TANRI'DAN SUSKUN TANRI'YA: YAHUDİLİK'TE TANRI YAHVEH'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ

FROM LIVING GOD TO SILENT GOD: THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF DEITY, YAHWEH IN JUDAISM

Geliş Tarihi: 05.01.2022 Kabul Tarihi: 15.03.2023

✉ **MUSTAFA ALICI**

PROF. DR.

ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-8070-8425

malici@erzincan.edu.tr

ÖZ

Tarihsel fenomenolojik açıdan Yahudi tarihini bir kurtuluş tarihine dönüştüren Yahudi Tanrısı olmuştur. Buna bağlı olarak Yahudi geleneği de her devirde karşılaşılan sorunlara özgün teolojik söylemler ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmanın temel tezi şudur; İsrailoğullarının Tanrı anlayışı, Yahudi kavminin tarihsel serüvenine paralel fenomenolojik gelişim safhaları göstermiştir; ilk safha; "İsrailoğullarının de babası" olarak kabul edilen İbrahim'e "toprak vaadinde bulunan" Yüce Varlık Yahveh göze çarpmaktadır. İkinci safha; Yahveh, bir kavim haline gelerek teo-politik kudrete sahip olan İsrailoğullarını pagan Mısır'da kölelikten özgürlüğe ulaştıran ve mevcut politeist dünyanın terminolojisiyle ifade edebilen bir Yüce Tanrı'ya dönüşmüştür. Son safha; İsrailoğullarının evrensel karakterdeki milli Tanrısı, güçlenen siyasi liderlikler sayesinde monolatri veya senkretik etkileşimlere girerek gelişmiş teo-politik monoteizm formu kazanarak diğer yerel ilahları yok edici Tek-Eşsiz Tanrı olarak ortaya çıkmıştır. Son dönemde bilhassa modernizmin baskısı altında Yahudilik, kendisini monoteist bir etno-kültürel ve teo-politik gelenek olarak, kendi devamlılığını "Tanrı imgesindeki halk olma" amacına adamakla beraber Tanrı'nın mutlaklığı ve sonsuzluğunu, kendisinin etno-kültürel varlığıyla ve beşeri açıdan sınırsızca kadar kalış özlemiyle özdeş görmeye devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Tanrı, Monoteizm, Peygamberler.

ABSTRACT

From a historical phenomenological perspective, it was the Jewish God who transformed Jewish history into a history of salvation. Hence, the Jewish tradition has endeavored to develop unique theological discourses in response to challenges encountered in every era. This study argues that the Israelites' understanding of God shows parallel phenomenological developmental stages in relation to the historical journey of the Jewish people. In the first phase, Yahweh appears as the Supreme Being who promises the land to Abraham, the father of the Israelites. In the second phase, Yahweh becomes a supreme God who, as a community, frees the Israelites from slavery in pagan Egypt and can be expressed in the terminology of the existing polytheistic world. In the final phase, the national God of the Israelites with a universal character appears as a developed teo-political monotheism, which enters into monolatri or syncretic interactions thanks to strengthening political leadership and emerges as the Singular God who destroys other local deities. In recent times, especially under the pressure of modernism, Judaism continues to see itself as a monotheistic ethno-cultural and teo-political tradition, dedicating itself to the purpose of "being a people in the image of God," while continuing to identify God's absoluteness and infinity with its ethno-cultural existence and its longing for eternal permanence from a human perspective.

Keywords: History of Religions, Judaism, God, Monotheism, Prophets.

SUMMARY

According to Judaism, the first monotheist is considered to be Ibrahim (Abram/Abraham), who is both ethnically and religiously recognized as the "father of the Israelites". From a historical phenomenological perspective, the God of the Jews has turned Jewish history into a history of salvation. The main thesis of this work is that the understanding of God among the Israelites has shown parallel phenomenological developmental stages to the historical journey of the Jewish people. The first stage is characterized by the prominent appearance of the Supreme Being Yahweh who promises Abraham the land, the father of the Israelites. In the second stage, Yahweh became a supreme God that brought the Israelites, a people with theo-political power, from slavery in pagan Egypt to freedom, and can be expressed in the terminology of the existing polytheistic world. In the last stage, the universal national God of the Israelites emerged, through monotheistic form of theo-political development, entering monolatry or syncretic interactions and destroying other local deities. In recent times, especially under the pressure of modernity, Judaism continues to see itself as a monotheistic ethno-cultural and theo-political tradition dedicated to its own continuity in the purpose of being "a people in the image of God," while also identifying with the absoluteness and infinity of God and yearning for eternal existence from a human perspective.

Maimonides claims that from the earliest times, paganism began to dominate the world, followed by the emergence of monotheism. As a Rabbi, Maimonides expresses views that are similar to those of the Italian historian of religions, Raffaele Pettazzoni (d. 1959), who explains that a discontinuity occurred after the concept of a Supreme Being among the earliest cultures, and thus advanced polytheism preceded monotheism, contrary to the Catholic anthropologist Pater Wilhelm Schmidt (d. 1959) who advocated for the theory of early homogeneity at the source of religion. According to Maimonides, humanity has developed its belief in three stages: a. the emergence and development of paganism after its separation from God despite its creation by God, b. the stage of Abraham's rebellion against his own pagan community and his unification of God, and c. the selection and sending of Musa (Moses) by God and the giving of the Law (Torah) to the Israelites through him. In the end, Maimonides viewed the abandonment of belief in one God, that is, humanity's tendency towards idolatry, as a "natural process of corruption," even though it was considered false as a form of faith and worship.

The monotheistic idea that emerged in the midst of the ancient pagan world not only became a socio-political entity, but also transformed into a phenomenological history of salvation for a people with a theological and cultural identity, namely the Israelites. Monotheism, which was passed down from Abraham to Isaac and then to Jacob and his descendants (the Israelites) as a "promise," became a Law/Torah through Moses and was brought to fruition as the first concrete manifestation of the promise with Joshua leading the Israelites to the "promised land and kingdom." However, due to the fact that the Jewish written sacred texts were written by different authors in different cultural contexts over a period of over a thousand years, Jewish monotheism could not be interested in a uniform concept of God, despite being presented with different emphases and perspectives in various situations. Throughout the ages, Rabbinic Judaism has been able to provide "systematic theological thought," "a practical set of beliefs," and finally "human experiences filled with mystical intuitions" about the Supreme Being in this complex development. Thus, Rabbinic Judaism has been able to provide "systematic theological thought," "a practical set of beliefs," and finally "human experiences filled with mystical intuitions" about the Supreme Being in this complex development.

The Jews who have believed in a monotheistic religion since ancient times and have been able to maintain their existence until modern times, emphasize the authority of God, especially the absolute authority of God, in their religious lives. Particularly, Talmudic/Rabbinic Judaism, which began to institutionalize increasingly after the Babylonian exile, has been effective in preserving and protecting the monotheistic theological understanding within the Jewish canon by supporting the universal and anti-ritualistic reactions of some Hebrew prophets as part of the tradition that has continued to the present day through its interpretations. Although the prophets sometimes took preventive measures against the threat of human institutionalization and culticization of Jewish monotheism, the Rabbinic tradition played vital roles in both the transmission of classical Judaism to the modern era and the restructuring processes in the postmodern era during the formation period of the Talmud (2nd-6th centuries AD).

As a result, while defining God's one-sided relationship with the Israelites as divine grace and favor, the Jewish tradition also views Jewish reaction as a "true human" and a recipient of absolute submission to God.

GİRİŞ

Politeist Antik Dünyanın Monoteist Geleneği Yahudilik

İbrânî Tanrısının tarihsel fenomenolojik gelişimi ile Yahudi halkının kutsal kurtuluş tarihi arasında benzerlik mevcuttur. Yahudiliğe göre ilk monoteist, Hz. İbrahim (*Abram /Abraham*) olup hem etnik hem de dinî açıdan “İsrailoğullarının milletinin babası” kabul edilmektedir.¹ Yine Yahudilik, kendi iddiasına göre antik pagan dünyadaki ilk monoteist dindir. Yahudi geleneğine göre kadim dünyada “monoteizme yönelen” ilk Yahudi, Tanrı tarafından seçilen İbrahim’dir.² O, bu uğurda sadece Keldânî diyarındaki kendi ailesini, milletini ve onların göksel kültlerini karşısına almakla kalmamış, aynı zamanda öz diyarını terk ederek önce Harran’a daha sonra bugünkü Filistin’e gelmiş ve Tanrı’nın, inayetiyle yeni bir ulusun “babası” olmuştur.³

Antik pagan dünyanın ortasında filizlenen monoteist fikir, sadece sosyo-politik bir varlık olmayan aynı zamanda teolojik ve kültürel bir kimliğinde adı olan İsrailoğullarının kendi tarihiyle beraber bir kavmin fenomenolojik kurtuluş tarihine dönüşmüştür. İbrahim’den İshak yoluyla Yakup ve nesline (İsrailoğullarına) bir “vaat” olarak geçen monoteizm, Musa ile bir Yasa /*Torah* haline gelmiş, vaadin ilk somut ifası olarak Yuşa ile İsrailoğullarını “vaat edilmiş topraklara ve krallığa” götürmüştü. Aynı ilâhî düşünce, İsrailoğulları ile beraber yürüyen bir kader şeklinde yoluna devam edip Kral Yoşia zamanında kutsal kitap tedvini ile dönemin peygamberlerince ulu-

¹ Bk. Tekvin, 17/4.

² İşaya, 41/8.

³ Wilfred Lawrence Knox, “Abraham and the Quest for God”, *The Harvard Theological Review* 28/1 (January 1935), 55- 56.

sal sınırlarını aşmış ve evrenselleşmiş bir Yahudi Tanrısı haline gelmiştir. Yahudilik, peygamber Nehemya zamanında, sonunda başrahip Ezra (ruhban) rehberliğinde, “Yahudi” olarak korunup geliştirilen ve eski şaşaalı günlerin özlemi ile mesiyamik teo-politik kültüre çevrilen bir gelenek haline gelmiştir.⁴

Uzun soluklu monoteizm serüveninde İsrailoğulları, her türlü askeri, teolojik, bilişsel, kültürel ve senkretik meydan okumalara ve değişik süreçlerde karşı karşıya kaldığı kavim içi güç mücadelelerine veya peygamber-ruhban dikotomik otorite kargaşalarına rağmen, kendilerini “sıradan bir kavim” olmaktan çıkararak “seçilmiş halk”, “vaat edilmiş kutsal toprak”, “tapınak” ve “Mesihçi beklentiler” gibi benzersizliklerle örülü psiko-sosyal ve teo-politik aygıtlara sahip olmuştur. Bu güçlü aygıtlarla İsrailoğulları, eşsiz bir Tanrı'ya yakınlaştıran “kült” halindeki karmaşık ritüellere dayanan dinamik ilişkilerini güçlü tutmayı başarmış ve çoğu zaman monoteist bir millet olmayı sürdürebilmiştir.

Yahudilerin monoteizme sıkı sıkıya sarılmalarında içlerinde yaşadıkları ve/veya etraflarında yaşayan diğer kavimlerin (Kenanlılar, Asurlular gibi) baskın politeist inançları da etkilemiş olabilir. Bilhassa Babil Sürgünü sonrasında peygamberler, her türlü muhtemel politeist tehdide (senkretizm, kültürel entegrasyon vb.) karşı İsrailoğullarını daha sert tedbirlerle korumak istemişlerdir. Bu yöndeki tedbirler bağlamında pek çok peygamber, bir kavim anlamında İsrailoğulları ile Yüce Tanrı arasında yapılan Musa Ahdini ezeli bir akit olarak görüp yenileyerek hemen her devirde dinamik monoteizmi sıkı bir şekilde koruma altına almaya çalışmıştır. Onlar arasında sadece Amos ve İşaya peygamberler, bu ahdî yenilememiş; onlar da halkına politeizmi reddetmeyen tek bir ilaha tapınma (monolatri) inancını salık vermişlerdir. Bu sayede onlar, kavimlerinin baskın bir milliyetçi zihniyet kazanmasına gayret göstermişlerdir.⁵

Peygamberler vasıtasıyla iletilen ve kavim tarafından korunup geliştirilen İsrail Tanrısı, Tanah'ta dolayısıyla Yahudilik'te merkezi karakterde bir ilah olup tüm olayların asıl kahramanıdır. Bu külliyat içinde Tanrı'dan sadece *Ester Kitabı* ile *Şarkılar Şarkısı* adlı metinlerde “isim” bahsedilmez. Bunun dışındaki 22 kitapta açık ve kesin bir monoteizm hâkimdir. Bu kitaplarda açık olarak Tanrı; tek, yaratıcı, rızıklandırıcı ve yasa koyucu olarak betimlenmektedir. Dahası bu kitaplarda Adil Tanrı, halk olarak İsrailoğulları ile özel bir ilişkiye sahiptir; dolayısıyla onların yakarışlarını göz ardı etmemektedir. Bu özelliklerine rağmen şu hususun

⁴ Max I. Dimont, *Indestructible Jews- Is There a Manifest Destiny in Jewish History* (New York: The New York American Library, 1971), 1-2.

⁵ S. David Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York- London: Macmillan Publication, 2005), 5/3540.

altının çizilmesi gerekir: Yahudi Kutsal Kitap külliyyatı (*Tanah*) anlatılardaki çelişkiler sebebiyle Yahudi inanç sisteminde -bilhassa Tanrı hakkındaki yaklaşımlarda- büyük anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Bu yüzden Tanah sistematik ve bütüncül bir teoloji kitabı olmaktan uzaktır.⁶

Antik politeist sistemlerin işleyişinden *sui generis* olarak farklı bir mecrada Yahudi monoteizmi özgün gelişimini Rabbinik Yahudiliğe borçludur. Tarz olarak Hz. Musa'dan itibaren başlayan Ortodoks sürece gönderme yapmasına rağmen Babil Sürgünü sonrasında Rabbinik veya Talmud Yahudiliği denen bu yapı, Tanrı, Musa Yasası (Torah) ve İsrailoğulları üçlemesiyle şekillenmiştir. Buna göre Tanrı, fazilet vb. değer ve ilkeleri kuşatan etiğe karşılık gelirken; Yasa, tüm emir yasaklarıyla “ethosa”; İsrailoğulları ise “seçilmiş halk”, “Tanrı halkı” ve “Mesih” üçlemesi kavramlarla “etnosa (Yahudi olmaya)” denk gelmektedir.⁷

Uzun kutsal tarihe sahip Yahudilikte Tanrı'nın kavramlaşma süreci, tarihsel fenomenolojik ve hermenötik açıdan farklılaşan boyutlara sahip çoklu yapıdadır. Bu süreç, gelişimi yazılı kutsal metinlerin oluşumundan itibaren başlayan dört farklı devreyi kapsamaktadır: (1). “Rabbinik/Talmudik külliyyat dönemi”; (2). “Felsefî/teolojik dönem”; (3). “Kabalist veya mistik dönem”; (4). “Modern-postmodern dönem”.⁸

1. Yahveh veya “Ben, Ben Olan'ım”: Yahudi Tanrısının Senkretik, Rabbinik ve Sosyo-Antropolojik İsimleri (*Ha Şemaim Alohim*)

Başlangıçta İbrahim, İshak ve Yakup gibi “atalar”ın (*avim*) oluşturduğu bir “Aile Tanrısı” olan, İsrailoğullarının inandığı Yüce Varlık, kutsal metinlerin ve onların zamanlarının ruhuna uygun olarak daha karmaşık ve kozmopolit mahiyet kazanmaya başlamıştır. Dinler Tarihi göstermektedir ki kadim dünyada İsrailoğulları dâhil pek çok kültür, Yüce Varlığın “semavî, kutsal ve yüce” yönlerine işaret etmektedir.⁹ İbrânî Kutsal Kitabında milli Tanrının tek olduğu ondan başka bir ilahın olmadığı sürekli vurgulanmaktadır.¹⁰ Politeizm, daima küfür olarak mutlak şekilde reddedilirken¹¹ aynı zamanda herhangi bir panteon inancı ve buna bağlı bir düalizm veya politeizm dışlanmakta¹² antik dünya paga-

⁶ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3543.

⁷ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism- Structure and System* (Minneapolis Fortress Press, 1995), 31- 82.

⁸ Louis Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York- London: Macmillan Publication, 2005), 5/3547.

⁹ Raffaele Pettazzoni, *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, trans. Herbert J. Rose (London: Meuten and Co., 1956), 433.

¹⁰ Tesniye, 6/4; İşaya, 45/21, 46/9.

¹¹ Çıkış, 20/3-5.

¹² İşaya, 45/2.

nizminde önemli yer tutan ilahlar arasındaki her türlü teolojik senkretizme şiddetle karşı çıkmaktadır.¹³

Özgün İsrailoğulları monoteizminin mahiyeti konusunda Yahudilik çok açıktır; Yahudi kutsal kitap külliyatında 6823 kez geçen ve iman etmeye layık ve ibadeti gerektiren “Tanrı” kavramı için kullanılan en önemli kelime, tümü sessiz “dört harf” (*tetragrammaton*) ile ifadesini bulan ve tarihsel olarak bizzat Musa tarafından Sina’daki, Moab Dağında taş levhalar üzerine kazınmış *YHVH*’dir (*Yahveh*). Dolayısıyla *Yahveh* kelimesi, İbrânîce *Ehyeh Asher Ehyeh [Ben, Ben Olanım]*¹⁴ sözündeki sessiz harflerin yan yana gelmesinden yani “Yod” “He” “Vav” ve “He” harflerinin hareketlenmiş formundan oluşmaktadır. Ancak kutsal metinlerin İbrânî alfabesiyle hareke konmuş metinlerinde çoğu kez bu kelimenin fiilen telaffuzu yapılmayıp bunun yerine daha çok “*Adonai (Rab)*” kelimesi kullanılmıştır. *YHVH* genel olarak Batı dillerinde *Yahveh* veya *Yahweh* şeklinde kullanılmaktadır. Daha kısa hali olan *YH* ise İbrânî kutsal kitap külliyatında 24 kez geçmektedir.

Sessiz harflerle *Yhvh* ismi, Yahudi ibadet geleneğinde gizemli ve mistik bir boyutta Tanrı’nın her durumda İsrailoğullarını koruyup kollayan kudretiyle ve onları her türlü olumsuzluklardan kurtarıcı kimliğiyle hatta onlar acı ve ıstırap içinde iken bile kuşatıcı merhametiyle yakından ilişkilendirilmiştir. Bilhassa Yahudi tarihinde Kabalist gelenekte bütün sessiz harfleriyle *Yhvh*, tamamen tenzihi bir anlamda aşırı mistik kutsallıkla veya metafizik bir gizemlilikle özdeşleştirilmiş dahası onun sihirli bir güce sahip olduğuna inanılmıştır. Talmud’ta bu ismin gelişi güzel telaffuzu yasaklanmış hatta yasağı çiğneyenlerin âhiret hayatında kaybedeceği tehdidi kayda geçirilmiştir.¹⁵ Bunun altındaki temel kognitif nedenlerden birinin, sürekli tekrarlanarak bu isme yüklenen kutsiyetinin sıradanlaşacağı kaygısı olduğu açıktır. Nitekim; Yahudi geleneğinde Musa Yasası’nın tüm emir ve yasalarının hatta evrenin Tanrı’nın sıfatlarından teşekkül ettiği, sıfat ve isimlerin de özü itibariyle *Yhvh*’den kaynaklandığı görüşü hâkim olmuştur¹⁶.

Bu doğrultuda tarihsel gelişimi açısından gittikçe gelişmiş formuyla Mısır’da ve oradan çıkışlarında Hz. Musa tarafından şekillendirilen ve İsrailoğulları kavminin diğer peygamberleri tarafından sürekli zinde tutulan bir monoteist sistem olarak Yahvizm, İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pet-

¹³ Hezekiyel, 28/2-3; Sayılar, 25/2-3; Hakimler, 18; Israel Abrahams, “God”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York – London: Thomson Pub., 2007), 7/652-653.

¹⁴ Çıkış, 3/14.

¹⁵ Sanhedrin, 10/1, 7/5.

¹⁶ Salime Leyla Gürkan, “Yehova”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/390.

tazzoni'nin (ö. 1959) teorisine göre Babil Sürgünü ve sonrasında bilhassa İran Ahura Mazda inancıyla etkileşiminin sonucu bir gök-tanrı halini almayı beklememiş tam aksine bu dönemden önce de İsrailoğulları halkı, peygamberlerinin eliyle devrimci karakterdeki Yüce Varlık olarak Yahveh'in "Göklerin İlahı ve Yerin İlahı" şeklindeki özelliğini daha kuvvetlice vurgulamıştır (mesela Tekvin, 24/3). Son tahlilde Pettazzoni, Yahveh'in, en merkezi sıfatı olarak, meteorik güçlere sahip göksel bir varlık formuyla her şeyi sonsuz derecede bilmesinin, bilgiyi kendinde gizleyen veya aşırı kutseyan Mısır veya Babil kaynaklı etkileşimlerin eseri olamayacağı; aksine bu sıfatın Mezmurlar'dan ve diğer hikmet kitaplarından da önce var olması gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁷

Pettazzoni, tarihsel fenomenolojik açıdan politeist sistemlerin öncesindeki kültürlerdeki Yüce Varlık ile İsrailoğullarının Tanrısı Yahveh arasındaki tarihsel mukayeseyi şöyle koymaktadır; a. Erken kültürlerdeki Göksel Yüce Varlık, daha çok bireysel moral karakterde iken Yahveh ise sosyo-ahlâkî kanunlar bahşedici özelliktedir. b. Yine sezgisel ve bilişsel özellikleri daha fazla olan Yahveh'den farklı olarak erken kültürlerdeki Yüce Varlık, diğer ilâhî figürlerden kendini azat ederek sadece spekülâtif olarak anlaşılabilir.¹⁸ c. Erken kültürlerdeki Yüce Varlık fikri, bilhassa sözde ilkel kabilelerde karşılaşılan, nispeten mekân ve zaman açısından dünyadan ayrı ve uzaktaki bir Tanrı olup nihai amaç, içkin ve hareketsiz (statik) bir varlık ve her şeyden öte dinamik bir var oluşu temsil ediyordu. Buna karşın İsrailoğullarının Tanrısı Yahveh ise sadece bir güç değil, bir irade olarak da âlemin yaratıcısı, canlı bir figür olarak faal bir ilah, yaşayan, her zaman insan için var olan, insana hâkimiyet kuran, şeytanî yönleri olmayan özellik olarak kıskanç karaktere sahip ve kötü ruhlara benzemese de kötülüğe ve adaletsizliğe hasım bir ilahdır. d. Yahudilik'te belli bir dönemde Tanrı Yahveh'in değerinin düşürülüp antropomorfik hale dönüştürülmesi veya başka kavimlerin ilahlarıyla (mesela Baal ile) senkretik özdeşleştirilmesi gibi erken kültürlerdeki (Darumulun, Puluga, Pachacamac ve Ahone yerli kültürlerinde) kendi Yüce Varlık anlayışlarını en saf halinden uzaklaştırarak onu tuhaf form veya imgelere sokmuşlardır. e. Talmud'un teşekkülü öncesi İsrailoğullarında Tanrı fikrinde sistematik olmayan bir dejenerasyon süreci mevcuttu. Söz gelişi ilk dönemdeki İbrânî peygamberlerin Tanrı'yı sonsuzlukla özdeşirmelerine karşın ileriki dönemlerde - İşıya peygamber dönemi gibi- Zion adıyla başkent olarak Tanrı için kutsal bir mekân atfetmeleri veya O'na mahalli bir krallık bahşetmeleri gibi yerli kültürlerde de

¹⁷ Raffaele Pettazzoni, *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, 433- 434.

¹⁸ Raffaele Pettazzoni, *Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella sStoria delle Religioni: L'essere Celeste nelle Credenze dei Popoli Piritivivi* (Roma: Ataneaum, 1922), 1/18.

(sözgeleşi Afrika'da) Yüce Tanrı, evrensel ilah olmaktan çıkarılıp daha fazla mahallileştirilme mesela bir tepeye nispet edilme gibi niteliklere sahiptir. f. Son tahlilde Dinler Tarihi göstermiştir ki İsrailoğullarının peygamberlerinin maddî etkileri öne çıkan tamir ve reformları olmasaydı Yahveh inancı da tıpkı yerlilerin Yüce Tanrı anlayışları gibi “dejenerasyon sürecinde” devamlı kalabilecekti. Hatta Babil Sürgünü sonrası dönemde Yahudi peygamberin ruhbanlara karşı vermiş olduğu devrimci gayretleri sayesinde, İsrailoğullarının sosyal hayatta beşer sorumluluklarını metafizik âleme dair ölümsüzlük ve ruh gibi kavramlarla “onarmasıyla” İsrailoğulları halkının Yahveh hakkında daha samimi ve daha etkin ahlâkî eğitimleri devam edebilmiş neticede her türlü teolojik veya etno-kültürel tahrif ve tahribatın önüne geçilmişti. g. Ancak başlangıçta İsrailoğullarının Yahveh anlayışı, monolatrik bir bakışla *Kemos* gibi komşu ilahlarını kendi sisteminde dışlamıyor hatta ona bir tür *dea paderos* muamelesi yaparken daha gelişmiş safhalarında ise komşu Moab ülkesinde veya Edom kültüründe senkretik bir tarzda bile olsa tapınılmasına izin verebiliyordu.¹⁹

1.1. Yahudi Geleneğinde Yahveh'e Nispet Edilen Diğer Semitik, Poli-Eklektik ve Felsefî İsimlendirmeler

En erken dönemden itibaren “boş yere ağza alınması On Emir ile ya-Saklanan”²⁰ Tanrı'nın çok kutsal ismi *Yhvh*, Yahudiler tarafından tarihsel süreç içinde asla telaffuz edilmeyip onun yerine sıfat veya alternatif olabilecek benzer isimler öne çıkarılmıştı.²¹

Bu doğrultuda *Yahveh* kelimesi yerine lengüistik açıdan en genel semitik isimlerden biri kabul edilen ve “Tanrı” anlamına gelen *Elohim* terimi kullanıldı. Yahudi literatüründe yaygın bir kullanım olarak *Elohim*, Tanah'ta yaklaşık 2600 civarında geçmektedir. Etimolojik olarak civar politeist Sami halklarının kullanımına uygun olarak kelime, çoğul bir yapıda (*ilahlar*) ve bir tezat olarak politeizmi çağrıştırmış olsa da genel olarak tekliği anlatmak üzere kutsal metinlerde “tekil fiille” kullanılmaktadır.²² Bilhassa Tanah'ın ilk beş kitapçığının Elohist kaynağı bilinmeyen müellifi ve bilhassa onunla bağlantısı kesin olan Mezmurların düzenleyicileri *Yahveh* yerine *Elohim* terimini tercih ettiler. Tesniye, 32/15 ve 17'de geçen İsrailoğulları kavminin Tanrısı anlamındaki *Eloah* ise etimolojik açıdan “*Elohim*” kelimesinin daha kısa hali olup gramer olarak tekildir.²³

¹⁹ Mustafa Alıcı, *Evrimsel Politeizm- Devrimci Monoteizm* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 232, 356-382.

²⁰ Çıkış, 20/7.

²¹ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3547.

²² Tekvin, 20/13.

²³ Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3538.

Yahudi Tanrısı Yahveh'i işaret eden bir diğer etnik isimlendirme “*El*” olup genel olarak Elohim'i karşılayan bir başka işlevsel isimdir. Semitik dillerde [söz gelişi; Akkadça *Īlu(m)*, Kenan dilinde *el* veya *il-* bilhassa kişi isimlerine eklenmiş olarak] genel anlamda “Tanrı” anlamına gelen *El*, İbrânî Kutsal Kitap'ında yaklaşık 230 kez tekil halde geçmekte olup çoğulu *Elim*'dir. *El*, tıpkı *Elohim* gibi çok yaygın kullanıma sahip bir başka alternatif isimdir.²⁴ *El*, aynı zamanda İbrânîce artikel olarak *ha-El* ile Yahudilerin Tanrısını ifade ederken²⁵ aynı zamanda *el-zar* formunda “yabancı ilahı”²⁶ veya *el-ah-er* formuyla uzaktaki “başka ilahı”²⁷ anlamlandırmaktadır.²⁸

İbrânî Kutsal Kitap külliyatında İsrailoğulları kavminin Tanrısı Yahveh'i anlatan ama poli-eklektik açıdan diğer komşu pagan kavimlerle eş-kültürel veya teo-senkretik etkileşimlerin neticesinde kullanılan başka isimler de mevcuttur. İsrailoğullarının, en kadim safhalardan itibaren ahlakî, ezeli ve ebedi varlığı anlatan “kırılgan bir etno-monoteizme” sahipken zaman içinde yabancı (Kalde, Akad, Mısır veya Asur gibi) tesirlerle Tanrı fikrini, daha karmaşık buna karşın daha evrensel ve antropomorfik bir forma sokmaya başlamıştı. Bu dönemlerde İsrailoğulları peygamberlerinin, dışarıdan gelen tahrifata karşı zaman zaman direnç gösteren çabaları neticesinde Tanrı fikrindeki asli ve etnik unsur olan atalara ait olan, ahlakî yönleri öne çıkaran ve kutsallığın bozulmadığı ama yine de “senkretik bir uzlaşından yana” oldukları görülmektedir.²⁹ Bu teolojik enkültürasyon süreçleri neticesinde ortaya çıkan durumlarda Yahveh'in aldığı farklı isimler arasında “Rab” anlamında muhtemel Amori kökenli olmak üzere *El Şaddai*³⁰ veya *Şeddai* formuyla³¹ ve daha çok Semitik Kenan kültüründen etkileşimle “En Yüce Tanrı” anlamında *El-elyon*³², “Beni Gören Tanrı” anlamında *El Ro*'i³³ ve “Ahit Tanrısı” veya pagan Şekem halkının kullandığı anlamda *Ahit Yapıcı Tanrı*'yı ifade eden *el Berit*³⁴ sayılabilir.³⁵

²⁴ Sayılar, 12/13, 23/8, 23/19; İşaya, 8/8, 8/10.

²⁵ Tekvin 46, 3; Mezmurlar, 85/9.

²⁶ Mezmurlar, 44/2, 81/10.

²⁷ Çıkış, 34/14.

²⁸ Louis Isaac Rabinowitz, “Names of God”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York - London: Thomson Pub., 2007), 8/672- 674.

²⁹ Alıcı, *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, 237.

³⁰ Tekvin 17/1, 28/3; Çıkış, 6/3.

³¹ Sayılar, 24/4; Hezekyel, 1/24.

³² Tekvin, 14/18; Mezmurlar, 9/3; 78/35.

³³ Tekvin, 16/13.

³⁴ Hakimler, 9/46.

³⁵ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3538; Rabinowitz, “Names of God”, 672- 674.

Kutsal Kitap sonrası (post-biblical) dönemde bilhassa Talmudik/Rabbinik geleneğin bunlara ilave olarak içerden peygamberliklerle uzlaşmaya dayalı olarak Yahveh'e verdiği pek çok etno-kültürel sıfat/isim yaratımı mevcuttur. Rabbiler, Tanrı hakkında aşkınlık veya içkinlik gibi soyut modern terminolojiden uzak olduklarından oluşturdukları bu türden isimlendirmeleri kendi düşünce dünyalarından yola çıkarak devrin peygamberlik anlayışlarıyla uyumlu olarak şekillendirdiler. Bu tür Rabbinik sıfatlar, istisnasız Yahveh'in İsrailoğullarının zamana bağlı Yasa'yı yeniden yorumlayıcı, yeni belirlenen teolojik kültürleri güçlendirici, ruhban teo-politik otoritesini anlayıcı veya halkın sosyo-metafizik sorunlarını çözücü olan daha çok pragmatik karakterdeki O'nun halk içindeki bir eylemine veya bunun bir özeti hükmündeki bir sıfatına atıfta bulunmaktadır. Bu türden isimlendirmeler arasında "Yüce", "Azametli", "Saygın", "Büyük" gibi izzeti bildiren tekil sıfatların yanında en yaygın sıfat, Aramice varyantı da bilinen ve Mişna Talmud'ta "Kralların En Yüce Kralı" veya "Kutsal, Mübarek" şeklindeki *Ha-Kadosh barukh Hu*'dur.³⁶ Bunlara ilave olarak Talmud Yahudiliğinde revaçta olan bir başka isim "*Ribbono şel-Olam*" (Evrenin Hükümdarı/Rabbi) olup yağmur duasına çıkmak gibi özel yakarma anlarında başlangıç hitabı için kullanılırdı.³⁷ Ancak yine de Rabbilerin en ilgi çekici isimlendirmesi *Ha-Makom (Makam)* olup Tanrı ile uzamı özdeş kılacak şekilde "O'nun her yerde hazır ve nazır oluşunu" ima etmekteydi.³⁸ Midraş, bu kelimenin neden Yüce Varlığa verildiğini açıklarken Tanrı'nın kendi âleminin aynı zamanda makamı olduğunu, ama bu âlemin asla O'nun makamı olmadığını belirtmektedir.³⁹ Bu yakınlığı daha da güçlendiren ise O'nun İsrailoğullarının arasında oluşuna vurgu yapan *Şakinah* olup Yahveh'in Ahit Sandığı içinde yerleşik oluşuyla ve "O'nun kavmin sakinlerinden biri olarak algılanmasıyla" ilintiliydi.⁴⁰ Bu isimlendirmelerin tam ters istikametinde olarak *Ha-Şamayim* ise O'nun yerden ve yere ait her şeyden uzak "ulaşılabilir yüceliğine veya her türlü fiziksellikten uzaklığına" işaret etmekteydi.⁴¹ Bu fenomenolojik isimlendirmelerin dışında kültik adlandırmaları da mevcuttu; söz gelişi Rabbilerin bilhassa her yemekten sonra okunan lütuf duasında geçen ve muhtemelen Aramice "Rahmana"ya karşılık gelen *Ha-Rahaman* (Sonsuz Merhametli), İsa Mesih'in de duada kullandığı⁴² ve Hıristiyan geleneğinde Latince *Pater Nostra* (Babamız) diye bilinen pasajda da geçen *Avinu şe-ba-Şamayim* (Göklerdeki Babamız) dua hitabı

³⁶ Ned. 3/11; Sot 5/5; Avot 3/2, 5/4; uzun formu için Sanhedrin, 4/5; Avot, 3/1.

³⁷ Ta'an, 3/8.

³⁸ Av. Zar, 40b; Ber. 16b.

³⁹ Tekvin. Rabba, 68/49.

⁴⁰ Sanhedrin, 6/5

⁴¹ Ber. 31a; 33b.

⁴² Matta, 6/9-13.

sayılabilir. Son olarak ritüeli anlamlandıran Talmud pasajlarında geçtiği üzere *Şalom* (Selam) ve *Ani* (Ben) de isimlendirmeler arasında bulunmaktadır.⁴³

Bu zengin yönde ilerlemeye devam eden ve özellikle ritüelleri mistik boyuta taşımada kararlı olan Kabala, Tanrı'ya verilen isimlerin işarı veya sıhrî anlamlara yoğunlaşmaktaydı. Söz gelişi Endülüs doğumlu Kabalist filozof Musa b. Nahman (ö. 1270) veya Latince bilinen adıyla Nahmanides, büyüye dayalı tefsir geleneğine uyarak ilâhî isimlerin silsile halinde okunması uygulamasını başlatmıştı. Bilhassa onu takip eden rabbiler, vecd halindeki kabalacı tecrübelerle “imkânsız derecede tanımlanamaz ve gizemli” buldukları *Yahveh* ismi dâhil Tanrı'ya ait güzel isimleri silsile halinde okumakta, rakamsal değerlerinin anlamlarını ortaya çıkarmakta ve böylece mistik tefekkür ve eylem tekniklerine dalmakta idiler.⁴⁴

Ortaçağ'da Yahudi düşünürlerin bilhassa beraber yaşadıkları Müslüman âlimlerin Tevhid anlayışından büyük ölçüde olumlu yönde etkilenerek Tanrı'nın mutlak birliğini öne çıkardıklarını buna karşın ilâhî özdeki herhangi bir çoğulculuğu ortadan kaldırmak için kutsal metin imalarını bile ortadan kaldırdıklarını gözlemlemekteyiz. Bu filozoflar, ya birden fazla anlama gelen ilâhî isimleri ya da sayısız isimlendirmeleri, en uygun ve en özel Tanrı'nın adı olan Yahveh'e indirgemektedirler. Söz gelişi Ortaçağ İslâm dünyasında yetişmiş en önemli Yahudi filozoflarından Mısır doğumlu Saadiah Gaon (ö. 942), ilâhî isimler içinde en yaygın ikisinin (yani *Yahveh* ve '*Elohim*'in) tekil anlamda “Tanrı” demek olduğunu iddia etti. Hâlbuki bu görüş, yaygın Rabbinik geleneğin öğretilerine muhalif bir görüştü; zira gelenekte birinci isim İlahi Varlığın İsrailoğullarına özel, sıcak yakınlığını ve onlara merhametini anlatan tüm sıfatlarına karşılık (İslâm geleneğindeki cemal sıfatlar gibi) gelirken diğeri ise daha evrensel ve daha radikal adalet ve izzetli sıfatlarının genel bir isim olarak (İslâm geleneğinde celal sıfatlar gibi) kullanılmaktaydı.

Ayrıca Endülüslü filozoflar Yudah Halevi (ö. 1141) ve Musa b. Meymun [Maymonides] (ö. 1204) gibi filozoflar, yine Müslüman ilâhîyatının etkisinde kalarak, Yahveh isminin zatına ait tek gerçek isim diğerlerinin ise “birer sıfat” veya “hitap ismi” olabileceğini öne sürdüler. Bilhassa Maymonides, *Yahveh* hariç tüm ilâhî isimlerin kutsal metinlerdeki ilâhî eylemlerde zımnen bulunabileceğini iddia etti. Sonuçta Tanrı hakkında Arapça telif eserler kaleme alan bu Yahudi filozofların Tanrı'yı isimlendirmelerinde daha hermenötik Tanrı isimleri tedvin eden Rabbinik gelenekten farklı

⁴³ Louis Isaac Rabinowitz, “Rabbinic Names of God”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York - London: Thomson Pub., 2007), 7/677.

⁴⁴ Moshe Idel, “In the Kabbala (Names of God)”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York - London: Thomson Pub., 2007), 7/677- 678.

olarak zamanın ruhuna uygun bir yaklaşımla “İlk Sebep”, “İlk Muharrik”, “İlk Varlık” ve “Vacib’ül- Vucûd” gibi Yunan düşüncesinin Müslüman yorumu tesirinde felsefî teknik kavramlar geliştirmelerine karşın bunların hiç biri, Yahudi toplumu tarafından “mukaddes ilâhî isimler” olarak benimsenmedi.⁴⁵

Aydınlanma sonrası Batı’da Moses Mendelssohn’dan (ö. 1789) beri Martin Buber (ö. 1965) gibi Yahudi düşüncesinin etkili filozofları, Tanrı’nın isimleri konusunda modernizmin etkisiyle farklı görüşler sergilediler. Genel olarak modern filozoflar, Tanrı’ya nispet edilen isimleri Kant’çı yaklaşımla metafizik açıdan değerli görürken söz gelişi Mendelssohn, *Yahveh* ismine “Ezeli ve Ebedi Olan” gibi yeni anlam kazandırdı. Aynı dönemde Solomon Formstecher (ö. 1889), Yahveh isminden “Âlem Ruhı” diye bahsederken filozof Nachman Krochmal (ö. 1840) ise aynı kelimeyi “Mutlak Ruh” diye zamanının anlam haritasıyla modern jargona çevirdi. Onlara ilave olarak modern dönemin etkili filozoflarından Hermann Cohen’in (ö. 1918) tercih ettiği yöntem ise genel olarak tüm ilâhî isimlerin Tanrı’nın birliği ve eşsizliğine işaret etmesine yönelikti. Cohen için *Yahveh*, O’nun Ezeli ve Ebedi olmasını ve değişmez ilâhî doğasını anlatırken *Şakinah* ise Tanrı’nın İsrailoğulları içindeki (bilhassa Ahit Sandığındaki) “Ebedi Yerleşikliği” anlamındaydı. Son olarak Franz Rozenzweig (ö. 1929) ve Martin Buber, diğer filozofların aksine, ilâhî isimleri öncelikli olarak dindarın özneliğiyle ve bilişsel açıdan kişiselci olarak anladı. Onlar Yahveh ismini ikinci tekil şahıs olarak “Sen” veya üçüncü tekil şahıs olarak “O” diye zamirlerle ifade ettiler. Sonuçta bu iki filozof, ilâhî isimleri yorumlarken Yahudilik için temel olan zatî-dinî bir gerçekliği kavramada felsefî yorumların başarısız kaldığını düşünürken onlardan daha radikal bir yönde hareket eden Mordecai Kaplan (ö. 1983) ise *Yahveh*’i kavram olarak “tüm geçerli Yahudi halkına ait idealleri ifa edecek şekilde kurtuluşu gerçekleştirebilen Kudret” anlamında kullandı.⁴⁶

1.1. Hermenötik Fenomenoloji Açısından Yahveh’in Karakteristik Özellikleri

Yahudi kutsal kitap külliyatında İsrailoğullarının Tanrısı *Yahveh*’nin *sıfatları veya temel karakteristik özellikleri de mevcuttur:*

Tanrı, Tek, Eşsiz olup kıyaslanabilecek dengi yoktur. Yahudi kutsal kitabı, Tanrı’nın birliğini ve eşsizliğini On Emir’in ilki saymaktadır.⁴⁷ Onun eşsizliği monarşi krallık gibidir. İsrailoğullarının temel duası Şema, Yahveh’in tekliliğine vurgu yaparak tüm İsrailoğullarının bilincine adeta

⁴⁵ Marvin Fox, “(Names of God) In Medieval Jewish Philosophy”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York -London: Thomson Pub., 2007), 7/678.

⁴⁶ Fox, “(Names of God) In Medieval Jewish Philosophy”, 678.

⁴⁷ Çıkış, 20/2-17; Tesniye, 5/6-21.

kazımaktadır; “*Dinle Ey İsrail Rabbimiz Tanrı tek bir İlah'tır.*”⁴⁸ O'nun eşsizliği aynı zamanda sıfatlarıyla ilgilidir. Politeist antik dünyanın zihinsel olumlayıcı dünyasında komşu kavimlerin faydasız ve sahte ilahlarının varlığını zimnen kabul eden bir mukayeseyle benzersiz olsa da⁴⁹ hiçbir varlık ile kıyaslanamaz sıfatlara sahiptir.⁵⁰ Tanrı, saf ve salt “bir ruh” da değildir; O, belki “bir enerji” imasıyla hissedilebilir.⁵¹ Ancak hiçbir beşer gözü, O'nu göremez. Görülemez Tanrı fikri felsefi bir soyutlama da değildir. O, bir teofani olarak kendi varlığını bir şimşek, deprem veya yıldırım şeklinde tecelli ettirebilir.⁵² O'nun çoğu sıfatı, dengi olmayan teklisini anlamlandırmakta, gerektirmekte veya güçlendirmektedir. Söz gelişi Tanrı'nın Sonsuz Kadir oluşu,⁵³ Sonsuz Yüceliği, sonsuz bilgi ve hikmeti⁵⁴, geleceği vizyona çevirebilmesi veya vahyetmesi⁵⁵ O'nun birliğini teyit etmektedir.

b) *Tanrı fiziksel açıdan her türlü oyma, yontma tasvir veya heykeli olmayan bir varlıktır.* Bazı sözlü tanrı imgelerinin varlığına rağmen Tanah, tüm fiziki simge veya imgelerden arınmış bir Tanrı algısı sunmaktadır.⁵⁶ Ancak bu tasavvur yasağının tam olarak uygulanmadığı zamanlarda olmuştur.⁵⁷ Bazen Tanrı, politeist Kenan ilahlarındaki gibi “bir boğa” olarak betimlenmektedir⁵⁸ Ancak yine de kavim içinde Tanrı'yı görmek isteyen ve onu temsilen bir buzağı yapan “İsrailoğullarının adamları”, Musa ve ona inananlar tarafından öldürülmüştü.⁵⁹ Buna rağmen ima bile olsa Tanrı'nın İsrailoğullarına görülebileceğine dair pasajlar da mevcuttur.⁶⁰

c) *Tanrı, kısmen veya parçalı olarak antropomorfik (insana benzer) şekilde izah edilebilir.* Yahudi Tanrısı, insanı kendi suretinde yaratmış olduğundan insana benzer bir imgelem içindedir.⁶¹ O, affedicî⁶² ve öfkesi büyük olandır.⁶³ Tanrı'nın İsrailoğullarına olan sevgisi, kocanın karısına

⁴⁸ Tesniye, 6/4.

⁴⁹ Çıkış, 15/11.

⁵⁰ İşaya, 40/18; Sayılar, 25/2-3.

⁵¹ İşaya, 40/13; Zekarya, 4/6.

⁵² Çıkış, 19/18; 20/15[18]; Habbakuk, 3/ 4-5.

⁵³ Eyüp, 42/2.

⁵⁴ Eyüp, 28/23-24.

⁵⁵ İşaya, 43/ 9.

⁵⁶ Çıkış, 20/4, 34/17; Tesniye, 4/15-17, 5/8.

⁵⁷ Hakimler, 17/35.

⁵⁸ Tekvin, 49/24; İşaya, 1/24; Mezmurlar, 132/2; 132/5.

⁵⁹ Çıkış, 32/21-28.

⁶⁰ Çıkış, 24/10-11; Sayılar, 12/8; İşaya, 6/1.

⁶¹ Tekvin, 1/26.

⁶² Yunus, 4/1; Hoşea, 14/2; Yeremya, 3/12, 35/3.

⁶³ Çıkış, 34/6.

olan sevgisi gibidir.⁶⁴; İsrailoğulları da Tanrı'nın çocuklarıdır.⁶⁵ Tanrı'nın parçalı olarak insan organlarına benzeyen teşbihleri mevcuttur. Söz gelişi; Tanrı'nın parmağı,⁶⁶ sesi,⁶⁷ eli,⁶⁸ ruhu⁶⁹, ağzı⁷⁰ ve yüzü⁷¹ vardır. Yine Tanrı, bazen bir savaşçı olarak⁷² miğferli zırh giyerek⁷³ yay⁷⁴ bile taşımaktadır. Danyal peygambere göre ise Tanrı ak saçlı bir ihtiyardır.⁷⁵

d) *Tanrı Kozmik Hükümdar ve Mutlak Kral'dır*. İsrailoğullarının Tanrısı Yahveh, birkaç yönden maddi ve manevi otoritesi olan bir kral olarak tanımlanır. Birincisi Yahveh, metafizik açıdan “Tüm İlahların Kralı”dır (*ha-Malak Elohim*).⁷⁶ Burada açık ama kapalı öteki ilahların varlığını kabul ediş bile sezilebilir ve gelişmiş bir monoteizmden manevi açıdan tüm ulûhiyeti kucaklayan Tanrı-Kral formundaki monolatriye doğru esnek ve gönüllü bir kayış açıkça görülmektedir. İkincisi Yahveh, daha özel anlamıyla bütün maddeyi onaylayacak darlıkta “İsrail'in Kralı”⁷⁷ ve görülen “tüm âlemlerin Kralı”dır.⁷⁸ İsrailoğullarının hayatındaki dinî otoritenin mutlak sahibi olarak Tanrı hâkimiyetine zaman zaman etkili vurgular yapılmaktadır; Kral Davut, krallığının büyüklüğü karşısında bir anlık gurura kapıldığında Tanrı, kendi mutlak otoritesinin büyüklüğünü ona gösterir.⁷⁹ Elohist metinlere bakıldığında bu isimlendirmelerde Asur Tanrısı *Aşur* gibi yabancı ilahların kendi kavimlerinin asli kralları olarak kabul edilmelerinin etkisi olabilir. Yahveh, İsrailoğullarının kralı olarak mazlumlara adalet ve eşitlik verici, dul ve yetimleri koruyan güçlü bir hükümdardır. Öteki kavimlerin ilahları gibi Yahveh de tüm dünya milletlerini gözetleyip onların, kendi halkı olan İsrailoğullarına zarar vermesini veya düşmanlık beslemesini önceden bertaraf etmektedir.⁸⁰ Bilişsel açıdan Yahudi halkının üstünde O'nun ilâhî krallığı güçlendiren maddî alametleri arasında “görkemli tahtı”⁸¹ öne çıkmaktadır.

⁶⁴ Hoşea, 3/11.

⁶⁵ Eyüp, 1/6, 2/1.

⁶⁶ Çıkış, 31/18.

⁶⁷ Tesniye, 4/33.

⁶⁸ I. Samuel, 5/11.

⁶⁹ II. Tarihler, 15/1; - II Tarihler, 24/40.

⁷⁰ II. Tarihler, 35/22.

⁷¹ Çıkış, 33/20.

⁷² Çıkış, 15/3; Mezmurlar, 24/8.

⁷³ İşaya, 59/17.

⁷⁴ Tekvin, 9/13.

⁷⁵ Danyal, 7/9.

⁷⁶ Mezmurlar, 95/3.

⁷⁷ Hakimler, 8/23; I. Samueller, 8/7; İşaya, 41/21, 45/6.

⁷⁸ Mezmurlar, 47/3, 93/1, 97/1.

⁷⁹ II. Samuel, 24/1-14.

⁸⁰ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3542.

⁸¹ Ezekeil, 28/2.

Metafiziği fiziksele dönüştürüp maddî âlemi alabildiğince “onaylayan” Yahudi dininin temel özellikleri ve yaşadıkları antik çağların genel beşeri zihin yapısı teolojyi antropomorfik izah etmeye götürmekteydi. İsrailoğullarının peygamberleri bu şekilde kendi zamanlarının ruhuna uygun olarak Yahveh’i tanıtmayı sürdürdüler. Öyle ki uzun süre Yahveh, İsrailoğullarının zihnine “dev cüsseli savaşçı bir kral” gibi kazanmıştı. Babil Sürgünü acı ve çileyle yoğrulmuş Yahudi zihnini, daha fazla putperestliklerle temasa zorlamış sonuçta öteki ilahlar ve inançlarla etkileşimlerin neticesinde Yahveh’in İsrailoğulları ile olan karmaşık, sıcak ve yakın ama “soyut” ilişkisi gitmiş, yerine tüm insanların ve ‘Evrenin Sahibi’ olan Yahveh’in teşbihat dolu somut algı formları gelmişti.

Yahudi tanrı düşüncesinde antropomorfizmin izleri, Babil Sürgünü öncesine kadar geri gitmektedir. Talmudik Yahudilik’te teolojinin kaçınılmaz problemlerinden biri olarak mevcut antropomorfizmi ortadan kaldırmanın birkaç yöntemi önerilmektedir; a. Kutsal metinlerde yer alan bu gibi ağır fiziksel ifadeleri, doğrudan Tanrı’nın değil metafizik araçların mesela meleklerin vasıfları saymak. b. Bu gibi pasajları, sembolik olarak görüp felsefi/metaforik anlam ve aygıtlarla yorumlamak. c. Bu pasajların aşırı dünyeviliği çağrıştıran anlamlarının “altını oyarak” veya anlam erozyonuna uğratarak içini boşaltmak. Özellikle bu sonuncusuna en uygun örnek olarak Çıkış, 20/5’te geçen “kıskanç Tanrı” kelimesi, Talmud’ta İsrailoğullarına aşırı sevgisi yüzünden ve halkının putperest olmaması için “kıskançlığa hâkim olan Tanrı” şeklinde duygusallıktan soyutlanarak yorumlanmıştır.⁸²

e) *Tanrı her yerde hazır ve nazırdır*: Yahveh, kendi görülmesi de, şanı (izzet ve görkemi) tecelli edebilir. Tanrı, İsrailoğullarına nimetlerini öyle yansıtır ki onlara “daima aralarında mevcut olduğunu” hissettirir. Sık sık bu ilâhî mevcudiyet, dini ayinlerde dindarların dilinde tekrarlanan ifadelerle açığa çıkar. Hatta Yahveh’nin izzeti⁸³, boş Ahit Sandığı’nda bile tecelli edebilir⁸⁴. Yine Tanrı, tüm zamanların Rabbi olup evren yaratılmadan öncede vardı.⁸⁵

f) *Tanrı aşkındır*: Yahveh, Tanah’ta sık sık *Kadoş* (Kutsal) olarak tavsif edilir. Bu terim, Ugaritik ve Fenike gibi diğer Semitik kavimlerin ilâhîyatlarında da benzer şekilde kullanılmakta ve genel olarak *Kutsal* diye çevrilmektedir. Kutsal vasfıyla Yahveh’in doğası, “Aşkın Varlık” olarak tüm beşeri idraklerin üstünde, kavranamaz olan, “yaratılmışlardan

⁸² Bemidbar Rabbah, 8/2.

⁸³ Levililer, 9/6, 9/23.

⁸⁴ Çıkış, 16/7, 16/10, 29/43, 40/34-35.

⁸⁵ Tekvin, 1/51-55.

tamamen farklı ve başkası”, zaman, mekân ve her türlü fiziksel şekil sınırlarından uzak ve beri olan şekilde her türlü beşeri ve ahlâkî hesap ve ölçütlerden ötededir.⁸⁶

2. Mukaddes Coğrafyada Yerleşik Yahveh: Tanrı-Âlem İlişkisi

Yahudilik, tipolojik olarak diğer dinlere kıyasla görülen âlemi özellikle yaşanan Dünya'yı olumlu anlamda en fazla onaylayan inanç kabul edilmektedir. Tanah'a göre Yahveh, “bu dünyayı şefkat üzerine bina etmiştir.”⁸⁷ İnsanların yaptıkları dâhil, inşa edilen âlemden gafil olmayan Tanrı yeryüzünü hiçbir zaman boş bırakıp ihmal etmez.⁸⁸

Rabbînik Yahudiliğe göre “bu dünya” bütün tabii güzellikleriyle ve fitrata uygun zevkleriyle gerçek mekân olarak Tanrı'nın bizzat insana (Yahudi'ye) ihsanıdır ve insan da bunun karşılığında Tanrı'ya minnettar olup şükretmelidir. Hatta Rabbilere göre bu doğal nimet ve zevkleri reddettiği takdirde insan bilmelidir ki Tanrı onu mutlaka hesaba çekecektir.⁸⁹ M.S. III. asırda Babil'de yaşamış Rabbi Rav, âhirette doğadaki yiyecekler olmayacağı için yeme - içmenin de olmayacağını hatta üreme isteği, ticari faaliyetlere hırs, nefret veya rekabet gibi doğal illetlerin neden olduğu dünyevi duyguların da görülmeceğini, doğru insanların başlarında ışıklar saçan taşlar ile *Şakinah*'ın yanında oturup manevî saadetin tadını çıkaracaklarını iddia etmektedir.⁹⁰

Aslında Rabbînik Yahudilik, Tanrı doğası, O'nun âlem ve insanla ilişkisi ve özel olarak Yahudi insanı ile olan sıcak bağına dair sistematik olmayan bolca sözlü gelenek referansına sahiptir. Çoğu Rabbi, kendi teolojik önermelerinde Yahveh'in eşsiz ve göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu, bütün insanların adalet ve doğruluk peşinde koşmasını emrettiğini bunun sonucunda iradesine uyanları ödüllendirdiğini ve itaatsizlik edenleri ise cezalandırdığını kararlı bir şekilde işlemektedirler.⁹¹

Nispeten daha etnik bir âlem çerçevesi çizen Talmud geleneği ile Ortaçağ Yunan felsefî yorumları arasında uzlaşma peşindeki Maymonides, Tanrı'nın evrenin varlığında bir meleke olmadığını aksine âlemin her parçasından farklı ve ayrı olduğunu açıklamaktadır. Ona göre ilâhî kader, bir yönetim ve iyilik olarak bizzat inşa ettiği dünyaya, biz fanilerin niteliklerini anlayamayacağı bir yetenekle bağlıdır. Ancak ona göre paradoksal bir eylem olarak Tanrı, bir yandan dünyadan ayrı ve bağımsız

⁸⁶ II. Samuel, 6/5-8; İşaya, 1/4, 5/19, 10/20, 12/6.

⁸⁷ Mezmurlar, 89/3.

⁸⁸ Hezekiel, 8/12, 9/9.

⁸⁹ Qui, 4/12, 66d.

⁹⁰ Bereşit. 17a; Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3548.

⁹¹ Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3547.

iken, diğer yandan kendisinin mutlak iyi oluşunu dünyanın her yanına yaydığını bunun da aklen kanıtlanabileceğini izhar etmektedir.⁹²

Maymonides, dünyada ilk başlardan itibaren paganizmin hâkim olmaya başladığını daha sonra monoteizmin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bir Rabbi olarak Maymonides, bu görüşleriyle modern dönemde ilk monoteizm (urmonotheismus) teorisiyle dinin kaynağında erken homojenliği savunan Katolik rahip antropolog Pater Wilhelm Schmidt'in (ö. 1954)⁹³ aksine ilk dönem kültürler arasında Yüce Varlık fikrinden sonra bir kopukluğun meydana geldiğini ve böylece gelişmiş politeizmin, monoteizmden önce geldiğini açıklayan İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazoni (ö. 1959)⁹⁴ ile benzer görüşler sergilemektedir. Bu yönde Maymonides'e göre insanlık üç safhada inancını geliştirmiştir; a. Tanrı tarafından yaratılmasına rağmen doğal süreçlerin neticesi O'ndan kopmasıyla paganizmin ortaya çıkma ve gelişme safhası, b. İbrahim'in kendi pagan cemiyetine karşı isyan ederek Tanrı'yı birlemesi safhası c. Musa'nın Tanrı tarafından seçilip gönderilmesi ve Yasa'nın (Torah) onun vasıtasıyla İsrailoğullarına verilmesi. Neticede Maymonides, tek Tanrı'ya inancın terk edilmesini, yani insanlığın putperestliğe meyletmesini batıl olmasına rağmen bir inanç ve ibadet formu (kült) olarak "doğal bozulma süreci" görmüştü.⁹⁵

Maymonides'e göre bütün ihtişamıyla doğayı Yüce Tanrı'nın inayetiyle metafizik/ilâhî güçler şekillendirmektedir. Ona göre bu dünyaya inen ruhsal kuvvetler dörttür; "madenleri cinslerine ayıran, bileşik veya karışım oluşturan güçler", "bitkilere can veren güçler", "her hayvana hayvansal can veren güç" ve son olarak "her akıllı varlığa akıl melekesi veren güç". İnsanda ise bedendeki organları birbirine bağlayan ve onları yöneten, her organa ihtiyaç duyduğu şeyi sağlayan, zararlardan koruyan bir güç bulunur ki Maymonides, buna Yunan Felsefesine uygun bir dille "natura" adını vermektedir.⁹⁶ Neticede ona göre dünyamız, ilâhî güçler yoluyla hayatîyet kazanan doğal unsurlarla donatılmıştır. Dolayısıyla bir can (anima) ile donatılmak veya insanda olduğu gibi bir ruha sahip olmak bu fiziksel âlemin gereklerindedir.⁹⁷

⁹² Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, trans. Shlomo Pines - Leo Strauss (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 3/35-100.

⁹³ Schmidt'in *Urmonotheismus* teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Alıcı, *Evrınci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, 242-294.

⁹⁴ Pettazoni'nin "Herşeyi Bilen Tanrı" teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Alıcı, *Evrınci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, 330-389.

⁹⁵ David Hartman, *Maimonides Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1976), 53-54.

⁹⁶ Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, 1/187-188.

⁹⁷ Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, 2/255.

İnsana en yakın dış ortam olarak “doğa”, Aydınlanmanın daha bariz kıldığı teknik bir kavramdır. Erken modern dönem Aydınlanmacı Yahudi filozofu Benedict Spinoza (ö. 1677) için insanın yaşadığı doğa, en saf haliyle felsefenin ana parçası iken din genel olarak vahye ve dogmatik dinî metinlere dayanmaktadır. Ancak Spinoza, Tanrı’yı, “sıradan bilindik doğa (*natura naturata*)” olarak değil, evrenin ardındaki “Mutlak Yaratıcı Enerji” anlamında “mahiyet verici doğa” (*natura naturans*) ile özdeş görmektedir. Bu bakımdan ona göre doğaya uyum sağlayan beşer aklı, hurafelerden arındırılmış saf “pozitif dinle” yani toplum içinde olumlu ve inşa edici roller üstlenen gelenekle eşdeğer “yeni bir felsefî din” için en temel dayanaktır. Bu bakımdan onun düşüncesinde dindar insanın görevi, insan hayatını doğanın kanunlara göre hareket ettirmektir.⁹⁸

Ancak aydınlanmacı Hıristiyan veya pagan ideallerinin aksine Yahudi düşünürleri, Yahveh’i, önceden atası veya sonradan genetik nesli olmayan, zatına ait hiçbir köken miti barındırmayan, ölümsüz olmasına rağmen emir ve yasaklarına karşı isyan eden kavmine elem ve acı veren bunu da ona yakın ilgisine bağlı gerçekleştiren bir tanrı anlayışı olarak devam ettirmektedir. Onların gözünde Tanrı, ruhbanların Mesihanik umutlarıyla daima yeşeren dünya, bütün florası ve faunası ile gelecekte inşa edilecek etnik bir cennete dönüşecektir.⁹⁹

3. Seçilmiş Halkın Kült Tanrısı veya Tanrı’nın Halkı - Halk Tanrısı Dikotomisi

Yahudilere göre Kutsal Kitap döneminden itibaren önce peygamberce sonra rabbilerce sabit ve değişmeyen “*din*” (*emunah*) formuna kavuşan Yahudilik, karşılıklı sözleşmeyle elde edilen “dinamik bir Yasa” ile yani Tanrı ile İsrailoğullarının “iki taraflı ama tamamlayıcı ve örtüşen (*theodichotomy*)” bir tarzda yapmış olduğu özel bir ahit çerçevesinde kendisini şekillendirmektedir. Tanrı ile yapılan ve On Emir ile somut formuna kavuşan bu özel ahit, çok yakın ve farklı boyutları olan sevgiye dayalı bir ilişkiyi göstermektedir.¹⁰⁰Bu ilişki sayesinde “Yasa bahşedici” Yahveh, kendi halkı İsrailoğulları vasıtasıyla sosyo-ahlâkî emirler ve yasaklar vererek yeryüzündeki işlerini yürütmektedir. Bu yüzden İsrailoğulları Tanrı’ya derin ilgi ve sevgisi, emir ve yasaklarına olan titizliği, özel yetenekleri ve özellikle öteki milletlerin Tanrı’ya kendi doğalarına uygun bir şekilde hizmet etmelerine teşvik edici gayretleri sebebiyle “seçilmiş

⁹⁸ Baruch Spinoza, *Ethics*, ed. G. H. R. Parkinson (London: J.M. Dent and Sons Everyman Library, 1989), 51; J. Hare, “History of Christian Ethics”, *The New Dictionary of Ethics and Pastoral Theology*, ed. David J. Atkinson - David F. Field (Leicester: Intervarsity Press, 1995), 40.

⁹⁹ Diamont, *Indestructible Jews- Is There a Manifest Destiny in Jewish History*, 13- 18.

¹⁰⁰ Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, trans. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 14-15.

özel bir kavimdir”. Bizzat İsrailoğulları peygamberler vasıtasıyla vahyin gerçek sahipleri olduğundan, *Torah*’ın asıl amacı, İsrailoğullarını “Tanrı’ya layık, kutsal dolayısıyla üstün bir millet” yapmaktır. Çünkü İsrailoğulları, kendileri sebebiyle Tanrı’nın kutsal tarihine dönüşen insanlığın kurtuluş tarihinde “mutlak aracı” rolündedirler.

Bu bakımdan Rabbilere göre Yahveh, tarihin hiçbir devrinde asla ayrılmayacak kadar İsrailoğullarıyla beraber ve onların arasında yerleşerek yaşamaktadır. Onlarla Babil’e sürgüne gelen Ahit Sandığı içindeki *İlahi Mevcudiyet olarak Şakinah*¹⁰¹, İsrailoğullarının acısını paylaşan ilâhî şefkatin doruk noktasını izhar etmektedir. Talmud’a göre bu gizemli mevcudiyetiyle Tanrı, idam edilen suçlu bir Yahudi bireyin yere devrildiğinde bile üzüntü içine girdiğini ve bunu İsrailoğullarına dolaylı da olsa hissettirdiğini göstermektedir.¹⁰²

Hem sözlü hem de yazılı Yahudi Yasası (Torah), Tanrı’nın varlığını sorgulamaz aksine O’nun eşsizliğine ve seçilmiş Tanrı halkı olarak İsrailoğulları ile olan yakın ilişkisine odaklanmaktadır. Bu ilişkinin tekilliği ve eşsizliği, kavme komşu olan politeist kültürleri ve yabancı kavimleri dışlayıcı karakterde seçkinliğinin sadece bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu vurgulu seçkinlik, toplumun kült olarak yapılan her ibadetinde kendini belli etmektedir. Yahudi halkının teo-politik dünya ideolojisi kendisini tavizsiz şekillendiren radikal bir monoteizme borçludur.¹⁰³

İsrailoğullarının seçilmiş olması da aslında Yahveh ile dikotomik ilişki içinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan Yahudilerin seçilmiş olması, Yahudi ilah algısının hayati ve entegral bir parçasıdır. Bu dikotomi sebebiyle Yahudiler, monoteisttir çünkü Yahveh onları, sadece onları, tek olarak seçilmiş halkı yapmıştır. Onlar, önce Tanrı’yı seçmediler ama Tanrı, önce onları seçmiş, onlar da bu seçkinliği sürdürecektir aygıtlarıyla “Tek Tanrı”, “Tek Millet”, “Tek Tapınak” vurgusunu Yahudi merkezi duası olan *Amidah*’ta ağırbaşlı bir litürjik dille sürekli tekrarlamaktadırlar.

Yahudi halkına Tanrı’nın kendisini anlamlı olarak izhar etmesinin dört önemli vasıtası sırasıyla “İsrailoğulları içinde Mabel’in mukaddes koruyucuları olan ruhbanlar”, “Tanrı’nın İsrailoğullarının yanındaki sözcüleri olan peygamberler”, “toprağı yönetip koruyan siyasi liderler” ve son olarak “kanunları inşa edici (*halakhist*) rabbiler” sayılabilir. Bu hayati araçlar yoluyla İsrailoğulları Tanrı’yı görsel veya ete-kemiğe bürünmüş bir varlık değil dehşete düşürücü bir Öz olarak¹⁰⁴, tüm sonsuz uzayı dolduran veya bazen kendini bulutların arasından hissettiren veya Süleyman Mabelindeki “en kutsal odada” (*kodoş ha akdaş*) gizemli, sükûnet ve

¹⁰¹ Megillah, 29a.

¹⁰² Sanhedrin, 6/5; Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3548.

¹⁰³ Juan Marcos Bejarano Gutierrez, *An Introduction to Jewish Theology- Biblical and Rabbinic Concepts on God, The Torah, Life After Death, and More* (Texas: Yaron Publishing, 2017), 121.

¹⁰⁴ Tesniye, 4/24, 36.

selamet verici mevcudiyeti (*Şakinah*) ile Ahit Sandığı gibi küçük ve daracık bir yerde *Çerubim* meleklerinin figürleri arasında duyumsamaktadır.¹⁰⁵

Yahveh, toplum olarak İsrailoğulları halkının politik ve sosyo-kültürel hayatına tüm cemiyet yapı ve kurumlarıyla öyle işleyip yerleşmiştir ki İsrailoğullarının tüm kaderi, Yahveh'in ilâhî karakterinin farklı yüzlerini ortaya çıkaracak tarzda provoke etmektedir. O, ilk bakışta tüm kadim Ortadoğu kültürlerinin en aşkın ilahı olarak aynı zamanda insanlarla özellikle kendi halkıyla yakın ilişkisini bizzat hissettiren Yüce Varlık'tır. Peygamber Hoşea, bu paradoksu en fazla yansıtanlardan biri olarak Tanrı'nın kendi halkına olan sevgisini kocanın karısına olan aşkına benzetmekte¹⁰⁶ Tanrı'nın İsrailoğullarına muhabbeti devamlı iken halkın ironi olarak "kararsızlık" içinde olarak görmektedir.¹⁰⁷ Bu noktada Yeremya peygamber de tıpkı Hoşea gibi düşünerek halkıyla bağıını ebedileştiren Yahveh'in aşkının İsrailoğullarının tüm tutarsızlıklarının üstesinden gelebilecek azamette olduğunu açıklamaktadır.¹⁰⁸

İsrailoğullarının Tanrısı, hem sevgi hem de mutlak kudretini kavmi üzerinde tam olarak ifa etmek için bir takım araçlar kullanmaktadır. Mesela peygamberler, ruhbanlar ve krallar bu şekilde ilâhî otoritenin icra memurları sayılabilir.¹⁰⁹ Bunun yanında Tanah, Tanrı'nın aynı zamanda olağanüstü durumlarda halkının her tabakasından insanları da kuşattığını göstermek için "sıradan" Yahudi bireylerine de bazı *yetkiler* bahsettiğini bildirmektedir. Hatta bazen bu ilâhî otoritenin, pragmatik tarzda, İsrailoğulları dışındaki insanlara da ihsan edildiği kabul edilmektedir.¹¹⁰ Ancak burada en önemli olan yön, Yahveh'in İsrailoğulları kavmine sadece *Musa Şeriatı* yoluyla otorite bahşetmiş olmasıdır.¹¹¹ Babil Sürgünü döneminin Mesih müjdecisi olan peygamberlerinden Daniel, gördüğü rüyada, Yahveh'in İsrailoğulları içinden "insanoğlu" diye isimlendirdiği birine sonsuza kadar sürecek bir otorite bile bahşedileceğini bildirmekte ve ideal bir Mesih beklentisindeki dikotomiye vurgu yapmaktadır.¹¹²

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle Talmud geleneğini tedvin eden Yahudi bilgiler, tecrübe ettikleri Yahveh'i dört boyutuyla teolojik açıdan interaktif ilişki içinde "İsrailoğullarının Tanrısı" görmektedirler; a. Âlemi yaratan Tanrı, İsrailoğullarına Yasa'yı veren Yahveh'tir. b. Doğaüstü olan Yüce Tanrı, İsrailoğullarına ait Mabed içinde Ahit Sandığında veya

¹⁰⁵ Kaplan, "The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion", 334.

¹⁰⁶ Hoşea, 3/11.

¹⁰⁷ Hoşea, 3/1.

¹⁰⁸ Yeremya, 32/40; Hoşea, 2/21.

¹⁰⁹ Mesela Yeremya, 1/1-8.

¹¹⁰ Daniel, 4/ 18-19.

¹¹¹ Tobit, 2/3.

¹¹² Daniel, 7/13.

İsrailoğulları halkından bir iki kişi Yasa hakkında tedrisat yaparken bütün ihtişamıyla aralarında yaratıcı feminal formda yansıtılan Mukim (*Şakinah*) olarak bulunmaktadır. c. Tanrı Yahveh, gerçek ve tamamen hükmi şahsiyeti olan biri olarak Yahudi halkının dua ederken hitap ettikleri “Göklerdeki Baba”dır. d. Yahudi kimlik ve şahsiyeti, simgesinde yaratıldıkları, peygamberler ve bilgiler yoluyla tanıdıkları ve model aldıkları (*imitatio dei*) Yahveh'nin kendisidir.¹¹³

4. Ezeli Ben- Beşeri Sen: Yahveh - Yahudi Dindar İlişkisi

Yahudi geleneği, Tanrı'nın İsrailoğulları ile tek yönlü ilişkisini lütuf ve inayet olarak anlatırken, karşılığında muhatap olarak Yahudi cevabını ise Tanrı'ya yönelik varoluşsal bir adanma ve mutlak bir boyun eğme görmektedir. Modernist filozof Martin Buber, Yahveh ile Yahudi birey arasındaki bu canlı ilişkiyi kült formunda bir “Ben-Sen” diyalojisine benzetmektedir.¹¹⁴

Zaten Tanah'ta Yahudi- Tanrı ilişkisi özel bir ilişkidir; “Ben, Ben Olan'ım” diye zatını ezeli-ebedi bir “Ben” olarak tanımlayan¹¹⁵ Yahveh, bunun karşısındaki İsrailoğulları tekil formuyla “Dinle Ey İsrail”¹¹⁶ veya “siz” şeklinde çoğul formuyla (Çıkış, 3/14-15) muhatap alıp konuşmaktadır.

Bu kişisel ve zatî boyutlarıyla Yahudi Tanrısı, -postmodern paradigmayla söylenirse- öznel açıdan ölçülmesi imkânsız bir derecede yüce bir ilah olarak insanın idrakinin dışında da amaçlarının ve tanımlanamaz yollarının olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷ Bu bakımdan rasyonel açıdan dindarın inancını güçlendirmek maksadıyla kutsal metinlerin hiçbir yerinde Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir delil veya Tanrı'nın varlığına inanmaya dair bir emir sunulmaz. Bunun iki önemli sebebi bulunmaktadır; a. Yahudi Tanrısının spekülatif veya fiziksel oluşundan ziyade sezgisel oluşu, b. Buna bağlı olarak kadim politeist dünyanın ateizmden tamamen yoksun oluşudur. Hatta ateist birey olmak, kadim Grekler için monoteist olmak anlamına gelirken Yahudi kutsal kitabında aptallık ile özdeşleştirilmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla Yahveh'in insanlar tarafından inkârından çok onun ahlâkî idaresinin ihlal edilmesi sürekli kınanmaktadır. Zira gelenekte Yahudi bireyin pagan inançlara meyletmesi Tanrı adına önemli “bir tehdit” ve halkına karşı toplumsal “bir meydan okuma” olarak görülmektedir.¹¹⁹

¹¹³ Neusner, 60.

¹¹⁴ Martin Buber, *I and Thou- A New Translation with A Prologue and Notes*, trans. Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), 63-64.

¹¹⁵ Çıkış, 3/14-15.

¹¹⁶ Tesniye, 6/4.

¹¹⁷ İşaya, 55/8-9.

¹¹⁸ Mezmurlar, 14/1.

¹¹⁹ Abrahams, “God”, 652-653.

Kral Süleyman ise “Tanrı’ya dayalı bilgelik/hikmet ile akli birbirlerini” destekleyen iki bütünleştirici unsur kabul etmektedir: “Bilgelik çağırıyor, Akıl sesini yükseltiyor”,¹²⁰ “Öğüt ve sağlam karar bana özgüdür. Akıl ve güç kaynağı benim”.¹²¹ Aynı şekilde İşaya peygamber, “Rab Tanrının akleden insanları cesaretlendirdiğini ve kendisinden destek alarak herhangi bir konuyu tartışanların başarıya ulaşacaklarını”¹²² açıklamaktadır.

Bu bakımdan Yahveh’in Yahudiyle olan bu bireysel figürasyona dayalı derin ilişkisi antik dünyada *sui generis* olarak eşsizdir. Söz gelişi antik pagan dünyasında Grekler, bilişsel olarak panteonun baş tanrısı Zeus’u kendi çoklu suretlerinde “yaratırlarken” ona vasat Yunan insan hayatında görülen sıradan bir insan hayat serüvenini bahşetmiş, gayr-ı meşru çocukları olan, poligamik evlilikle eşlere sahip, kuğu kılığına girerek Tanrıça Leda’nın rahmine “meyvesini” bırakan birine dönüştürmüştür. Hâlbuki Tanah’a göre insan ile figüratif ilişkinin baş aktörü Tanrı, insanı endi suretinde yaratmıştır.¹²³ Hatta Rabbinik literatür, bu ilâhî imge sebebiyle insanın Tanrı katındaki yerini tam olarak “meleklerin biraz aşağısında ama hayvanların çok yukarısında bir yerde” olarak meta-lokal bir anlayışla belirlemiştir. Bu yere insan, ancak ahlâkî ve faziletli işler yaparak ilâhî emir ve yasakları ifa ederek melekler bağlamında yaklaşırken aksine durum söz konusu olduğunda hayvanlara ait olan tarafa doğru yakınlaşacaktır. Yahudi birey, bu konumlanmayı daha çok kült halinde dinî tecrübeleriyle yaşamaktadır; atalarının Mısır’dan kaçarak çıkışı ile özgürleştirici sembolik ve fenomenolojik kutsal kurtuluşa nail olan Yahudi, soyutlanmış Sina çöl coğrafyasında monoteizmi ima eden filolojik ve kognitif aygıtlarla donatılıp göksel gıda (mannah) ile beslenmiş, ıssız bir yerde, kölelikten Tanrı’ya bağlılığı ile gerçek özgürlüğüne kavuşmuştur. Postmodern Yahudi felsefesi bu kült ilişkisini “Tanrı-Yahudi takım çalışması” olarak adlandıracaktır.¹²⁴

Talmud Yahudiliğine göre [Yahudi] insan bilmelidir ki âhiretteki gerçek manevi saadet, Tanrı’ya sonsuz derece yakın olmaktır ve bu da dünya hayatındaki çabalarının bir ödülüdür. M.S. I. asırda yaşayan Rabbi Eli’ezer, bu âhret saadetini sadece Yahudilerin tekeline verirken çağdaşı Rabbi Yehoşu’a ise bütün insanlardan doğru olanların da âhirette bu saadetten pay sahibi olacağını kabul etmişti.¹²⁵

Filozof Maymonides’e göre insan için zaruri olan şeyin, burada kendisinin şerefli formunun, Tanrı’nın sureti ve Tanrı misalinde olmasıdır.

¹²⁰ Neşideler Neşidesi, 8/1.

¹²¹ Neşideler Neşidesi, 8/14.

¹²² İşaya, 1/18.

¹²³ Tekvin, 1/27.

¹²⁴ Max I. Diamont, *Indestructible Jews- Is There a Manifest Destiny in Jewish History* (New York: American Library, 1971), 24-25.

¹²⁵ Sanhedrin Tosefta, 13/2; Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3548.

Bu form ona göre, topraktan yaratıldığından insana kusur ve ifsat edici yönler vermektedir. Buna karşı Yahveh, insana bütün madde üzerinde kudret, hâkimiyet ihsan ederek onun kendisi için mümkün olan en uyumlu ve fitratına uygun duruma kendine ayarlamasını sağlamıştır. Ona göre “kadın”, insandaki faziletli veya rezil durumları ortaya çıkaran en önemli ölçüttür. Musa Yasası’na boyun eğen insan, ilâhî surete ve kendi fitratına uygun davranacak ve hayvanlardan çok farklı olduğunu gösterecektir.¹²⁶

Neticede Maimonides’e göre Talmudik teoloji, insan - Tanrı ilişkisindeki iki önemli unsura dikkat çekmektedir; a. “Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır.”¹²⁷ ve “Kendi suretimizde bir insan yapalım.”¹²⁸ şeklindeki ifadeler, insanın metafizik varlık olarak yaratıcısını anlamasını kolaylaştıracak formda yaratılmış anlamında olup maddi bir şekil veya oluşumu asla ima etmemektedir; b. Bu tür kıyasa dayalı benzerlikler, “Tanrı’nın Yahudiyle olan yakın ilgi ve ilişkisini” ortaya koymak içindir.¹²⁹

Modern dönemde Yahudi dindar ise birey olarak “Tanrı’ya iman etmesinin O’na itimat edip inanmak anlamına geleceğini” daha fazla kavramaktadır. Bu durumu anlatırken Tanrı’nın varlığı ile İsrailoğullarının varlığını aynıleştirecek bir tarzda modern Yahudi felsefesi önemli bir önerme icat etmektedir; “Yahudi, Tanrı’ya tıpkı Babası İbrahim’in yaptığı ve kendi varlığına inandığı gibi inanarak hemen yanı başında yaşayan Tanrı’ya güven duyar.”¹³⁰

Bu önermeyi yorumlama bağlamında modern dönemin yeniden inşacı Yahudi filozofu Mordecai Menahem Kaplan’a göre Tanrı, modern dönemin dindarının zihinsel, biyolojik ve fiziksel varlığında mutlak benlik ve kimlik verici bilinçtir. Bu açıdan kutsal metinlerde sürekli vurgulanan şey¹³¹, Tanrı ile ilişki içindeki Yahudi’den beklenen ideal tavrın, aslında statik imandan ziyade dinamik zihinsel bilgiye kavuşması olduğudur. Bu ilâhî inanç, sırasıyla tipolojik açıdan Yahudiliğin nöro-epistemik izah yolunu güçlendiren özgün *kurtarıcı ve özgürleştirici tarih* (kronolojik olarak yaratılış, seçilme, atalar dönemi, Mısır boyunduruğundan kurtuluş dönemi, Sina’daki kutsal tecelli, Kenan ülkesinin fethi), *Yasa’nın (Torah) olağanüstü hikmet ve adalet kanunları*,¹³² kendine mecbur kıldığı göklerin ve yerin sistemli, özel ve yoktan (*ex nihilo*) bir yaratım olarak *bu âlem*¹³³

¹²⁶ Maimonides, *Guide*, 3/431-434.

¹²⁷ Tekvin, 1/26.

¹²⁸ Tekvin, 1/28.

¹²⁹ Maimonides, *Guide*, 1/22-23.

¹³⁰ Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, trans. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 14-15.

¹³¹ I. Samuel, 3/6; Mezmurlar, 92/14; Yaşua, 24/13.

¹³² Tesniye, 4/6.

¹³³ Yeremya, 33/25.

ve son olarak Tanrının emirlerine uyanlar için ödülleri bahsettiği veya onları ihlal edenlere verdiği cezayı veya affedici merhametini gösterdiği sonsuz adalet dolu öteki dünya perspektifi gibi tarihi kuşatıcı argümanlarla Yahudi bireye “teo-ontolojik bir bilinç” kazandırmaktır.¹³⁴

Neo-Kantçı Yahudi düşünür Hermann Cohen (ö. 1918), kötümser bir bakışla, Tanrı ile insan arasında muhtemel bir akıl köprüsü kurulamayacağına inanmaktadır. O, Yahudi Tanrı fikrini “soyut bir teoloji” olmaktan kurtarıp hermenötik açıdan insanı muhatap yani “Ebedi Sen” olarak muhatap kabul eden dinamik ve modernist bir anlayışa dönüştürmeyi düşünmektedir. Bu anlamda Cohen’e göre Yahudi kutsal metinleri, sadece geçmişte yaşayan insanlara gelmiş tarihsel bir olgu değil aynı zamanda bütün zamanları da kuşatan *insanı Seven Tanrının (Oheb ger)* gösterdiği ve “Eşsiz” İlâh Varlık ile beşerî akıl arasında sonsuza kadar sürecek olan en somut ve en sıcak karşılıklı ilişkiyi anlatmaktadır. Tanrı’nın İşaya peygamberin gelecek vizyonu yoluyla müdahale edeceğini vaat ettiği son gün haberlerin ana hedefi (Siyonizm’de en somut ve en açık olarak ifade edilen) “tüm insanlığın Mesihanik uyumlu birliğini Kudüs (*Yeruşalmi*) merkezli olarak sağlamaktır.”¹³⁵

Postmodernizm döneminde ise aşırı öznel bireyin maneviyat otonomisi ile hırpalayıcı seven kıskanç Tanrı’ya ait teonomi gerilimi yoluyla bu ilişki belirginleşmektedir. Buna yönelik sübjektif konfigüratif Yahudi maneviyatı, Leo Strauss, Eugene Browitz, Elliot R. Wolfson, Edith Wyschogrod, Almut Sh. Bruckstein, Yudit Kornberg Greenberg, Susan E. Shapiro gibi Postmodern filozoflar tarafından geniş bir şekilde işlenmektedir.¹³⁶Söz gelişi bu filozoflar, İsrailoğullarının Tanrı ile yapmış olduğu “yapılandırıcı eleştirel ahdi” Postmodern paradigmalara göre daha sübjektif ve çoklu maneviyatçı paradigmalara güncelleyip yenilemekte ve maneviyat durumu olarak yansıtmaktadırlar. Bunu yaparak onlar, Yahudi monoteist inancının dışlayıcı olmayan kuşatıcı ve çoğulcu varlığını geleceğe doğru aktarmayı amaçlamaktadırlar.

5. Suskun Tanrı veya Krizler, Meydan Okumalar, Eğilimler ve Dönüşler: Haskala ve Post-Holokost (Post-Şoah) Dönemde Yahudi Tanrısı’nda Teolojik Sorunlar

Modern dönemde çoğu Yahudilik uzmanı, en büyük travmalardan birini oluşturduğunu kabul ettiği Babil Sürgününden sonra bile İsrailoğullarının

¹³⁴ Kaplan, “The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion”, 333-341.

¹³⁵ İşaya, 1/1-6; Leora Batnitzky, 54-55; Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, trans. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 27-50.

¹³⁶ Peter Ochs, “Borowitz and Postmodern Renewal Theology”, *CrossCurrents* 43/2 (Summer 1993), 163-184.

monoteist karakterini sürdürdüklerini belirtmektedir. Ancak onlar, gene de önceki zamanlara ait tarihsel inanç bulgularına modern bilim anlayışıyla asla sahip olunamayacağını düşünmektedir. Yaygın bir kanaat olarak sürgün sonrası oluşan “suskun Tanrı” fikrine karşı Yahudilerin olumsuz bakışları dikkatlerden kaçmaz; bu dönemde, Tanrı’nın güçsüz olduğu, Babil veya Kenanî unsurlarla senkretizm, Tanrı fikrinin dinî, siyasî ve sosyal açıdan yeniden şekillendirildiği bir anlayış ortaya çıkmıştır. Modern dönem uzmanların ortak kanaatine göre sürgün sonrası Yahudi peygamberleri, Yahvizm şeklindeki monoteizmi daha fazla vurgulamışlardır. Bu bakımdan öteki kavimlerin ilahlarına rakip olacak kadar insani özelliklere sahip *Proto-Yahveh*, başlangıçta politeist bir dünyada yaşayan bir kabilenin özel ilahı iken bilhassa Sürgün döneminden itibaren sanki yeryüzüne ait bir ilahmış gibi tavsif edilmiştir.¹³⁷

Bu konudaki ilk ciddi kriz, XX. Asrın ilk çeyreğinde Alman bilim adamı J. elhausen ile ortaya çıkmıştır. O, İsrailoğullarının aslî inancının önceleri politeizm olduğunu buna karşın Yahveh’in basit bir kabile tanrısı olduğunu savundu. Bir başka deyişle ona göre Asurluların *Aşur* ilahı gibi Yahveh de İsrailoğulları kavminin ilahıydı. Zaten *Tanah*, zaman zaman Yahudilerin Yahve’den başka ilahlara da tapındıklarını haber vermektedir. Welhausen’e göre ancak Babil saldırısı sonrası Yahuda devletinin düşüşünden (M.Ö. 587) itibaren acı ve ıstırap içinde geçmişe özlem halindeki (*modum nostalgia*) Yahudiler, aynı acılara ortak peygamberlerini dinleyip monoteizme yönelmişlerdi. Bu dönemde *Pentatök*, *Nebim* (ilk peygamberin kitapları) ve *Ketubim* (tarihsel kitaplardan) oluşan İbrânî kutsal kitap külliyyatı kompoze edilmeye başlandı. Son tahlilde Wellhausen’e göre İsrailoğullarının gelişmiş monoteizme sahip olmasını Sürgün sonrası Yahudi tarihi belirlemiştir.¹³⁸

Psiko-analiz ekolünün kurucusu modernist Yahudi düşünür Sigmund Freud’un (ö. 1939) tesirli meydan okuyucu iddialarıyla Mısırlı Musa’nın monoteizmini Mısır’da Firavunların teo-politik kültüründen öğrenip şekillendirdiği iddiasının etkisinde gelişen ortamda Tanrı sözü olarak “Musa Yasası’nın sadece geleneği şekillendiren yığımsal bir Yahudi akli” olduğu fikri ve bunun neticesinde aslında Yasa’nın Musa’ya Sina’da vahyedilmediği, ama Yahudi geleneğinin nesiller boyunca “kalplerden ve zihinlerden damıtılarak aktardığı kayıtlar” olduğu şeklindeki modern yaklaşımlar ortaya çıktı.

¹³⁷ Ali Osman Kurt, “Yahudilik’te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün”, *Dinî Araştırmalar* 9/25 (Mayıs- Ağustos 2006), 61-78; Aaron Emmanuel Suffrin, “God (Jewish)”, *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner’s Sons, 1913), 6/295.

¹³⁸ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3539.

XVII. yüzyıl Yahudi aydınlanması (*haskala*) sonrasındaki Yahudi Modernizmi sayesinde özellikle doğaüstü varlık olarak anlaşılan Tanrı kavramının İsrailoğulları için en büyük zorlukları arasında Tanrı'nın aşırı antropomorfik oluşuna dair sorunlar, duanın pragmatik olmayan birincil işlevinin mahiyeti ve bilhassa Tanrı ile birey arasındaki bilişsel anlamındaki duanın evrensel anlamı önemli bir mesele olarak belirdi. Reformist modern düşüncede ise doğru ve şefkatli bir Tanrı ile beşer ilişkilerinde insan ruhunun ilâhî doğasının kaynağı sorunu öne çıkarıldı. Bunun yanında tüm insanları objektif açıdan kucaklayan ilâhî kader, rızık, adalet gibi Tanrı'nın tedarik edici konuların yanında dışlayıcı ve normatif kurtuluş vadeden ilâhî kurtuluş anlayışı ve buna karşı radikal olarak uçta yer alan çoğulcuların ortaya çıkardığı meydan okumalar bulunmaktadır. Bilhassa Avrupa'da XVIII. yüzyılda başlayan dinî hoşgörü hareketlerinin neticesinde evrensel, mutlak ve objektif Yahveh'in sosyal, ahlâkî ve teolojik çoğulculuğa bağlı felsefi problemler belirdi.

Bunun yanında ana hatlarıyla Tanrı'nın Yahudi halkını yeniden Kutsal Topraklarda topladıktan sonra tamir ederek kucaklaması ve eski altın çağını yaşatması olarak modern anlama kavuşan XIX. yüzyıl Siyonizm anlayışları ve Sabatai Zevi gibi figürler, Yahudi Mesih beklentisini dinamik hale getirmişti. Bu anlayışların etkisiyle şüphesiz âhîret inancındaki cezalandırmaların geniş ölçüde esnetilmesi hatta fiziksel/bedenen dirilmenin inkârının yaygın bir görüş haline gelmesi buna karşılık ruhun ölümsüzlüğünün kabulü gibi yaklaşımlar ortaya çıktı. Yine sömürgecilik ve sonrasında köleliğe dair ilâhî söylemler, feminist hareketlerin dalgalı etkisiyle kadim dünyada normal olan kadının ikincil plandaki dinen silik rolü veya kadına yönelik dinin yaklaşımının yeniden sorgulanıp yorumlanması güçlü krizler yarattı. Ancak tüm bu meydan okuma ve krizlere karşı Yahudiliğin teolojik yanıtları her zamanki gibi etnik ve kültürel düşünce etrafında ortaya çıktı; öyle ki modernizmin temel aygıtları sayesinde yeniden yapılanmacı veya yeni muhafazakârlıklar adı altında geleneksel olanın bilhassa “Talmudik/Rabbinik Yahudiliğin yaşatılması” anlayışı ortaya çıkararak daha derin bir metafizik dönüşe/tövbeye (*teşuvah*) götürdü.¹³⁹

Neticede Modernizmin baskısı altında Yahudilik, en başından monoteist bir etno-kültürel ve teo-politik gelenek olarak, kendi devamlılığını “Tanrı imgesindeki halk olma” amacına adanarak Tanrı'nın mutlaklığı ve sonsuzluğunu, kendisinin etno-kültürel varlığıyla ve beşeri açıdan sonsuza kadar kalış özlemiyle özdeş görmeye başladı.¹⁴⁰

¹³⁹ Bernard Harrison, “Judaism”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 256 (March 1948), 28-35; Kaplan, “The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion”, *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), 344.

¹⁴⁰ Kaplan, “The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion”, 332-346.

Babil Sürgünüyle özdeşleşen Holokost'un hemen sonrası (*Post-Şoah*) dönemde meydana gelen ve modern Yahudi teolojisinden postmodern olana geçişler, büyük meydan okumalar veya en yumuşak haliyle Yahudi aklına uygun dönüşümlerle “*eski dil yeni anlamlar*” şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durumu anlatan Zygmunt Bauman'a göre “Holokost, Yahudi kültürünün en yüksek safhasında modern rasyonel bir cemiyette doğup zirvedeyken ortadan kaldırıldı. Bunun neticesinde tamamen bir cemiyet, medeniyet ve kültür sorununa dönüştü.”¹⁴¹ Böylece postmodern dönemde çoğu Yahudi düşünür, Yahudi geleneğinde kötülük verici, zulmedici ve suç akımı formundaki anti-semitik Holokost'un (Şo'ah), acı verici her türlü totalitarizm, dogmatik rasyonalizm, evrenselcilik ve sekülerizm gibi modernitenin zayıflık, tutarsızlık ve güvensizlikler içeren argümanlarının bittiğine ve yeni bir düşünce formunun zamanlarının (Yahudi postmodernizminin) doğuşuna işaret ettiğinde hemfikirdir. Hatta böyle bir postmodern dönemin varlığını kabul etmeyen Yahudi düşünürler bile post-holokost dönem diyerek bu yeni devri radikal bir dönüm noktası, köklere yeniden sarılış ve geleneği aktüelleştirme anları olarak betimlemektedirler. Her iki kesimin dışında kalan üçüncü bir Yahudi düşünür grubu ise Nietzsche'nin Batı (Hıristiyan) Metafizizinin ve modern düşünce sisteminin değerlerini yitirmesini gösteren önemli bir mottosu olan “Tanrı öldü” cümlesini esas alan Yahudileşmiş mottoyla “artık Tarih'teki Tanrı yok!” cümlesini merkeze aldılar. Onlar bu yaklaşımlarla tarihten ve Yasa'dan soyutlanan tamamen seküler bir Yahveh anlayışı perspektifinde ilâhî mucizelerin imkânsızlığını ve sonunu ilan etmektedirler.¹⁴² Bu sonuncu söylem aynı zamanda Yahveh'in artık “Postmodern Tanrı'ya” dönüşme vaktinin geldiğini yani artık her şeye gücünün yettiğini ve sonsuz iyilik sahibi olduğunu, daima sosyal yapılara cevap veren değil, alabildiğine suskun, sessiz işleyen ve insan maneviyatına ilham eden “Post-Holokost Tanrı” olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁴³

Böylece olumsuzlukları öne çıkaran, hayati önemde eleştirel yaklaşan ve anti-rasyonel postmodern argümanlarla hareket eden çağdaş dönemde Yahveh fikrine yönelik en önemli meydan okumalar, İbrânî dışlayıcılığının etkisindeki klasik ve modern dönemlerdeki evrensellik ve mutlaklık iddiası çerçevesinde yüzlerce seneden beri şekillenen “Mutlak ve Eşsiz Hakikat Olarak Yahveh” inancına bağlı gelişmektedir.¹⁴⁴

¹⁴¹ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 10.

¹⁴² Ze'ev W. Falk, “Jewish Religious Law in the Modern (And Postmodern) World”, *Journal of Law and Religion* 11/2 (1994-1995), 480-482.

¹⁴³ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 158.

¹⁴⁴ Eugene Borowitz, “Postmodern Judaism: One Theologian's View”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*,

Bu yönde Eugene Borowitz, Yudith Greenberg, Peter Ochs gibi Postmodern Yahudi teologlar, Ortodoks Yahudiliğe ait seçilmişlik veya özel Tanrı ahdi gibi sadece Yahudiliği bağlayıcı, teolojik dışlayıcı ve otoriter, dogmatik (bilhassa *halakahik*) kurumlarla örülü modern Yahudi Tanrı anlayışını ana hatlarıyla şöyle listelemektedirler; a. Modern mutlak ve evrensel Yahveh algısı, Postmodern çağın temel spekülative aygıtlarına olumlu karşılıklar vermede yetersiz kalmaktadır; b. Hatta bu anlayış, kendisini güncellemek yerine sürekli dışlayıcı ve aklayıcı söylemler geliştirme niyetini izhar etmektedir; c. Bilhassa modern yaklaşımlar seçilmişliği, elitist bir şekilde yorumlamaya devam edip onu çoğulcu ve çoklu öznelliklerle dolu ortamlara (post-urban) uygun yeniden yorumlayamamaktadır; d. Modern zamanların düşüncesi, ana derin dini yapılar yerine öznel maneviyatı, mitler yerine anlatıları alternatif olarak belirleyemeyip salt dindar ve inanç sorunlarına klasik cevap vermekle yetinmekte, Tanrı dahil en önemli dini unsurları uygun ve doğru okuyamamaktadır.¹⁴⁵

Böylece Modern anlayışlara karşı kriz doğurucu etkideki Yahudi Postmodern düşüncüler, “Tanrı”, “Yasa” ve “İsrailoğulları” üçlemesinde inanç, şüphe ve yeniden onay veren yenileyici ve güncelleyici içeriklerle şu şekilde perspektifler sergilemektedirler; a. Tanrı ile yapılan İsrailoğullarının ahdini teyit eden, klasik Rabbinik kültürün hermenötik ahlâkî ve hukukî geri okumalarına odaklanmış bir eğilim olarak “*Yahudi post tradisyonalizmi*” esas alınmalıdır. b. İsrailoğullarının ahdine mensup Yahudilerin otonomisi, onur ve haklarının evrenselliğine onay verecek tarzda geleneksel Rabbinik kültürün moderniteye göre yeniden okunmasına eleştirel akılcılık ölçütleri veren “*Yahudi Postmodernizm*” geliştirilmelidir. c. Klasik ve modern mutlaklaştırıcı normatif beşer aklının ve onun sayesinde inşa edilen ahlâkî ve adalet unsurlarını artık sona erdiren, eleştirel bağlamsal özgünlüklerle sınırlandırılması gerektiğini savunan *modernite karşıtlığı* şarttır. d. *Metinsel akıl yürütme olarak Yahudi Postmodernizmi*, modern, anti-modern, modern- öncesi tüm dinî unsurları Postmodern durum potasında eriterek, birbiriyle rekabet edici değil aksine tamamlayıcı, Yahudiliğin kutsal kitap ve Talmudik kaynaklarına yeniden dönüğe katılan akıl ve iman sahibi tüm Yahudileri özgün Tanrı ve ahdine tekrar çağırın aygıtlar üretici ve dönüştürücü bir anlayış olarak geliştirilmelidir. Bu anlayışın inşa etmek istediği Yahudi teolojisi, hem çağdaş tüm seküler cemiyetlerin ve akademinin ahlâkî ve hermenötik uygulamalarından istifade edebilmeli

ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 44.

¹⁴⁵ Yudith Kornberg Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 50-51.

hem de Rabbinik Yahudiliğin klasik, hukukî ve teolojik yanıtlarını sentezleyen eleştirel bir akıl sunmalıdır.¹⁴⁶

Böylece Postmodern filozofların çabaları sonucu ortaya çıkan “yeni Postmodern Yahudi Ahit Tanrısı” sırasıyla, a. “Aşkım ve İçkin doğası” ve “Yaratıcı” vasfıyla, “Vahyedici” ve “Kurtarıcı” misyonuyla Yahudi dindarın hayatını post-kültür içinde sırasıyla öznel dindarlığına haizdir. b. Dinamik öznelliklerle dolu çoğulcu baskın Yahudi toplumuna “aidiyete adanmışlığıyla” donanmıştır. c. Bu anlayış, “İbrânî dili”, “dinî adetler” ve “İsrailoğullarının toprağı” gibi özgün kavramlarıyla çok yakından ilintili ama eski günlerdeki gibi diğer milletlerle de eklemelenmiş kozmopolit bir tanrı formunu kazanmalıdır.¹⁴⁷ Neticede denebilir ki meydan okuyucu Postmodern “Yahudi” öznelliğiyle Yahveh, Yahudileri verilerde saklı özgün Tanrı fikrini dönüştüren (*tşovot*) ve güncelleyici baskın aygıtlar üretici, entegre edici bir modellemedir.¹⁴⁸

SONUÇ

İsrailoğullarının Tanrı anlayışı kavmin tarihsel serüveni ile paralel fenomenolojik gelişim safhaları göstermiştir. Yahudi tarihini bir kurtuluş tarihine dönüştüren Yahudi Tanrısı hakkında Yahudi geleneği, doğal olarak İsrailoğullarının yaşadığı her çağın dini sorunlarına özgü teolojik jargon ortaya koymuştur. Buna bağlı olarak Tanrı, İsrailoğulları ile benzer tarihsel fenomenolojik gelişim safhaları geçirmiştir. Buna göre; (1). “İsrailoğullarının Babası”, İbrahim’e “toprak vaadinde bulunan” Yüce Varlık safhası; (2). Yahveh, bir kavim haline dönüşerek dünya istencini kölelik -efendilik düzlemine taşıyan ve teo-politik kudrete ulaşan İsrailoğullarını pagan Mısır’da kölelikten özgürleştiren politeist dünyanın terminolojisiyle kendisini ifade edebilen bir Yüce Tanrısına dönüşüm safhası; (3). Gittikçe güçlenen siyasi liderlikler sayesinde İsrailoğullarının Tanrısı zaman zaman monolatri formunda, henoteist ve/veya senkretik etkileşimlere girerek teo-politik monoteizm olarak gelişmiş evrensel veya lokal ilahları yok edici Eşsiz Tanrı olarak ortaya çıkış safhası. Kısaca Yahveh, hem İsrailoğullarını “seçip çok sevdiği için” onlardan vahyini eksik etmemiş hem de tüm insanlığın bilhassa “milletlerin (*gerim*) Eşsiz Rabbi” olarak tezahür etmiştir. Yahudi düşüncesinde süreç içerisinde özellikle Grek felsefesinin tesiriyle Yahveh’i daha soyut ve daha gayr-i zati kimliğe büründürmeye çalışanlar olmuştur.

¹⁴⁶ Peter Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 29-30.

¹⁴⁷ Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, 51.

¹⁴⁸ Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, 30.

Dindar Yahudi ile Tanrı arasındaki bu “yakın ilişkiyi” etraflıca tanınamayabilen monoteist inanç sistemi sayesinde Yahudiler, Yahveh'nin “aile ilahı” olarak İbrahim'den itibaren İshak ve Yakup'un ibadet ettiği “etnik Tanrı” olmasını sürekli hatırlamışlardır. Ancak Yahudi yazılı kutsal metinlerinin farklı müellifler tarafından bin yıldan fazla bir zaman içinde farklı kültürel bağlamlarda kaleme alınmış olması nedeniyle farklı durumlarda değişik vurgu ve bakış açılarıyla monoteizm sunulmasına rağmen yeknesak bir Tanrı mefhumu ele alamamışlardır. Buna bağlı olarak onlar, bu karmaşık süreç içinde Tanrı hakkında “sistematik bir teolojik düşünce”, “pratiği olan bir inançlar dizisi” ve “mistik sezgilerle dolu beşeri tecrübeler” sunulabilmiştir.

İlk çağlardan itibaren varlığını koruyabilen monoteist bir dine inanan Yahudiler, dinî hayatlarında Tanrı otoritesine özellikle mutlak otoriter sahibi Tanrı hâkimiyetine güçlü ve etkili vurgular yapmaktadırlar. Özellikle Babil Sürgünü sonrasında gittikçe kurumsallaşmaya başlayan Talmudik/Rabbini Yahudilik, özellikle günümüze kadar uzanan geleneğe ait en önemli yapı olarak bazı İbrânî peygamberlerin evrensellik ve anti-ritüelist tepkilerine destek vererek Yahudi kanonu çerçevesinde monoteist teolojik anlayışın korunup kollanmasında yorumlarıyla etkili olmuştur. Yahudi monoteizminin beşeri kurumsallaşma ve kültleşme tehdidine karşı zaman zaman peygamberler bazı önleyici tedbirler almışlarsa da genel olarak Rabbini gelenek, Talmud'un oluşum döneminde (MS. II-VI. asırlar) hem klasik Yahudiliğin modern döneme aktarılmasında hem de postmodern dönemde yeniden yapılanması süreçlerinde hayati roller oynamaktadır.

“İsrailoğulları ile özel ahit ile Musa peygamber”, “Torah'ı aktarıcı ve güncelleyici vahiyleriyle diğer peygamberler” ve “geleneği yorumlayıcı tedvinleriyle rabbiler” olmak üzere üç boyutlu izah formuyla aktarılan Yahveh inancının temel karakteristik özelliklerini şu kronolojik zincir içinde özetlemek mümkündür; a. Yahudi teolojisi, Tanrı'nın kendisini Musa'ya Sina'da vahyetmesi ve Kutsal Yasa'ya uygun hayat yaşamayı kabul eden İsrailoğulları ile ahit yaparak başlamıştır; b. Musa'ya kendini ifşa eden ve kendi halkı İsrailoğulları ile özel ahit yapan Yahveh, büyük bir gerilim olarak aynı zamanda Eşsiz Mutlak Öteki olarak evrenin Yaratıcısıdır; c. Yahudi kutsal kitap yazarları, öğretmenler, rabbiler, Helenistik, ortaçağ, modern dönem filozofları gibi Yahudi bilge figürler, bu teo-kognitif uyumsuzluğun üstesinden gelmek ve uzlaşma sağlamak için çaba göstermişlerdir.

Holokost Sonrası (Post-Şoah) süreçte iyice belirginleşen postmodern filozoflar ise olumlu anlamda kısmen veya tamamen Yahudi inanç kodlarına yeniden form verirken olumsuz anlamda onları kısmen “silerek” veya bazen bir konuyu reddederek eleştirel ve sorgulayıcı bir tarzda “sosyo-

teolojik çoğulcu çağın ruhunu Yahudiliğe uyarlanmış “yeni bir Yahudi Tanrısı” sunma çabasındadırlar. Bu bağlamda Postmodern interaktif anlam kazanan Yahudi teolojisinde dindar- Tanrı ilişkisi; (a). İsrailoğullarının Musa aracılığıyla Tanrı ile yapmış olduğu özel ahdi güncellemeyi; (b). Çağa uygun uzlaşıcı ve çoğulcu ulusal kimliğini; (c). Postmodern durumdan etkilenen bir forma” sahip teolojiye inanan güncellenmiş bir Yahudi dindar portresini öne çıkarmak istemektedir.

KAYNAKÇA

Abrahams, Israel. “God”. *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 652- 658. New York -London: Thomson Pub, 2007.

Alıcı, Mustafa. *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Batnitzky, Leora. “Religion as Reason and Separation from the Politics”. *How Judaism Become Religion*. Princeto: Princeton University Press, 2011.

Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Bergman, Samuel Hugo. *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*. trans. Alfred Jospe. New York: Schocken Books, 1963.

Borowitz, Eugene. “Postmodern Judaism: One Theologian’s View”. *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 35-45. New York: State University of New York Press, 2000.

Buber, Martin. *I and Thou- A New Translation with A Prolouge and Notes*. trans. Walter Kaufmann. New York: Charles Scribner’s Sons, 1970.

Diamont, Max I. *Indestructible Jews- Is There a Manifest Destiny in Jewish History*. The New York: American Library, 1971.

Falk, Ze’ev W. “Jewish Religious Law in the Modern (And Postmodern) World”. *Journal of Law and Religion* 11/2 (1994-1995), 465-498.

Fox, Marvin. “(Names of God) In Medieval Jewish Philosophy”. *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 7/678. New York - London: Thomson Pub., 2007.

Hare, J. “History of Christian Ethics”. *The New Dictionary of Ethics and Pastoral Theology*. ed. David J. Atkinson - David F. Field. 38-45. Leicester: Intervarsity Press, 1995.

Harrison, Bernard. “Judaism”. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 256 (March 1948), 25-35.

Hartman, David. *Maimonides Torah and Philosophic Quest*. Jewish Publication Society, Philadelphia, 1976.

Hartman, Luis F. - S. David Sperling. “Names of God”. *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik - Thomson Pub. New York – London: 2007, 672-676.

Greenberg, Yudit Kornberg. "The Hermeneutic Turn in Franz Rosenzweig's Theory of Revelation". *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. 181-301. New York-London: New York University Press, 1996.

Greenberg, Yudit Kornberg. "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew". *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 50-51. New York: State University of New York Press, 2000.

Gutierrez, Juan Marcos Bejarano. *An Introduction to Jewish Theology - Biblical and Rabbinic Concepts on God, The Torah, Life After Death, and More*. Texas: Yaron Publishing, 2017.

Gürkan, Salime Leyla. "Yehova". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Idel, Moshe. In the Kabbala (Names of God)". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 7/677- 678. New York - London: Thomson Pub., 2007.

Jacobs, Louis. "God: God in the Post-biblical Judaism". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 5/3547- 3552. New York - London: Macmillan Publication, 2005.

Kaplan, Mordecai M. "The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion". *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), 332-346.

Knox, Wilfred Lawrence. "Abraham and the Quest for God". *The Harvard Theological Review* 28/1 (Jan. 1935), 55-60.

Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün". *Dini Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 61-78.

Maimonides, Moses. *The Guide For The Perplexed*. trans. Shlomo Pines - Leo Strauss. I- VI. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

Pettazzoni, Raffaele. *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*. trans. Herbert J. Rose. London: Meuten and Co., 1956.

Pettazzoni, Raffaele. *Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo Nella Storia Delle Religioni: L'essere Celeste nelle Credenze dei Popoli Piritivi*. Roma: Athenaeum, 1922.

Rabinowitz, Louis Isaac. "Rabbinic Names of God". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 7/677. New York - London: Thomson Pub., 2007.

Ochs, Peter. "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy". *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 3-34. New York: State University of New York Press, 2000.

Ochs, Peter. "Borowitz and Postmodern Renewal Theology". *Cross Currents* 43/2 (Summer 1993), 163-184.

Taylor, Barnard C. "Israel's Greatest Sin: Idolatry". *The Old and New Testament Student* 12/4 (April 1891), 198- 202.

Sperling, S. David. "God: God in the Hebrew Scriptures". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 5/3537- 3543. New York - London: Macmillan Publication, 2005.

Spinoza, Baruch. *Ethics*. ed. G. H. R. Parkinson. London: J.M. Dent and Sons Everyman Library, 1989.

Suffrin, Aaron Emmanuel "God (Jewish)". *Encyclopedia of Religions and Ethics*. ed. James Hastings. 6/295-296. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA İNANÇ VE AHLÂK KAYNAKLI ENGELLER
OBSTACLES ARISING FROM FAITH AND MORALITY IN UNDERSTANDING THE QUR'AN
FARUK GÖRGÜLÜ

EL-HÜSEYİN B. EL-FADL EL-BECELÎ'NİN (Ö. 282/896) HAYATI, TEFSİRCİLİĞİ VE TEFSİR TARİHİNE ETKİSİ

AL-HUSAYN B. AL-FADL AL-BAJALÎ'S LIFE, TAFSİR PRACTICES AND HIS IMPACT ON THE HISTORY OF TAFSİR

ENES BÜYÜK

İLAHİYAT/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNDE KUR'ÂN OKUMA VE TECVİD DERSLERİ EĞİTİM-ÖĞRETİMİYLE İLGİLİ TESPİTLER, TEKLİFLER (ÇAKÜ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)

THE FINDINGS AND PROPOSALS REGARDING THE EDUCATION AND TEACHING OF THE QUR'AN AND TAJWEED COURSES IN UNIVERSITIES: THE CASE OF THE FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES AT ÇAKÜ
ABDULHEKİM AĞIRBAŞ

TEFSİR ÖĞRETİMİNDE METİN ANALİZ YÖNTEMİNİN KULLANIMI (ÖZEL ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM)

THE USE OF TEXT ANALYSIS METHOD IN TAFSİR TEACHING (AN APPROACH IN TERMS OF SPECIAL TEACHING METHODS)

SÜMEYYE SEVİNÇ - RABİA YILDIRIM

KUŞEYRÎ'NİN LETÂİFÜ'L-İŞÂRÂT'INDA ZEKÂT ÂYETLERİNİN İŞÂRÎ YORUMU

AL-QUSHAYRÎ'S İSHARÎ INTERPRETATION OF ZAKAT VERSES IN LATA'IF AL-İSHARAT
MAHMUT KAYIŞ - GÖKHAN ATMACA

ŞAM EMEVÎ CAMİİ VE 17. YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE NESR KUBBESİ ALTINDA HADİS HALKALARI
THE UMAYYAD MOSQUE AND HADİTH CIRCLES UNDER THE NASR DOME FROM THE 17TH CENTURY TO THE PRESENT

ABDULLAH ÇELİK

TELKİNİN MAHİYETİ VE FİKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE NATURE OF TALQIN AND ITS EVALUATION FROM THE PERSPECTIVE OF FİQH

YAHYA SOLMAZ

ÜÇ KAFFÂL VE ŞÂFİİ MEZHEBİNE KATKILAR

THREE QAFFÂLS AND THEIR CONTRIBUTIONS TO SHAFİİ MADHAB

İHSAN AKAY

ÖLÜDEN ORGAN NAKLİNDE İKİ TARTIŞMALI FİKHÎ MESELE: ÖLÜ BEDENE MÜDAHALE VE BEYİN ÖLÜMÜ

TWO CONTROVERSIAL ISLAMIC LEGAL ISSUES IN CADAVERIC ORGAN TRANSPLANTATION: THE UTILIZATION OF DEAD BODIES AND BRAIN DEATH

MERVE ÖZAYKAL

NESEFÎ'NİN MEDÂRİKÜ'T-TENZİL ADLI TEFSİRİNDE ARAP GRAMER VE BELÂGATIYLA İLGİLİ KONULARA YAPILAN İŞARETLER

SIGNS MADE TO THE SUBJECTS RELATED TO ARABIC GRAMMAR AND ORCULATORY IN NESEFÎ'S EXPLANATION OF MADÂRİK AL-TANZİL

FATİH ULUGÖL

SEÇİ SANATININ KULLANIM ALANLARI VE İSLÂMÎ DÖNEMDE SEÇİ SANATINA YAKLAŞIMLAR

THE USE OF SAJ' ART AND APPROACHES TO SAJ' ART IN THE ISLAMIC PERIOD / RESEARCH ARTICLE

YAŞAR FATİH AKBAŞ

YAŞAYAN TANRI'DAN SUSKUN TANRI'YA: YAHUDİLİK'TE TANRI YAHVEH'İN TARİHSEL GELİŞİMİ

TFROM LIVING GOD TO SILENT GOD: THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF DEITY, YAHVEH IN JUDAISM
MUSTAFA ALICI

