

Cilt: 10 • Sayı: 1 • Yıl: 2023

e-ISSN: 2687-427X



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Artuklu Akademi
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 10 Sayı 1 Yıl: 2023
Vol: 10 Number: 1 Year: 2023

e-ISSN: 2687-427X

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic
Sciences Prof. Dr. İbrahim Özçoşar

Editör | Editor in Chief
Hacer Şahinalp
Bilal Toprak

Editör Kurulu | Editorial Board*
Hassan Alkhattaf, Halil Akçay, Selman Çalışkan, Abdurrahman Demirci, Richard Foltz, Kamuran
Gökdağ, Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp, Bilal Toprak,
Hakime Reyyan Yaşar, Ferda Yıldırım

Sekreteryası | Secretary
Ebubekir Pilatin, Doğan Bekir Dökücü, Elif Atlı, Esra Evsen Aydın, Merve Palancı, Atike Çiçek

Danışma Kurulu | Advisory Board*
Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Üsküdar Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr., Mekke Ümmü'l-
Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Ramazan
Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal Aybakan
(Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.),
Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., Marmara Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir
(Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.,
İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-Karadağ (Dr., Katar
Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Ankara Sosyal
Bilimler Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıverdi (Prof. Dr., Dicle Ü.), Necdet
Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

*Soyadına Göre Alfabetik Sıra

Yönetim Yeri | Head Office
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi,
Artuklu/Mardin Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21
e-mail: artukluakademi@gmail.com web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Mizanpaj | Layout
Arş. Gör. Ebubekir Pilatin
Arş. Gör. Doğan Bekir Dökücü

Haziran 2023

Artuklu Akademi Dergisi

**Atla
Religion
Database**

Atla Religion Database'de yer almaktadır.



ulusal indeksinde taranmakta, Ebsco Host



veri tabanında,

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan, açık erişimli ve hakemli bir dergidir. Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayrı Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayımlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. | Journal of Artuklu Academia published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed and open-access journal. The all responsibility originating from published article or other texts/works belongs to the author. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. All the responsibility for the content of the papers published in Journal of Artuklu Academia belongs to the authors.

İçindekiler | Contents

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 1-16** Mehmet Alıcı
Criticism and Diversity in the Tradition of Islamic Thought: The Case of Elias of Nisibis and Wazir Abū'l-Qāsim al-Maghribī
İslam Düşünce Geleneğinde Eleştiri ve Farklılıkları Gözetme: Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribî Örneği
-
- 17-29** Hatice Merve Çalışkan Başer
Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsir Yönteminden Hareketle Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının İmkânı Üzerine
On the Possibility of the Distinction Between Narration and Dirayah in Tafsir, Based on Muqâtil's Tafsir Method
-
- 31-44** Emine Arslan Özkan
Paul Helm'de Teolojik Determinizm ve İlahî İnanç
Theological Determinism and Divine Providence in Paul Helm
-
- 45-57** Ahmet Gemi
Ebū'l-Velid el-Bâcî'nin en-Nasihatü'l-Velediyye Adlı Eseri ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi
Abu'l-Walid al-Baci's Work Titled an-Nasihah al-Waladiyyah and its Analysis in Terms of Values Education
-
- 59-77** Hüsamettin Kaya & Mehmet Bilen
Zahirî Mezhebi Perspektifinde Cerh ve Ta'dil Meseleleri
Al-Jarh wa Tadeel Issues in the Perspective of the Zaahiri Sect
-
- 79-94** Muhammed Pilgir
Ebū 'Ubayde'nin Mecâzū'l-Kur'ân'ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri
The Phenomenon of Qirâ'at in Abū 'Ubayda's Majâz al-Qur'ân and the Effects on Tafsir of Benefited Qirâ'at Varieties in the Book
-
- 95-112** Hamdi Yalçın
Maddî Delillerden Hareketle Allah'ın Varlığının Temellendirilmesi: Şa'râvî Örneği
Foundation of God's Existence from Material Evidences: The Example of Sharavi
-

113-126 M.Kamel Karabelli & Abdurrahman Ensari

التفسير بالمأثور عند محدثي القرن الثالث - تفسير الإمام البخاري في صحيحه نموذجًا

Hicri 3. Asır Muhaddislerine Göre Me'sûr Tefsîr - İmam Buhârî'nin Sahihindeki Tefsiri Örneği

Aykut Kaya

127-138

علم عدّ الآي

Ayetlerin Sayısı İlmi

Kitap Tanıtımı | Book Reviews

139-141

M. Nedim Tan

Bir Dini İdealin İfade Biçimleri

Criticism and Diversity in the Tradition of Islamic Thought: The Case of Elias of Nisibis and Wazir Abū'l-Qāsim al-Maghribī*

İD Mehmet Alici**

Citation: Alici, Mehmet, Criticism and Diversity in the Tradition of Islamic Thought: The Case of Elias of Nisibis and Wazir Abū'l-Qāsim al-Maghribī, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 1-16.

Abstract: This study discusses Elias of Nisibis with the Marwānid wazir in light of the Islamic criticism culture in the 11th century. That encounter is examined within the framework of *Kitāb al-Majālis*, written by Elias in Arabic. The debate between Elias of Nisibis, the Metropolitan of Nisibis and Abū'l-Qāsim al-Maghribī, the Marwānid wazir, constitutes an essential example of mutual debate ethics. The dispute that Elias treats in seven sessions in his book shows that observing diversity is one of the main principles of Islamic thought. Therefore, it is pointed out here that the culture of criticism and the notion of tolerance are dominant distinctions within the tradition of Islamic thought. In addition, this study examines how Elias approaches Muslim-Christian debates and the method employed by himself. In this respect, it must be noted that Elias tries to use Islamic terminology and attempts to lead an argumentation over the interlocutors' own Scriptures.

Keywords: Marwānids, Elias of Nisibis, Abū'l-Qāsim al-Maghribī, *Kitāb al-Majālis*, Muslim-Christian Polemics, Islamic Culture of Criticism.

İslam Düşünce Geleneğinde Eleştiri ve Farklılıkları Gözetme: Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribî Örneği

Atf: Alici, Mehmet, İslam Düşünce Geleneğinde Eleştiri ve Farklılıkları Gözetme: Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribî Örneği, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 1-16.

Öz: Bu çalışma, 11. yüzyılda İslam eleştiri kültürü ışığında Nusaybinli İliya'nın Mervânî veziriyle yaptığı tartışmayı bahse konu edinmektedir. Söz konusu karşılaşma, İliya'nın Arapça kaleme aldığı *Kitābu'l-Mecālis* çerçevesinde incelenmektedir. Nusaybin Metropoliti İliya ile Mervânî veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribî arasındaki tartışma karşılıklı münazara etiğine önemli bir örneklik teşkil etmektedir. İliya'nın kitabında yedi oturumla ele aldığı bu tartışma, farklılıkları gözetmenin İslam düşüncesinin ana ilkelerinden biri olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla burada, eleştiri kültürünün ve hoşgörünün İslam düşünce geleneğinde baskın bir yaklaşım olduğuna işaret edilmektedir. Ayrıca bu çalışma, İliya'nın, Müslüman-Hıristiyan tartışmalarına nasıl yaklaştığı ve hangi yöntemleri kullandığı incelenmektedir. Bu bakımdan İslami terminolojiyi kullanması ve muhatabın kutsal metni üzerinden bir delillendirme çabasına girişmesi önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mervāniler, Nusaybinli İliya, Ebu'l-Kasım el-Mağribî, *Kitābu'l-Mecālis*, Müslüman-Hıristiyan Polemikleri, İslam Eleştiri Kültürü.

Introduction

This study emphasizes that the Islamicate has offered an environment for various religious traditions and scholars in which they could clearly put forward their own thoughts from theology to morality. Here, by taking a fragment from the history of Islam, the culture of criticism and tolerance will be elaborated. To achieve this purpose, a remarkable discussion that took place in the Marwānids court (983-1085) -one of the most powerful states of the century, will be discussed. In the Marwānid palace, the Marwānid wazir of the time, Abū'l-Qāsim al-Maghribī (981-1027) and the metropolitan bishop of Nisibis, Elias (975-1046) realized debates on miscellaneous subjects ranging from language-thought relationship to Muslim-Christian theological polemics. Elias of Nisibis recorded the discussions in these sessions (majālis) taking place in the summer of 1026 and named his work as the book of sessions (*Kitāb al-majālis*). In these sessions/assemblies, it is especially seen that many issues, from the existence and whatness of God to the issue of the Spirit, are

* A similar topic was partially presented by the author in the International Symposium of The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought organized by The Foundation for Research in Islamic Studies in 2019 and published among its proceedings (cf. Mehmet Alici, "XI. Yüzyılda Müslüman-Hıristiyan İlişkilerinde Entelektüel Boyut: Süryānî Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribî'nin Tartışma Meclisleri", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. M. Aytepe-T. Karasu, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2019, II, 173-182.

** Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, mehmet.alici@asbu.edu.tr.

discussed openly and freely. Today, it is possible to argue that the Kitāb al-majālis can be deemed as one of the most impressive examples exhibiting an extant affability towards the criticism in the tradition of Islamic thought.

In these sessions, Elias used the key concepts of Islamic thought while answering Abū'l-Qāsim's questions. Moreover, it is quite remarkable to see that Elias supports his claim that the Trinity creed is a monotheistic discourse by reinterpreting the verses in the Qur'an. Such that Elias tries to prove his claims through basing them on some tafsir works and some commentators/mufasssers dealing with such topics/issues such as naskh/abrogation. Elias's text reveals that the environment in which discussions are held may not be obstructed and that the parties could continue to argue without giving up on courtesy.

In this study, the abovementioned argument will be examined in reference to the cultural patterns of the 11th century and the intra-textual context of Kitāb al-majālis, which provides some insight into the discussion environment. Before this, some information will be given about the two prominent actors, Elias and Abū'l-Qāsim, as they are thought to be shedding light on the multicultural structure of the 11th century in the Marwānid region. Afterward, the features of the debate will be discussed by focusing on the parties' attitudes in the context of Kitāb al-majālis. Finally, we will elaborate on how Elias applied Islamic terminology in his critical discourse and how he interpreted the Qur'anic verses so as to prove his allegations.

2

1. Multicultural Structure and Intellectual Actors of the 11th Century

1.1. The Presence of the *Other* in the Marwānid Region

From the rise of Islam on, bilateral discussion sessions/assemblies were held between Muslims and non-Muslims. It is known that many scholarly debates took place in various communities between the adherents of different religious traditions or in other words between Muslim scholars and Christians.¹ Among these assemblies, does this paper focus on a debate that shaped the basis of Muslim-Christian intellectual relations in the 11th century.

At the beginning of the Marwānid period, an agreement with Byzantium was concluded. This agreement also brought on peace between Muslims and non-Muslims in the political context.² However, in the 11th century, political conflicts and wars continued in the region, and disputes between Byzantium and the kingdoms in the region or between these city-states flared up occasionally.³ Despite this state of struggle, different religious traditions lived together under the protection of Islamic sovereignty, known as *ahl al-dhimma* status.⁴

The different religious traditions continued to exist during the Marwānid period, though, Marwānid rulers embraced the Christian congregations who took refuge in them. One of the most prominent examples is the Syriac (Jacobite) Patriarch of Antioch, Mar Yuhanon bar Abdun (1004-1034), who was forced to abandon his sect and acknowledge the decisions of the Council of Chalcedon by the Byzantine emperor Basileios II (1029-1030). Subsequent to his rejection of leaving the Syriac (Jacobite) sect and his exile to Malatya, Mar Yuhanon bar Abdun died in Malitene. After his death, the Jacobites elected a new patriarch (Dionysius II) around the years 1033-1034. This latest election brought to the Byzantine's agenda again to ask the new patriarch to accept the decisions of the Council of Chalcedon. However, the new patriarch rejected this compulsion and took refuge in Amid/Diyarbakır under the Marwānid's rule as a safe harbor. Then, the

¹ For more inferences see S. H. Griffith, "The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period", *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 13-65; Christian C. Sahner, "A Zoroastrian Dispute in the Caliph's Court: The Gizistag Abālīs in its Early Islamic Context", *Iranian Studies* 52/1-2 (2019), 61-83; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: TDV, 1998).

² Elias of Nisibis Elias, *Tārīkh İliyā Barshīnāyā*, çev. Yusuf Habbi (Baghdad, 1975), 201.

³ Yusuf Baluken, *Mervāniler Devrinde Dini Gruplar Arasındaki Münasebetler* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Unpublished Master Thesis, 2010), 21-25; 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *al-Kāmil fi al-tārīkh*, thk. 'Umar Tadmuri (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2006), 688-689, 743-744.

⁴ For further information see Clifford E. Bosworth, "The Concept of Dhimma in Early Islam", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. B. Lewis - B. Braude (London: Holmes-Meier, 1982), 37-51; M. Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 99-124; Zafer Duygu, *İslam ve Hristiyanlık: Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler* (İstanbul: Timaş, 2021), 288-320.

governor of the city, Sa'd al-Dawla, refused the request for the Byzantine ambassadors to surrender the patriarch. After this date, the Patriarchate continued in Amid for a while.⁵

It is known that believers of various religious traditions performed some high-level duties in the Marwānid palace. There are considerable examples among Christian scholars who were accepted in the Marwānid court. Especially relevant to our subject is the example of Elias's brothers, who served in the palace as physician. In addition, Ibn Bukhtīshū' (d.1058/1059), a Nestorian, wrote a detailed epistle about animals at the request of Marwānid ruler Naṣr al-Dawla Aḥmad b. Marwān (981-1061); and this is another remarkable example. Similarly, Ibn Buṭlān (1066) wrote a tractate on the subject of medicine for the same ruler.⁶ In addition to the relevant scholarly yields of this period, this situation indicates the tolerance and encouraging attitude of the Muslim rulers towards the members of different religions. There were also other Syriac groups living under the Marwānid rule. For example, an eminent Jacobite scientist in medicine, astronomy and philosophy Abu Naṣr Yahya b. al-Takritī (1103/1104) had close relations with the palace.⁷ Similarly, the council/dīvān scribe of Sa'd al-Dawla, the governor of Amid, was a Christian named Ibnu'l-Ḥammad (1019). During the Naṣr al-Dawla's rule, a Christian named Ibn Shaltia was looking after the Mayyafariqin foundations.⁸

Also, Syriac Christians known as Nestorian, Jacobite or Melkite Syriacs and Jews, had important religious places in this geography and their preservation in the Marwānid period has been recorded. Likewise, the active presence of important churches and monasteries in Mayyafariqin, Nisibis, His'n Kayfā, Jazira and Seert regions proves the existence of different Christian groups in the region.⁹ Similar to Christian groups Jews lived in the capital of the Marwānids, as well. Likewise, the synagogue in Mayyafariqin in this period indicates the existence of a notable Jewish population. Some of the Jews were serving as palace scribes. Jewish travelers visiting the region after the Marwānid period (1165-1173, 1170-1180) also confirmed the Jewish presence and synagogue in the region.¹⁰

Here, we focus on the theological discussions between the most competent wazir of the Marwānids palace, Mağhribī and Elias, the metropolitan archbishop of Nisibis. The theological position of Jesus Christ, one of the main debate topics among Muslims and Christians, and of course other common theological subjects are discussed in these assemblies. These sessions between the two strongly signify that the region had a multicultural structure. On the other hand, the fact that the intellectual ground was written in Arabic by Elias, indicates that Arabic was both the lingua franca of the science of the period and the written language of Syriac scholars.

1.2. Elias of Nisibis

Historical records show that Elias of Nisibis spent a religious life as of his birth (975). For instance, he was appointed an arch-priest at the Monastery of Saint Simeon (Abba Shem'ōn) before turning twenty (994). As a matter of fact, Elias was later chosen as the regional bishop of Bēt Nūhadrān (1002). After the death of Metropolitan Yahballāhā, he was consecrated to the metropolitan archbishop of Nisibis in 399/1008 and served in this position until his death (1046).¹¹ In the record of Kitāb al-majālis, there is a tutelar for Elias regarding his religious education and his rise as a clergyman. According to this, Elias is counted among the

⁵ Michael Rabo, *The Syriac Chronicle of Michael Rabo (the Great) A Universal History from Creation*, çev. Matti Moosa (New Jersey: Beth Antioch Press, 2014), (13.7), 598; Bar Hebraeus, *The Ecclesiastical Chronicle*, çev. David Wilmshurst (New Jersey: Gorgias Press, 2016), 144-150; Yahyā b. Sa'id Al-Anṭākī, *Tārīḥ Al-Anṭākī: al-ma'rūf bi-ṣīlat tārīḥ ūtiḥā*, thk. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmuri (Ṭarābulus: Ğurūs Burs, 1990), 409-410; Hanna Dolabani, *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgeçmişi*, ed. İbrahim Özçoşar - Hüseyin H. Güneş, çev. Gabriyel Akyüz (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2006), 62-65.

⁶ Aḥmad ibn al-Qāsim Ibn Abi 'Uṣaybi'a, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibā', thk. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyah, 1998), 214, 328, 341; Ibn Buṭlān, İvānis b. Sa'dūn. Riḥlat ibn Buṭlān, thk. Shākīr Lu'aybi (Abū Zāby: Dār al-Suwaydi, 2006), 14-15, 139-140.

⁷ Khalil Samir, "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien (2e partie: auteurs chrétiens arabes, XIe et XIIe siècles)", *Islamochristiana* 2 (1976), 217-221; Baluken, *Mervāniler Devrinde Dini Gruplar Arasındaki Münasebetler*, 53-54.

⁸ Aḥmad ibn Yūsuf ibn 'Ali Ibn al-Azraq al-Fāriqī, *Tārīḥ Mayyāfāriqin*, thk. Karim Fārūq Khūli - Yūsuf Bālūkan (İstanbul: Nūbihār, 2014), 492, 499.

⁹ Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-tārīḥ*, 143; Baluken, *Mervāniler Devrinde Dini Gruplar Arasındaki Münasebetler*, 47-48; Abu-'l-Ḥasan 'Ali Ibn-Muḥammad Al-Shābushtī, *Ad-Diyārāt*, thk. Kürkis 'Auwād (Baghdad: Maktabat al-Muṭannā, 1966), 191, 198, 308-309.

¹⁰ Binyāmīn ibn Yūnah al-Taṭīlī, *Riḥlat Binyāmīn al-Taṭīlī*, thk. Ezra Haddad - Abd al-Raḥmān 'Abd Allāh Shaykh (Abū Zāby: al-Majma' al-Thaqāfi, 2002), 285-287; *Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon*, çev. A. Benisch (London, 1856), 9; Ibn al-Azraq al-Fāriqī, *Tārīḥ Mayyāfāriqin*, 110-111; Aḥmad Ibn-'Abdallāh Abu-'l-'Alā' al-Ma'arri, *Risālat al-gufrān*, thk. 'Ā'isa 'Abd-al-Raḥmān Bint-as-Ṣāṭī' (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1977), 26-27.

¹¹ Elias, *Tārīḥ İliyā Barshināyā*, 203.

faithful disciples of the monk named Yūḥannā, known as the Lame (al-A'raj) in the Monastery of Saint Michael.¹² In addition to this, Elias had a philosophical and religious background.¹³ This background can be clearly traced from his dialogue with Marwānid wazīr.

Elias's contact with the Marwānid palace is not limited to his position as the metropolitan archbishop of Nisibis. The contribution of his brothers, who were doctors in the Marwānid palace, should be evoked in this dialogue. One of his brothers, Abū Sa'īd Maṣṣūr b. 'Īsā known as Zāhid al-'Ulamā' (d. before 438/1046), used to be a physician of Marwānid sultan Naṣr al-Dawla. He built a hospital in Mayyafariqin with the encouragement of Naṣr al-Dawla. He wrote out many works on medicine as a palace physician.¹⁴ His other brother, Abu'l-Ula Said ibn Sahl, was the doctor of the Marwānid wazīr Abū'l-Qāsim, with whom Elias established a close friendship. When Elias was the metropolitan archbishop of Nisibis, he met the Marwānid wazīr Abū'l-Qāsim for arranging meetings which later would be written down in *Kitāb al-majālis*. Considering the productive scholars of his time, the Syriac scholar preferred to discuss mainly theological issues in his works and used apologetic language.¹⁵

Apart from *Kitāb al-majālis*, Elias wrote another text on Jewish thought and tried to explain the Christian trinity creed by writing a treatise called *Risāla fī Waḥdāniyyat al-khālīq wa-tathlith aqānīmīhi*, addressed to Jewish philosophers in Mosul.¹⁶ This shows that Elias was also involved in theological discussions outside *Kitāb al-majālis*. Similarly, he answered the questions conveyed to him due to his religious authority. In addition, in the context of advice literature, Elias also wrote an ethical work that touches on daily life and the person's spiritual development.¹⁷

1.3. Abū'l-Qāsim al-Maghribī

The other interlocutor of this discussion is the Marwānid wazīr Abū'l-Qāsim Hussein ibn al-Maghribī-born in Aleppo in 981. Abū'l-Qāsim, whose lineage Ibn Khallikān associates with the Sāsānid, was a member of a Fāṭimid family. During the reign of Al-Ḥākim bi-Amr Allāh, he survived the massacre (401/1010) against his family and fled to the nearby areas of Palestine. Abū'l-Qāsim, who came to Baghdad after the unsuccessful rebellion attempts despite the contribution of the Bedouins, carried out the duties of vizier and scribe.¹⁸ Afterward, he came under the patronage of Naṣr al-Dawla Ahmad b. Marwān (981-1061), the amīr of Diyarbakir and Mayyafariqin, is known as the guard of scholars. Because he ran from a family that affiliated with the Shiite Fāṭimids, Abū'l-Qāsim had to move to Baghdad. After staying in Baghdad for a while, he took refuge in the Marwānid palace. The Abbasid caliph was in contact with rebellions of Shiite origin in this period. It is also reported that Abū'l-Qāsim wrote a treatise against the rumors that he was in Shia thought.¹⁹ Abū'l-Qāsim, who served as a wazīr in the Marwānid palace until he died in 418/1027, wrote down many works in various fields. Among them, the tafsir work called *Al-Masābih*, the *Kitāb Fī as-Siyāsa* work on state administration and his *Dīwān*, in which he compiled his poems, are noteworthy to mention.²⁰

¹² Matrān Nasībīn İlyā, *Kitāb al-majālis li-mār 'İlyā, mutrān Nişibīn, wa-risālatuh ilā 'l-wazīr al-kāmil Abi 'l-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Ali 'l-Maghribī*, thk. Nikolai N. Seleznyov (Moscow: Dār Ḡrifin, 2018), 89; Nikolai N. Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Maghribī", *Scrinium* 14 (2018), 435; Louis Cheikho, "Majālis İlyā, mutrān Nuşaybin", *al-Mashriq* 20 (1922), 269; Samir Khalil Samir, "İlyā al-Nasībīn (975-1046 A.D.) wa-l-wazīr Abū l-Qāsim al-Maghribī (981- 1027 A.D.)", *al-Mashriq* 76/2 (2002), 444-446; David Bertina, "Elias of Nisibis", *Encyclopaedia of Islam*, ed. K. Fleet vd., Three (Erişim 27 Şubat 2018).

¹³ For further information about Elias's works see. Hayriye Ö. Sürer, *Nesturi Metropolit Nusaybinli İlyā'nın Monoteist Teslis Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Unpublished MA. Thesis), 2020), 21-36.

¹⁴ Ibn Abi 'Uşaybi'a, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibā', 341.

¹⁵ İlyā, *Kitāb al-majālis*, 157-158, 165, 254; J. P. Monferrer Sala, "Elias of Nisibis", *Christian-Muslim Relations*, ed. D. Thomas - A. Mallet (Leiden: Brill, 2009), 2/728-740; Samir, "İlyā al-Nasībīn (975-1046 A.D.) wa-l-wazīr Abū l-Qāsim al-Maghribī (981- 1027 A.D.)", 446.

¹⁶ Matrān Nasībīn İlyā, "Risāla fī waḥdāniyyat al-khālīq wa-tathlith aqānīmīhi", *al-Mashriq* 3/1 (Şubat 1903), 111-116.

¹⁷ Matrān Nasībīn İlyā, *Kitāb daf' al-hamm*, thk. Qustantīn al-Bāshā (Mişr: Maṭba'at al-Ma'arif, 1900), 5-8; Ayşe İçöz, "Defining a Christian Virtue in the Islamic Context: the Concept of Gratitude in Elias of Nisibis' *Kitāb Daf' al-Hamm*", *İlahiyat Studies* 9/2 (2018), 169-179.

¹⁸ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Ayān wa-anbā ibn al-zamān*, thk. İhsān 'Abbās (Beirut: Dār Şādir, 1972), II, 172, 174-175 (193); Samir, "İlyā al-Nasībīn (975-1046 A.D.) wa-l-wazīr Abū l-Qāsim al-Maghribī (981- 1027 A.D.)", 451-452; Kamāl al-Dīn 'Umar ibn Aḥmad Ibn al-'Adīm, *Bughyat al-ṭalab fī tārikh Ḥalab*, thk. Suhayl Zakār (Damascus: Dār al-fikr, 1983), 2533.

¹⁹ Ibn al-Azraq al-Fāriqī, *Tārikh Mayyāfāriqin*, 469-504; Ibn al-'Adīm, *Bughyat al-ṭalab fī tārikh Ḥalab*, 2535-2537.

²⁰ P. Smoor, "Al-Maghribī, 4", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition (Leiden: Brill, 1986), 5/1211-1212; Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Maghribī", 437; İlyā, *Kitāb al-majālis*, 166; Morteza Karimi-Nia, *Wazīr-i Maghribī Rū Shenāsi-yi al-Masābih fī Tafsir al-Qurān Al-Wazīr al-Maghribī and his Methodology in al-Masābih fī Tafsir al-Qur'an* (Tahrān: Tahrān, Ph.D. Dissertation, 2016), 53-82.

The friendly relations between Elias and the wazir Abū'l-Qāsim, who was interested in the intellectual lifestyle and religious traditions of his epoch, continued until the unexpected death of Abū'l-Qāsim. *Kitāb al-majālis*, a fruitful outcome of the dialogue between them, also gives information about the level and quality of the communication between Muslims and Christians.

Nevertheless, the records of Elias on the subject that are available at present prompt the question; of whether the text reflects the absolute views of the Marwānid wazir or not. Although Elias wrote down his correspondence with Abū'l-Qāsim in addition to this book, it should not be disregarded that the Marwānid wazir's point of view on the discussions was examined through Elias. Of course, this does not imply an absolutely negative approach to Elias's transmissions, but it also points out that the wazir's opinions on the subject could not be reached firsthand.

2. *Kitāb al-majālis* and Main Topics of Debate

The only text that tells us how the theology-based discussions held between the Marwānid wazir Abū'l-Qāsim and Elias of Nisibis took place is Elias' *Kitāb al-majālis*. The vizier's opinions, questions or objections on the subject are known only as far as Elias narrates. The records show that the dialogue between the Abū'l-Qāsim and Elias, the metropolitan archbishop of Nisibis, which seems to have consisted of seven sessions, took place in the summer of 1026 during the visit of the wazir to Nisibis. After the first meeting, which started on the fifth of July, seven sessions/assemblies were held between the two until the first days of August. In these sessions, issues such as whether the Trinity, incarnation and prosodic union that are incompatible with the Islamic theology regarding Christianity were discussed. In addition, linguistic problems between Syriac and Arabic languages were also elaborated. It is understood that Elias wrote down this discussion ground in *Kitāb al-majālis* after Abū'l-Qāsim's death and sent the text to his brother Abu'l-'Ula Said ibn Sahl. We deduct this inference from the introduction part where he commemorates the wazir with mercy and writes the text addressed to his brother.²¹

Thanks to recent studies, it can be said that the dialogue between Elias and Abū'l-Qāsim went beyond this seven-session book. The most obvious indication of this information is that the Marwānid wazir again discussed various issues with Elias during his second visit to Nisibis in the winter of 1026. In this meeting, besides the previous discussions, the history of the Jews, the history of humanity and ancient times were put on the table. When Abū'l-Qāsim visited Nisibis in the following year's summer again, he had the opportunity to talk to Elias. However, in this meeting, the poor health conditions of the wazir took precedence and they could not discuss any subject. Abu'l-'Ula Said ibn Sahl, the physician of the wazir and brother of Elias, stated that there was no cure for Abū'l-Qāsim's illness. As a result of this disease, the wazir died in October 1027.²²

Apart from the sessions mentioned earlier, the visits indicate that the wazir's questions regarding and interest in understanding the discussed subjects continued. Correlatively, Elias repeats to a large extent the contents of the *Kitāb al-majālis* while replying to Abū'l-Qāsim's letters after his return from Nisibis to Mayyafariqin in 1026. From this information, it is understood that Abū'l-Qāsim, who died one year after the first assembly/session, corresponded with Elias until the last day of his life.

When the letters are thoroughly examined, it is perhaps true to say that the Marwānid wazir was not satisfied with the arguments expressed in the relevant sessions and thus, was confused. Because, what the Marwānid wazir heard from the Christian clergy until these sessions, was largely falsified by Elias.²³

Elias handles each of the seven sessions in the *Kitāb al-majālis* as an individual topic. At the beginning of each session, Elias put a title relevant to the subject. Considering that the text was edited later, it can be said that Elias already divided the subjects while writing. The Topics are as follows:

²¹ İliyā, *Kitāb al-majālis*, 1-4, 157-158; Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū'l-Qāsim al-Maghribī", 443; Samir, "İliyya al-Nasibini (975-1046 A.D.) wa-l-wazir Abū'l-Qāsim al-Maghribī (981-1027 A.D.)", 447, 453-454; David Bertaina, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/2 (2011), 199-200; Karimi-Nia, *Wazir-i Maghribi Rū Shenāsi-yi al-Maṣābiḥ fi Tafsir al-Qur'an*, 65-66.

²² Samir, "İliyya al-Nasibini (975-1046 A.D.) wa-l-wazir Abū'l-Qāsim al-Maghribī (981-1027 A.D.)", 454.

²³ Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū'l-Qāsim al-Maghribī", 443-445; İliyā, *Kitāb al-majālis*, 252-263.

1. About God's Unity/Tawhid and Trinity
2. About Hulul (incarnation) and Ittihad/Incorporation (the process of uniting Jesus with the body as God)
3. About bringing evidence from the Qur'an that Christians are People of Tawhid
4. On the determination that Christian theology is rational and divine
5. On the exclusion of Christianity from all sects opposed to the truth
6. Grammar, Language, Script (Alphabet) and Kalam
7. Christians' Beliefs on the Rule of the Stars (Astrology), Muslims and the Self

The main discussion topic of the first session (al-majlis al-awwal) is the belief in the Trinity, which constitutes the basic pillar of the Christian creed. Elias insistently claims that the Christian God does not conflict with Tawhid/oneness. He tries to unite God with the understanding of one-third based on the existence of three hypostases (*aqānīm*, sing. *uqnūm*) in a single element and attempts to prove this with the theory of substance (*jawhar*). Another highlight of this section is the narrative about Abū'l-Qāsim's refuge in a monastery due to his illness and finding healing there.²⁴ Although this narrative is not mentioned in Elias' correspondence with Abū'l-Qāsim, Elias stated that non-Christian patients who took refuge in the monastery would be cured.²⁵

Another important discussion topic of this first session is the question of whether God is a substance/*jawhar* or not. Elias claims that the existence of three hypostasis/*aqanim* in one substance will not harm its oneness. Here, Elias, who uses the concept of substance for God, thus creates a common concept of God in which the three parts/*aqanim* of God's personality will be shared. According to him, God is substance/*jawhar* because He exists by himself. In this section, he tries to answer the objection of the wazir that the substance cannot be used for God since it exists in the outside world and accepts its opposites. According to Elias, the being that exists on its own must have life and speech/*nātiq*. For this reason, while God is a substance, he is composed of three entities/*uqnūms*: essence, life and speech.²⁶ While proving the Trinity, Elias tries to reach a conclusion by using Islamic terminology.

The main discussion of the second session continues on the nature of Jesus and the incarnation of God into him. Accordingly, Elias, who is a Nestorian, tries to prove the belief that Jesus had two natures, unlike the Jacobites and Melkites. To avoid the proposition "Jesus is God", Elias defends the idea that divinity is incorporated.²⁷

The subject of the third dialogue of Elias with Abū'l-Qāsim is quite significant. Here, Elias claims that Christians are people of tawhid and tries to explain this claim through the Qur'anic verses. Elias interprets many Qur'anic verses and tafsir texts from his perspective to confirm his belief system through the holy Scripture that the interlocuter believes.²⁸

The fourth session is about the determination of Christianity through a context of mental and divine miracles. Here, Elias was influenced by Hunayn ibn Ishaq (d. 873). There is also a story about the Christian life being ruled by God. He also argues that this religion is based on rational foundations in the background that different nations, from Greek philosophers to Byzantium, Armenians to Persians and Turks to Chinese, share the Christian faith.²⁹

In the fifth session, Elias gives place to his statement of faith regarding his Christian thought. He also elaborates on his views on theology. Elias insists that Christian thought is based on tawhid and wrote a treatise

²⁴ İliya, Kitāb al-majālis, 4-35.

²⁵ İliya, Kitāb al-majālis, 216-217.

²⁶ Mehmet Nesim Doru, "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve 'Kitabu'l-Mecālis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi", Milet ve Nihal 8/2 (2011), 70-72; Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Maghribī", 438; İliya, Kitāb al-majālis, 28-29.

²⁷ İliya, Kitāb al-majālis, 36-63; Muhammet Tarakçı, "Nestorius ve Kristoloji", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2010), 226-237; Talha Fortacı, Doğuşundan Günümüze Nestürü Kilisesi (Ankara: Eskiye, 2018), 47-57.

²⁸ İliya, Kitāb al-majālis, 64-83.

²⁹ İliya, Kitāb al-majālis, 84-93; Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Maghribī", 442.

on this claim. While Elias emphasizes that there should be only one creator, based on the categories of existence and cosmological evidence, he holds that this does not contradict the Trinity.³⁰

In the sixth chapter, Elias makes some linguistic comparisons between Syriac and Arabic.³¹ He argues that Syriac is superior to Arabic and also emphasizes the superiority of the Syrians' proficiency in discussing theology and philosophy. In addition, he underlines that science and philosophy passed to Arabs through Syrians and tries to persuade Abū'l-Qāsim to this claim.³²

In the seventh session, Elias indicates that it is possible to talk about the potential influence of the stars on cosmological events. According to him, in the context of universal issues, for example, it is evident that the approach of the sun or the states of the moon are effective on the world. On the other hand, he opposes that celestial objects are effective in people's relations with each other. Because he acknowledges that human beings can prefer their choices freely, also he opened the issue of the soul to discussion and referred to the need for a mutual law in Muslim-Christian relations.³³

Samir Khalil Samir, who is known for his research on Eastern Christianity, reports that *Kitāb al-majālis* was examined by Abu'l-Farac Abdallah ibn Tayyib (1043)³⁴, the assistant of the patriarch. It is stated that Elias' text was approved and well received by the Patriarch, in accordance with the procedure for the clergy to send the works written by the clergy to the Patriarch for approval.³⁵

In the context of the *Kitāb al-majālis*, it is useful to keep some issues in mind while tracing Muslim-Christian relations. Although this work implies a dialogic discourse, it should not be forgotten that it is unliteral. Because what Abū'l-Qāsim says in the discussion is transmitted from the scope of Elias's narrations. Looking at the layout of the text, one can see the Marwānid wazir asks only short questions and Elias answers by presenting only the Christian thought of the period. During the discussions, after the word goes back to Abū'l-Qāsim, the wazir's short questions are answered in long passages and a new session starts. The extent of the objections of the Marwānid wazir is not discussed in these sessions. One of the sound evidence is the correspondence between the two, apart from *Kitāb al-majālis*. The letters, which cover more than half of the *majālis*, undoubtedly indicate that some issues have not been clarified in these sessions. However, in the letters, Elias even proved the basic propositions of Christian thought with Islamic terminology, recited various sessions and gave detailed and long answers to Abū'l-Qāsim's short letters.³⁶

3. Ethics of Mutual Discussion: Respect for the Interlocutor and Freedom of Expression

At the beginning of the book, Elias mentions in detail the tone of the discussion and how it progressed and continued with an approach beyond a mutual polemic. Elias stated clearly that he would not speak to the wazir in a polemical and pugilistic discussion ground and wants to free himself from this attitude. In response, the wazir expresses his intention to only seek answers to his questions about the Christian faith.³⁷ This situation indicates that both parties are to understand each other.

Elias starts the first session by praising wazir, Abū'l-Qāsim, who kindly invited him to the palace.³⁸ Although they share quite the opposite opinions, a friendship has developed between them, and both sides understand this friendship from the first session. In this context, Elias, who understands Abū'l-Qāsim's

³⁰ İliyā, *Kitāb al-majālis*, 94-104; Matrān Nasibin İliyā, "Risāla fi Hudūs al-'ālam va Vaḥdāniyya al- Ḥālik Taqakadasa Ismahu va Taslis al-Eqānim", *Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques d' Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIVe Siècle*, ed. Paul Sbath (Cairo: H. Friedrich et Co., 1929), 75-103.

³¹ Linguistic comparisons and debates about superiority between Arabic and Syriac language, see Ayşe İçöz, "Doğu Hıristiyanlarının Arapça'yı Yazı Dili Olarak Benimseme Sürecinde Gösterdikleri Farklı Yaklaşımlara Genel Bir Bakış", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 87-110.

³² İliyā, *Kitāb al-majālis*, 105-138; Bertaina, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", 200-204; John W. Watt, "Graeco-Syriac Tradition and Arabic Philosophy in BarHebraeus", *The Syriac Renaissance*, ed. Herman Teule - C. F. Tauwinkl (Paris: Peeters, 2010), 123-135.

³³ İliyā, *Kitāb al-majālis*, 139-162.

³⁴ Abu'l-Farac, a contemporary of Elias, wrote works on theology and morality as well as being a physician. Ibn Abi 'Uşaybi'a, 'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibā', 298-300.

³⁵ Samir, "İliyā al-Nasibini (975-1046 A.D.) wa-l-wazir Abū l-Qāsim al-Maghribi (981- 1027 A.D.)", 448; Martino Diez, "The Profession of Monotheism by Elias of Nisibis: An Edition and Translation of the Fifth Session of the *Kitāb al-majālis*", *Islam and Christian-Muslim Relations* 28/4 (02 Ekim 2017), 494.

³⁶ Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Maghribī", 163-263.

³⁷ İliyā, *Kitāb al-majālis*, 11.

³⁸ İliyā, *Kitāb al-majālis*, 4-5.

questions about Christian thought, tries to clarify the subject with his writings. Here, Elias does not build his defense based on struggle and rejection. On the contrary, he listens to understand the interlocutor.³⁹ As can be seen, the members of different religious traditions try to understand each other and also can freely express their opinions without any restrictions on this issue in the Islamicate.

The famous Christian researcher on Syriac thought, Samir Khalil, states that Elias learned a lot from these visits and correspondence. According to Khalil, through these sessions, Elias wised up on how to involve in a discussion, on which context to continue the discussion with his interlocutor, where to keep quiet and how to respond to his interlocutor. These should be the fundamental rules of any dialogue with someone who has an opposing view. By giving Elias as an example, Khalil recommends a calm and quiet attitude in order to understand the opinion of the interlocutor. In this context, he argues that Elias did not choose the path of dispute/jadal but acted calmly and defended the Christian religion. Khalil thinks that his positive and calm manner of Elias does not drive him from ingratiating himself with the wazīr.⁴⁰ Of course, the most important reason why Elias was able to lead the discussion with great maturity without failing to show respect to his interlocutor is hidden in the fact that his interlocutor, the Marwānid wazīr Abū'l-Qāsim, responded with the same calmness, sincerity and understanding. Otherwise, it would be impossible to discuss different ideas on the same plane and the sessions/assemblies that were the source of Elias' book would never have occurred. Khalil should have also touched on this point and appreciated the attitude of the wazīr.

8 According to Khalil, Elias listened to his interlocutor with understanding and clarified the issue from his perspective. He tries to explain this by giving an example from the seventh session. So, in the seventh session, the wazīr requests the clergy to pray for him. On the other hand, Elias expresses what prayer means in Christian thought before fulfilling this request. He states that the clergy does not pray for worldly matters such as prolonging the life of people or getting plenty of sustenance.

On the contrary, he expresses that he prays for realizing what is good for the person and for him to have good intentions. Elias specifically mentions that the wazīr was satisfied with this information. Then he states that he will pray for him. In the context of this narrative, Samir Khalil draws attention to Elias' understanding and affirmative endeavor in the discussion. Through this example, he mentions that Elias generally 'does not close the door in the face of the interlocutor' and follows a middle path, he reveals his intention by exposing all facets of the issue, and thus the sessions are held.⁴¹ The fact that Elias took part in discussion with such an attitude indicates that the Marwānid wazīr, who was his addressee, acted with a similar point of view in the sessions.

Kitāb al-majālis also exhibits that the leading clergyman of a different religious tradition, under the Marwānid domination in the Islamic geography at the beginning of the 11th century, expressed his thoughts quite comfortably and freely. The fact that Elias talked about many issues, from theology to language, in the presence of Abū'l-Qāsim, one of the wazīrs of the Marwānid palace, is not just because he took into account his interlocutor and clearly expressed his intentions. The metropolitan archbishop of Nisibis Elias is naturally in the position of defending his own religious thought. However, this aspect of the stream of Islamic thought, which gives him this opportunity and provides a free environment, should not be ignored.

4. The Practices of Producing Answers in *Kitāb al-majālis*

With the encounter of Muslims with Christians, different issues from theology to morality have been discussed. In particular, apologetics such as Yūḥannā ad-Dimashqī (679-750) used the Qur'anic verses to prove the nature of Jesus Christ and the creed of the Trinity.⁴² It is worth noting that the concepts constructed by Islamic philosophy are used by Syriac philosophers such as Yaḥyā ibn 'Adī (893-974).⁴³ Similarly, Elias of Nisibis frequently resorted to these two methods in proving his claims in this context.

³⁹ Samir, "İliyya al-Nasibini (975-1046 A.D.) wa-l-wazir Abū l-Qāsim al-Maghribi (981- 1027 A.D.)", 447.

⁴⁰ Samir, "İliyya al-Nasibini (975-1046 A.D.) wa-l-wazir Abū l-Qāsim al-Maghribi (981- 1027 A.D.)", 454-455.

⁴¹ İliyyā, *Kitāb al-majālis*, 154-156; Samir, "İliyya al-Nasibini (975-1046 A.D.) wa-l-wazir Abū l-Qāsim al-Maghribi (981- 1027 A.D.)", 455-458.

⁴² John of Damascus Saint, *Writings*, çev. Frederic H Chase (Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1981), 157-160.

⁴³ Yahya ibn 'Adi - Emilio Platti, *La grande polémique antinestorienne de Yahya b. 'Adi* (Lovanii: E. Peeters, 1981), 26-38; Mehmet N. Doru, "The Analysis of Yahyā Ibn 'Adī's Metaphysical Opinions", *Parole de l'Orient*, (2012), 432-451.

4.1. Using Islamic Terminology

After transferring different philosophical doctrines to the Islamic world through translation activities, Islamic thought created its own conceptual infrastructure from theology to cosmology. In this way, it reaches a different philosophical level. On the other hand, Christian and mostly Syriac scholars did not gain momentum. The fact that Arabic is already the language of philosophical and scientific treatises, especially in the 11th century, implies the existence of a terminology unique to Islamic thought. Thus, it reveals the reason why the Syriac scholars produced their texts in Arabic.

Furthermore, a comparison between the two languages in one of the sessions between Elias and Abū'l-Qāsim indicates this. The use of Arabic in transferring this discussion ground to writings can be considered a reference to the philosophical depth of this language. Although Elias emphasized the archaicity of the Syriac language and Syriac thought in the sixth assembly/session of *Kitāb al-majālis*, it is remarkable that he wrote the text in Arabic. Moreover, while proving the basic principles of Christian thought, for example, the Trinity, Elias gives place to the conceptual infrastructure of the Islamic thought tradition. This manifests in how the Syriac philosophers describe their thoughts in Arabic with this conceptual framework- before and succeeding Elias.

The trinity-tawhid discussion on the unity of God, which is the subject of the first session between Elias and the Marwānid wazīr, points out how Elias made Islamic concepts functional at the point of proving the Trinity and the oneness/unity of God.

In the first session, Trinity and tawhid are discussed in the context of God's substance/being *jawhar*. In the introductory section, the wazīr mentions that he does not accept the characterization of Christians as infidels and polytheists, referring to a story he experienced. According to this narrative, Abū'l-Qāsim fell ill on the way from Diyarbakir to Bitlis and found healing in a monastery where he took shelter. For this reason, he states that he does not want to regard Christians as infidels and polytheists but still has doubts about them. Here is Elias trying to answer the wazīr's questions about God.⁴⁴ In the context of the doctrine of the Trinity, the Marwānid wazīr expresses his doubt about the Christians' presentation of God as a substance with three hypostasis/*uqnūms*. While producing answers, Elias also clarifies the subject through the same concepts.

Elias insisted that God is a substance/*jawhar* in terms of his "self-existence/*Qāim bi nafsihi*". According to him, the need for a self-existing being at the point of the existence of the world necessitates the existence of God. However, Abū'l-Qāsim mentions that the substance cannot be said for God in terms of being observed in the outside world and accepting the accident/*a'rād*. Elias, on the other hand, argues that the acceptance of God as "self-existence/*Qāim bi nafsihi*" in Islamic thought can mean that God occupies space and that he will accept its opposites. So, he claims that the substance also means existence on its own. For this reason, the fact that God is a substance/*jawhar* does not mean that he occupies space and accepts opposites. According to wazīr, if God's being is a substance, it would be indicated that he is a matter. Responding to the wazīr's objection, Elias argues that the state of existence alone is not a reference to the matter/*jism* in the continuation of the discussion. In his opinion, everything in the world is an object/*jism*. In addition, if there is no substance/*jawhar* other than the matter/*jism*, then there should be no other being in the world other than the matter with attributes such as living/*hayy*, doer/*fā'il*, omnipotent/*kādir* and scholar/*ālim*. However, Elias states that Muslims classify these attributes to God. So, God's being a substance cannot be proof of his matter/*jism*. The last objection of the wazīr regarding God's being a substance is about the substance that occupies space and accepts the accidents/*a'rād*. Elias thinks that the expression "self-existence/*Qāim bi nafsihi*" in Islamic philosophy is equivalent to the " *jawhar* " concept in Syriac. According to him, since everything that exists on its own is called *jawhar* in Arabic, God is also a substance/*jawhar*. Otherwise, he states that Muslims should create another concept of self-existence.⁴⁵

As seen in this discussion, Elias once again uses references from Islamic philosophy to prove the Christian understanding of God. In this way, he attempts to construct the philosophical basis of God's being

⁴⁴ Īliyā, Kitāb al-majālis, 5-9.

⁴⁵ Īliyā, Kitāb al-majālis, 9-17.

the only one substance/*jawhar* with three hypostasis/*aqanim*, that is, the creed of the Trinity. To summarize, Christians tend to express God's existence in the context of the Trinity, his substance/*jawhar* and accidents/*a'rād*. The source of this is Aristotle's definition of the substance (ousia) as existing independently and not in a subject. Islamic philosophers accept the substance/*jawhar*, but they do not acknowledge to attribute the concept of *jawhar* to God. Because the concept of *jawhar* is necessarily related to space and time, but there is no space and time for God. In other words, God's existence is unique and unique to itself. Otherwise, it is foreseen that the principle of tawhid will be broken down and it will lead to misunderstandings such as Trinity.⁴⁶

For this reason, Elias insists on God's being the substance. To explain the Trinity and to prove his claim, he invests an effort for his hypostases that in the sense of persons/natures of God, do not harm his unity. It should be noted that Elias focuses on dealing with the subject within Islamic thought and attempts to correct the views of Islamic philosophers on the subject. According to Elias, God is a substance/*jawhar* as a "*Qāim bi nafsihi*" and is a being '*hayy*' with life and is '*nātiq*' with speech/*nutq*. Thus, God is an entity that embodies three natures/hypostases consisting of essence/*zāt*, life/*hayy* and speech/*nutq*. Therefore, there are not three Gods, but the only being that includes this triple structure. In this respect, Elias proves the Trinity by attributing existence to God's essence, speech to the word/Jesus Christ, and life to Holy Spirit/Ruh al-Quds. Abū'l-Qāsim, on the other hand, objects with a Mu'tazilite perspective⁴⁷, stating that such an approach will lead to the multitude of ancient beings (*ta'addūd al-kudamah*). Although Elias does not go into the details of his objections on this particular subject, his objection to the Islamic Kalām tradition takes our attention. Because Elias deals with the *hypostasis* in the Trinity through the relationship between essence and divine adjective (*Zāt-sıfat*) in Islamic theology, and according to Ahl as-Sunnah theologians, he shows that God is omniscient/*alīm* with knowledge/'*ilm* and speaker/*mutakallim* with word/*kalām* and omnipotent/*kadīr* with might/*qudrat*. According to him, if the belief in the Trinity requires polytheism, the Ahl al-Sunnah tradition goes beyond this point, indicating the relationship between essence and divine adjective. In these debates, Elias refers to the objections put forward by the Christians before.⁴⁸ Also, Elias repeats the sun metaphor used by previous Christian thinkers such as Yaḥyā ibn 'Adī to describe the Trinity. Accordingly, while the Father is the sun, the Son is the sun's rays and the Spirit is the sun's heat. In the end, there are no three different things, these are the three qualities of the sun and it is essentially one being.⁴⁹

Elias tries to prove the *uqnūm* issue with the verses associated with *taj̄sīm* (embody, anthropomorphism) in the Qur'an. He claims that Muslims interpret expressions such as "the hand of God"⁵⁰ as power on a reasonable ground, so the Word and Spirit can be handled intelligibly as *uqnūm*. In response to Elias, who multiplied the examples with his point of view on this matter⁵¹, wazīr Abū'l-Qāsim Maghribī states that these situations are beyond the apparent meaning and states that this will lead to unbelief.⁵²

Similarly, in discussing the deity of Jesus Christ, Ilia adopts a different approach when conveying that the Nestorian church, of which he is a member, has two unmixed human and divine natures in Christ Jesus. In this respect, he tries to explain that there is no bodily *hulul*/incarnation in the incarnation of divine nature but that there is a will-based *hulul*. He interprets the issue with the concepts of "*mashīat*, will, dignity" by benefiting from Islamic terminology. At this point, he draws a similarity between the realization of Allah's will without acting in the creation of the universe and *hulul*/incarnation.⁵³

⁴⁶ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin, 1983), 209-231; Doru, "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve 'Kitabu'l-Mecālis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi", 65-70; İlhan Kutluer, "Cevher", *İslam Ansiklopedisi* (DİA) (İstanbul: TDV, 1993), 7/450-455.

⁴⁷ For further information about Mu'tazilite approach regarding to the attributes see Aḥmad al-Hamadhāni Qādī Abd al-Jabbār, Sarḥ al-uşul al-ḥamsa, thk. 'Abd al-Karīm 'Uṭmān (Cairo: Maktabat Wahba, 1965), 151-298 (especially for refutation of Christian trinity, 291-298); Nader el-Bizri, "God: Essence and Attributes", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (New York: Cambridge University Press, 2008), 121-138.

⁴⁸ İliya, *Kitāb al-majālis*, 17-23; Tahir Uluç, "Tevhīt-Teslis Polemiğinin İslām Felsefesindeki Yansıması: Yahyā bin 'Adī ve Makāle Fī't-Tevhīd Adlı Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 95-96.

⁴⁹ İliya, *Kitāb al-majālis*, 24-25; Mehmet Nesim Doru, *Süryanilerde Felsefe* (İstanbul: Yaba, 2012), 142.

⁵⁰ Sād, 38/75, Mā'idah 5/64, 69.

⁵¹ Hūd, 11/37, al-Qalam, 68/42, al-Baqara 2/115, 2/210, Tā-Hā 20/5.

⁵² İliya, *Kitāb al-majālis*, 26-30, 54-56.

⁵³ İliya, *Kitāb al-majālis*, 36-42.

Elias thinks that even Muslims see Jesus Christ as the Word of God “*Kalimatullah*” in the matter of *hulūl*, and this supports his argument. The wazir objects to this claim by stating that the formation of Jesus Christ as the word is not separate from other beings and cannot be considered separately without being created in the context of the command “*be!*”. On the other hand, Elias is convinced that there must be a special reason and meaning for the mention of Jesus separately. So, he argues that the Word of God is formed by the combination of “*nafs/soul*” and “*nutq/speech*”.⁵⁴

Herewith it could be said that Elias transforms the conceptual framework of Islamic thought into a practice of producing an answer at the point of confirming the creed of the Trinity. This is because Islam was the dominant language of thought of the period. Before and after Elias, Christian scholars frequently used Islamic terminology in their argumentations.

4.2. Vindication Based on the Interlocutor Scriptures

The dialogue between Elias and Marwānid wazir Abū'l-Qāsim proceeds within the framework of different sessions and topics. Concerning this study, the thread of the dialogue between them and the language and thought infrastructure used in the sessions are important. The subject of the third session indicates that the intellectual environment of the period had very wide freedom of expression and the freedom to express their thoughts openly. As a part of this, Elias claims that Christians are people of tawhid and at this point places the Qur'an at the center to prove it. This effort to prove through the sacred text of the interlocutor also points out how effective Islam and the Qur'an were in this period.

When attention is paid to the introduction of *Majālis*, it is inevitable to detect that Abū'l-Qāsim acknowledges that he does not want to see Christians as infidels and polytheists related to his illness story. However, the doubts about the Marwānid wazir are the main reason for these sessions. At this point, the subject of the third session is the verses in the Qur'an about Christians and to prove that Christians are also people of tawhid. This session occurs within the framework of the Marwānid wazir's statement that Christians are polytheists by referring to verses in the Qur'an and Elias' attempt to produce answers with the Qur'anic verses.⁵⁵ The inclusion of both sides in the discussion calmly and with an effort to understand the interlocutor, as reported by Elias, can be seen as a result of the effort to build a mutual understanding ground.

When Abū'l-Qāsim mentions the expression “Those who say that Allah is the third of three have become disbelievers...” in the 73rd verse of the chapter/sūrah of Mā'idah, Elias emphasizes that Allah makes a distinction between Christians in the Qur'an. In this respect, according to some of the verses, he claims that there are groups among Christians who can be called the people of tawhid. As regards him, different groups among Christians can be called the people of tawhid and polytheism, and the Qur'an refers to them. The point of the divergence for Elias is that, in the 113-115th verses of the chapter of Āl-'Imrān, it is stated that all “Ahl al-Kitab” (People of Book) are not the same and that there are righteous people among them who worship at night, recite the verses, believe in the hereafter, enjoying good and forbid evil, and compete in goodness. In this way, Elias argues that true Christians are muwahhid. At this point, Elias sees Marcionism, Manichaeism, Daysāniyya and the Trinitarians (Tristiyya) as members of the unbelief/shirk.⁵⁶

Similarly, Elias maintains the claim that Christians are monotheists through the verses of the Qur'an. For instance, in verse 62 of chapter al-Baqara, “Indeed, those who believe (Muslims) and Jews, Christians and Sabians/Mandaeans (each group in their own shari'ah) say, “Those who believe in Allah and the Last Day and do good deeds will have their reward with their Lord; They will not be feared, nor will they be sad' (it has been decreed)”. It means that Christians are people of tawhid. Elias thinks that those who believe in Allah and the Hereafter and do righteous deeds will attain salvation. On the other hand, the Marwānid wazir expresses the 85th verse of the chapter of Āl-'Imrān: “Whoever seeks a religion other than Islam, (he should know that) it will not be accepted from him and he will be among the losers in the Hereafter.” In the framework of the statement, he objects to Elias' claim. Interestingly, the wazir instead of expounding the verse (2/62) in the

⁵⁴ Īliyā, Kitāb al-majālis, 44-46.

⁵⁵ Īliyā, Kitāb al-majālis, 64-83.

⁵⁶ Īliyā, Kitāb al-majālis, 64-66, 72-73.

chapter al-Baqara, voices that the verse (2/62) is abrogated with the al-Maidah 3/85. On the other hand, Elias prefers to leave discussing the al-Maidah 3/85 and concentrates on the concept of abrogation. Elias goes on to show that abrogation is evidence and states that since it is an informal sentence, it will not be in question and that abrogation will only occur when the provision is abolished. Moreover, it is noteworthy that he argues that abrogation means replacing a provision with a better one and that abrogation cannot be applied to theological issues.⁵⁷ Interpreting the concepts and controversial issues that appeal to the mind of the addressee demonstrates that Elias is quite familiar with the concept of abrogation.

Explaining that the verse in Surah al-Baqara is not abrogated, Elias opposes the claim that Jews, Christians and Sabians/Mandaeans will attain salvation after converting to Islam. According to him, if such a thing were in question, it would be meaningless and useless to express the religious traditions mentioned in verse. In addition, the fact that those who belong to these religious traditions were given rewards and salvation as a result of their conversion to Islam would create a problem for the people of other faiths, such as Magus/Zoroastrian, Hindu and pagans, to convert to Islam, and would result in a difference between them and the Jews, Christians and Sabians/Mandaeans. For this reason, it is out of the question for Christians to put forward the condition of entering Islam, and Christians are muwahhid.

Moreover, Elias shares Ibn Jarīr Tabarī's (d. 310/923) opinion on this verse and supports his claim. However, when Tabarī's opinion on this issue is thoroughly examined, it is fair to say that he states until a
12 new divine law is revealed, the previous one is valid and must be practiced. According to Tabarī, those who follow the requirements of Judaism until Jesus Christ comes are the ones who attain salvation. Those who do not believe in Jesus Christ are the losers. Those who believe in Jesus as a prophet would find salvation. Later, if they do not follow the prophet Muhammad (pbuh), they will be disappointed.⁵⁸ In this respect, it becomes clear that there are some problems in Elias' narration of the subject from his own point of view. Moreover, it is quite significant that the Marwānid wazīr's thoughts on this issue are not included in the text.

In order to prove his claim, Elias states that although the Qur'an forbids marrying polytheist/mushrik women, he allows marriage with Christian women (2/220). It also provides evidence that the polytheists are mentioned separately from the People of the Book in the chapter of Hajj (22/17).⁵⁹ Elias particularly utilizes the Qur'anic verses so he can persuade his argument. For example, it is an effort to produce evidence by pointing out that the closest group to Muslims is those who say "We are Christians". In this regard, Elias cites the 82nd verse of the chapter of al-Mā'idah, which expresses the comparison of Jews and Christians. So, he goes for confirmation through the Qur'an by mentioning that Christians are closer to Muslims. Referring to Tabarī, who mentions that Jews killed prophets but Christians showed humility, he might aim to demonstrate that the closest group to Muslims is Christians, who are muwahhids.⁶⁰

Throughout the session, Elias continues to emphasize the verses of the Qur'an that Christians are monotheistic. For example, in the chapter of Hajj (22/40), he proceeds from the fact that the name of Allah is mentioned in Christian temples. Similarly, he continues to mention that the polytheists should be killed in the chapter of at-Tawbah (9/5), with the exception of the People of the Book who are subjected to the jizya and that it can be eaten by their sacrifice (5/5). Thus, he associates all these verdicts with his claim that Christians are muwahhids. Another claim he put forward in this regard is that he claims that they are muwahhid, based on the verse (2/221) in the surah al-Baqara, which prohibits Muslim men from marrying polytheist women. Elias is not content with the verses of the Qur'an and seeks to prove his claim by referring to the commentators/mufassirs. In the chapter of Mā'idah (5/66), he refers to the commentators who state that what is meant by the expression 'a people who take the middle path' is the People of the Book and that they are those who follow the books of Allah, accept the Torah and the Gospel and obey their orders. For this reason,

⁵⁷ Īliyā, Kitāb al-majālis, 67-69.

⁵⁸ Īliyā, Kitāb al-majālis, 70-72, 76-77; Ibn Jarīr Tabarī, Tafsīr al-Ṭabarī min kitābihi Jāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'an, thk. B. 'Awwād Ma'rūf - I. Fāris Ḥurristānī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1994), I, 230-232.

⁵⁹ Īliyā, Kitāb al-majālis, 72, 74.

⁶⁰ Īliyā, Kitāb al-majālis, 77-79; Tabarī, Tafsīr, III, 148-149.

Elias insists that Christians are this group and shows evidence that he is the only group that accepts the Torah and the Gospel. Thus, he argues that the Qur'an describes Christians as people of tawhid.⁶¹

However, there seems to be a problem in Elias's reference to Mujāhid ibn Jabr al-Makhzūmī (d. 103/721), one of the early commentators, that he refers to those who follow the middle path as the People of the Book. Because no explanation can be found on this verse in the Tafsīr of Mujāhid and Abd al-Raḥmān Suddī (d.127/745).⁶²

Despite the answers of Elias, Abū'l-Qāsim finally objects him by stating that the Christians mentioned in the Qur'an are different from those of his time. Elias opposition follows: If the Christians of this period were different from the previous ones, why are Christians still charged jizya, their sacrifices are eaten, and Muslims marry their daughters? Therefore, the claim that Christians have changed is seen as invalid by Elias. It is interesting that Elias mentions theological scholars as well as commentators at the point that Christians are monotheistic. Elias refers to the fact that Bāqillānī (d.403/1013), one of the important figures of Ash'ari kalam, stated that the Trinity is one-third, it is understood that he did not holistically examine the text. Bāqillānī, first of all, puts forward the claims of the Christians and then moves to criticism. However, Elias accepts only a part and sees it as a confession and claims that Christians are muvahhids.⁶³

The Marwānid wazir cannot give a convincing answer to Elias' comments on the verses of the Qur'an and his effort to make Christians muvahhid in the *Majālis*. However, it should not be forgotten that the details of the dialogue between these two are only conveyed by Elias. So, the question of what Abū'l-Qāsim's answer was, can be only found as much as Elias reports.

Conclusion

The aforementioned encounter, which is an answer to the question of how Muslim-Christian relations took place on the intellectual ground at the beginning of the 11th century, indicates that different religious traditions continued to exist freely with the dhimmi status under the Islamic reign. It is a necessity of Islamic morality that Muslims do not interfere with the way the interlocutor expresses himself, and they are even responsible for providing a free environment for non-Muslims to express their point of view about Islam and criticize its theology. It is noteworthy in this respect that the details of this discussion were written down by Elias of Nisibis and luckily reached the present day.

The fact that the sessions, in which the culture of criticism is openly exposed, deal with controversial issues in terms of Islam and Christianity, refers to the vitality of the dialogic relationship between the two traditions. Moreover, the effort of Christian scholars to defend the Trinity within the framework of the concept of one God shows that in this period, the dominant religious structure was Islamic thought. Accordingly, Elias takes advantage of Islamic terminology and refers to the Qur'anic verses to support his claims.

It is noteworthy that the debate has reached the present day in the context of the *Kitāb al-majālis*. This causes Elias lengthily conveys the propositions of his own tradition of thought and does not give enough space to the voice of the Marwānid wazir. Hence, it could be presumed that the Abū'l-Qāsim almost received satisfactory answers to the questions he asked or that he asked questions in order to explain some ambiguous parts of some issues. Sometimes, there is a suspicion that the questions were asked by Elias in a manner appropriate to the flow of the subject. The fact that the text was written down, at best, one year after the date of the discussion strengthens the opinion that there were many interventions in the construction process of the work. In any case, *Kitāb al-majālis* gives precious information on the methods of producing answers by explaining the issues of discussion between the two traditions in the 11th century.

The content of this text, which has survived in the context of the records of Elias, and the region in which it was written, reveal that the followers of different religious traditions of the 11th century lived together with cultural diversity. Moreover, *al-majālis* shows that the basic belief principles of Islam and Christianity are

⁶¹ İliyā, *Kitāb al-majālis*, 72-75.

⁶² Mujāhid ibn Jabr, *Tafsīr al-Imām Mujāhid ibn Jabr*, thk. M. 'Abd al-Salām Abū al-Nīl (Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989); Ismā'il ibn 'Abd al-Raḥmān Suddī, *Tafsīr al-Suddī al-Kabīr*, thk. M. 'Aṭā Yūsuf (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1993).

⁶³ İliyā, *Kitāb al-majālis*, 79-82; Ṭabarī, *Tafsīr*, III, 24-29; Ebūbekir Muhammed b. et-Tayyib Bāqillānī, *Kitābu't-Temhīd* (Beyrut: Mektebetu'ş-Şarkīyye, 1957), 98-103.

discussed in a very comfortable environment and that differences of opinion are accepted as an element of multiculturalism.

Bibliography

- Al-Anṭākî, Yaḥyâ b. Sa'îd. *Tārîḥ Al-Anṭākî: al-ma'rûf bi-şilat tārîḥ ütiḥâ*. thk. 'Umar 'Abd al-Salâm Tadmurî. Ṭarâbulus: Ğurûs Burs, 1990.
- Al-Shâbushtî, Abu-'l-Ḥasan 'Alî Ibn-Muḥammad. *Ad-Diyârât*. thk. Kûrkîs 'Auwâd. Baghdad: Maktabat al-Muṭannâ, 1966.
- al-Ma'arrî, Aḥmad Ibn-'Abdallâh Abu-'l-'Alâ'. *Risâlat al-ğufrân*. Thk. 'Â'îşa 'Abd-ar-Raḥmân Bint-aş-Şâṭî'. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1977.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: TDV, 1998.
- Bâkillânî, Ebûbekir Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: Mektebetu's-Şarkiyye, 1957.
- Baluken, Yusuf. *Meroânîler Devrinde Dinî Gruplar Arasındaki Münasebetler*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, Unpublished Master Thesis, 2010.
- Bar Hebraeus. *The Ecclesiastical Chronicle*. çev. David Wilmshurst. New Jersey: Gorgias Press, 2016.
- Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon*. çev. A. Benisch. London, 1856.
- Bertaina, David. "Elias of Nisibis". *Encyclopaedia of Islam*. ed. K. Fleet vd. Three. Erişim 27 Şubat 2018. 15
http://dx.doi.org.sire.ub.edu/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26168
- Bertaina, David. "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages". *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/2 (2011), 197-207. <https://doi.org/10.1080/09596410.2011.560433>
- Bizri, Nader el-. "God: Essence and Attributes". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. 121-140. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Bosworth, Clifford E. "The Concept of Dhimma in Early Islam". *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. ed. B. Lewis - B. Braude. 37-51. London: Holmes-Meier, 1982.
- Cheikho, Louis. "Majâlis iliyâ, muṭrân Nuşaybîn". *al-Mashriq* 20 (1922), 34-44, 112-122, 267-272, 366-377, 425-434.
- Diez, Martino. "The Profession of Monotheism by Elias of Nisibis: An Edition and Translation of the Fifth Session of the Kitâb al-majâlis". *Islam and Christian-Muslim Relations* 28/4 (02 Ekim 2017), 493-514. <https://doi.org/10.1080/09596410.2017.1362801>
- Dolabani, Hanna. *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgeçmişi*. ed. İbrahim Özcoşar - Hüseyin H. Güneş. çev. Gabriyel Akyüz. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2006.
- Doru, M. Nesim. "The Analysis of Yahyâ Ibn 'Adî's Metaphysical Opinions". *Parole de l'Orient*, 432-451.
- Doru, M. Nesim. "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve 'Kitabu'l-Mecâlis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelamı Açısından Değerlendirilmesi". *Milel ve Nihal* 8/2 (2011), 53-82.
- Doru, M. Nesim. *Süryanilerde Felsefe*. İstanbul: Yaba, 2012.
- Duygu, Zafer. *İslam ve Hristiyanlık: Hristiyanlara Göre İki Dinin Karşılaşması ve İlk Etkileşimler*. İstanbul: Timaş, 2021.
- Elias, Elias of Nisibis. *Tārîḥ İliyâ Barshînâyâ*. çev. Yûsuf Ḥabbî. Baghdad, 1975.
- Fortacı, Talha. *Doğuşundan Günümüze Nestûrî Kilisesi*. Ankara: Eskiyeşi, 2018.
- Griffith, S. H. "The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period". *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*. 13-65. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.
- Ibn Abî 'Uşaybi'a, Aḥmad ibn al-Qâsim. *'Uyûn al-anbâ' fi ṭabaqât al-aṭibâ'*. thk. Muḥammad Bâsil 'Uyûn al-Sûd. Beirut: Dâr al-kutub al-'ilmîyah, 1998.

- Ibn al-Athīr, ‘Izz al-Dīn. *al-Kāmil fi al-tārīkh*. thk. ‘Umar Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2006.
- Ibn al-Azraq al-Fāriqī, Aḥmad ibn Yūsuf ibn ‘Alī. *Tārīkh Mayyāfāriqīn*. thk. Karīm Fārūq Khulī - Yūsuf Bālūkan. Istanbul: Nūbihār, 2014.
- Ibn al-‘Adīm, Kamāl al-Dīn ‘Umar ibn Aḥmad. *Buḡhyat al-ṭalab fi tārīkh Ḥalab*. thk. Suhayl Zakār. Damascus: Dār al-fikr, 1983.
- Ibn Buṭlān. *İwānīs b. Sa’dūn. Riḥlat ibn Buṭlān*. thk. Shākīr Lu‘aybī. Abū Ḍaby: Dār al-Suwaydī, 2006.
- Ibn Khallikān. *Wafayāt al-Ayān wa ‘anbā ibn al-zamān*. thk. İḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Şādīr, 1972.
- İçöz, Ayşe. “Defining a Christian Virtue in the Islamic Context: the Concept of Gratitude in Elias of Nisibis’ Kitāb Daf‘ al-Hamm”. *İlahiyat Studies* 9/2 (2018), 165-182. <https://doi.org/10.12730/13091719.2018.92.179>
- İçöz, Ayşe. “Doğu Hıristiyanlarının Arapça’yı Yazı Dili Olarak Benimseme Sürecinde Gösterdikleri Farklı Yaklaşımlara Genel Bir Bakış”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 87-110.
- İliyā, Matrān Nasībīn. *Kitāb al-majālis li-mār ‘İliyyā, muṭrān Nişībīn, wa-risālatuh ilā ‘l-wazīr al-kāmil Abī ‘l-Qāsim al-Ḥusayn ibn ‘Alī ‘l-Mağribī*. thk. Nikolai N. Seleznyov. Moscow: Dār Ğrifin, 2018.
- İliyā, Matrān Nasībīn. *Kitāb daf‘ al-hamm*. thk. Qusṭantīn al-Bāshā. Mişr: Maṭba‘at alMa‘ārif, 1900.
- 16 İliyā, Matrān Nasībīn. “Risāla fi Ḥudūs al-‘ālam va Waḥdāniyya al- Ḥālik Taqākadasa İsmahu va Taslīs al-Eqānīm”. *Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques d’Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XVe Siècle*. ed. Paul Spath. Cairo: H. Friedrich et Co., 1929.
- İliyā, Matrān Nasībīn. “Risāla fi waḥdāniyyat al-Khāliq wa-tathlīth aqānīmihī”. *al-Mashriq* 3/1 (Şubat 1903), 111-116.
- John of Damascus Saint. *Writings*. çev. Frederic H Chase. Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1981.
- Karimi-Nia, Morteza. *Wazīr-i Mağribī Rū Shenāsi-yi al-Maşābih fi Tafsiṛ al-Qurān Al-Wazīr al-Mağribī and his Methodology in al-Maşābih fi Tafsiṛ al-Qur’an*. Tahran: Tahran, Ph.D. Dissertation, 2016.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin, 1983.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. *İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 7/450-455. İstanbul: TDV, 1993.
- Mujāhid ibn Jabr. *Tafsiṛ al-İmām Mujāhid ibn Jabr*. thk. M. ‘Abd al-Salām Abū al-Nīl. Cairo: Dār al-Fikr al-İslāmī al-Ḥadīthah, 1989.
- Qāḍī Abd al-Jabbār, Aḥmad al-Hamadhānī. *Sarḥ al-uşūl al-ḥamsa*. thk. ‘Abd al-Karīm ‘Utmān. Cairo: Maktabat Wahba, 1965.
- Rabo, Michael. *The Syriac Chronicle of Michael Rabo (the Great) A Universal History from Creation*. çev. Matti Moosa. New Jersey: Beth Antioch Press, 2014.
- Sahner, Christian C. “A Zoroastrian Dispute in the Caliph’s Court: The Gizistag Abāliš in its Early Islamic Context”. *Iranian Studies* 52/1-2 (2019), 61-83. <https://doi.org/10.1080/00210862.2019.1602470>
- Sala, J. P. Monferrer. “Elias of Nisibis”. *Christian-Muslim Relations*. ed. D. Thomas - A. Mallet. 2/727-741. Leiden: Brill, 2009.
- Samir, Khalil. “Bibliographie du dialogue islamo-chrétien (2e partie: auteurs chrétiens arabes, XIe et XIIe siècles)”. *Islamochristiana* 2 (1976), 201-242.
- Samir, Samir Khalil. “İliyya al-Nasībīnī (975-1046 A.D.) wa-l-wazīr Abū l-Qāsim al-Mağribī (981- 1027 A.D.)”. *al-Mashriq* 76/2 (2002), 443-458.
- Seleznyov, Nikolai N. “Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Mağribī”. *Scrinium* 14 (2018), 434-445.
- Smoor, P. “Al-Mağribī, 4”. *Encyclopaedia of Islam*. 5/1210-1212. New Edition. Leiden: Brill, 1986.

- Söylemez, M. Mahfuz. "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 99-124.
- Suddî, İsmâ'îl ibn 'Abd al-Raḥmān. *Tafsîr al-Suddî al-Kabîr*. thk. M. 'Aṭâ Yûsuf. al-Manşûrah: Dâr al-Wafâ', 1993.
- Sürer, Hayriye Ö. *Nesturî Metropolit Nusaybinli İliya'nın Monoteist Teslis Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Unpublished MA. Thesis), 2020.
- Ṭabarî, Ibn Jarîr. *Tafsîr al-Ṭabarî min kitâbihi Jâmi' al-bayân 'an ta'wîl ây al-Qur'ân*. thk. B. 'Awwād Ma'rûf - I. Fâris Ḥurristânî. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1994.
- Tarakçı, Muhammet. "Nestorius ve Kristolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 215-241.
- Taṭîlî, Binyâmîn ibn Yûnah al-. *Riḥlat Binyâmîn al-Taṭîlî*. thk. Ezra Haddad - Abd al-Raḥmān 'Abd Allâh Shaykh. Abû Ḥaby: al-Majma' al-Thaqâfî, 2002.
- Uluç, Tahir. "Tevhit-Teslis Polemiğinin İslâm Felsefesindeki Yansıması: Yahyâ bin 'Adî ve Makâle Fî't-Tevhîd Adlı Risalesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 81-124.
- Watt, John W. "Graeco-Syriac Tradition and Arabic Philosophy in BarHebraeus". *The Syriac Renaissance*. ed. Herman Teule - C. F. Tauwinkl. 123-135. Paris: Peeters, 2010.
- Yahya ibn 'Adî - Platti, Emilio. *La grande polémique antinestorienne de Yahya b. 'Adî*. Lovanii: E. Peeters, 1981.


İslam Düşünce Geleneğinde Eleştiri ve Farklılıkları Gözetme: Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribî Örneği

Atıf: Alıcı, Mehmet, İslam Düşünce Geleneğinde Eleştiri ve Farklılıkları Gözetme: Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribî Örneği, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 1-16.

Genişletilmiş Özet

Bu çalışmada, İslam düşünce ve kültür tarihi boyunca farklı dini geleneklerin, kelimadan ahlaka kadar kendi görüşlerini ortaya koyabildikleri konusu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda eleştiri ve hoşgörü kültürünün, İslam tarihinde hâkim bir yaklaşım olduğuna bir örnek verilerek değinilecektir. Bu vesileyle 11. yüzyılın güçlü devletlerinden Mervânîler'in sarayında cereyan eden bir tartışma ele alınacaktır. Bu karşılaşmada Mervânî Veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribî ile Nusaybin Metropolit İliya Müslüman-Hıristiyan teolojisine dair pek çok konuda tartışmıştır. İliya ile Mağribî arasındaki oturumlar, karşılıklı tartışma etiğinin önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Nusaybinli İliya'nın 1026-1027 yılları arasında farklı zamanlarda gerçekleşen bütün oturumları Arapça olarak kaleme aldığı Kitâbu'l-Mecâlis, açık fikirli İslam düşünce geleneğinin somut örneklerinden biridir. Nitekim başka hiçbir metinde kaydı bulunmayan bu oturumlarda Tanrı'nın varlığından Ruh'a, teslisten İsa Mesih'in mahiyetine kadar teolojiye temas eden pek çok konunun açık ve özgür bir şekilde tartışıldığı görülmektedir. Üstelik İliya, Hıristiyan düşüncesinin temel ilkelerini, örneğin teslisi ispat ederken İslam düşünce geleneğinin kavramsal altyapısına da yer vermektedir. Teslisi kanıtlamak için Arapça cevher kavramını Tanrı'nın zatı için kullanırken araz ve sıfat kavramlarını da bahse konu etmektedir. Ayrıca teslisteki hipostazi, İslam teolojisindeki zat ve ilahi sıfat (Zât-sıfat) ilişkisi üzerinden ele almaktadır. İliya'nın İslam düşüncesinin kavramsal çerçevesini Hıristiyan teolojisini doğrulama noktasında bir cevap üretme pratiğine dönüştürdüğü anlaşılmaktadır. Bu durum Süryani filozofların düşüncelerini Arapça anlatma biçimlerinde kendini göstermektedir. İliya'nın bu oturumlarda Ebu'l-Kasım'ın sorularına cevap verirken Kur'an ayetlerini yeniden yorumlayarak teslis inancının tevhidî bir söylem olduğunu iddia etmesi oldukça ilginçtir. Ona göre Hıristiyanlar arasında tevhid ve şirk ehli olarak adlandırılacak farklı gruplar vardır ve Kur'an bunlara atıfta bulunmaktadır. Aslında İliya eleştirel söyleminde İslami terminolojiyi kullanmakta ve iddialarını bazı tefsir yöntemlerine ve Taberî, Mücâhid ve Süddî gibi bazı müfessirlere dayanarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak detaylı bakıldığında İliya'nın iddialarını desteklemek için Kur'an ayetlerinden yararlandığı görülebilir. Bir yılı aşkın bir süre devam eden bu tartışma ortamı hiçbir şekilde engellenmemiş ve taraflar nezaketi elden bırakmadan tartışmaya devam etmişlerdir. Bizzat İliya'nın metni üzerinden bu durumun izini sürmek mümkündür. Burada dönemin eleştiriye açık kültürel yapısı, bu tartışma ortamını bize aktaran Kitâbu'l-Mecâlis bağlamında incelenecektir. İliya'nın kayıtları bağlamında günümüze ulaşan bu metnin içeriği ve yazıldığı coğrafya, 11. yüzyılın farklı dini geleneklere mensup takipçilerinin kültürel çeşitlilikle bir arada yaşadığını ortaya koymaktadır.

Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsir Yönteminden Hareketle Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının İmkânı Üzerine

 Hatice Merve Çalışkan Başer*

Atıf: Çalışkan Başer, Hatice Merve, Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsir Yönteminden Hareketle Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının İmkânı Üzerine, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 17-29.

Öz: Tefsir ilminde rivayetlerdeki bilginin aktarılmasıyla oluşan tefsire rivayet; akıl, dil vb. unsuların öne çıktığı tefsire dirayet tefsiri denilmiştir, bunlar farklı şekillerde anlaşılmıştır. Zerkeşî'ye (ö.794/1392) kadar rivayet-dirayet kavramları kullanılsa da belirgin bir sınır çizilmediği ve Zehebi (ö.1977)'nin çalışmalarıyla sınıflandırılmaya başlandığı söylenen bu durum, net sınırların çizilmesine imkân vermemekte ve bazı muğlak durumlara sebep olmaktadır. Çalışmanın konusu rivayet kullanırken bazı yerlerde rivayet kullandığını zikretmeyen Mukâtil'in (ö.150/767) te'vil tarzından hareketle rivayet-dirayet ayırımının imkânını ortaya koymaktır. Çalışmada bugün tefsirin bir parçası kabul edilen meselenin problematik yönünün, bir tefsir üzerinden somutlaştırılması amaçlanmıştır. Makalede tefsir, nitel araştırmanın doküman analizi tekniğiyle incelenmiştir. Edinilen bulgular rivayetlerle karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir. Dirayet diye tanımlanan tefsirler senedli-senedsiz olarak veya herhangi bilgi zikretmeden rivayet kullanabilmektedir. Rivayet tefsiri diye adlandırılan eserlere alınacak rivayetlerin seçilmesi, aralarından tercihin belirtilmesi ve ayetin rivayetlerle ilişkilendirilmesi dirayet örneğidir. Mukâtil de kimi yerlerde rivayet olduğunu belirtmeden onlara yer vermiş ve onlardan farklı şekillerde özgün bir yorum için istifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mukâtil b. Süleymân, Rivayet, Dirayet, Taberi, Te'vil.

On the Possibility of the Distinction Between Narration and Dirayah in Tafsir, Based on Muqâtil's Tafsir Method

Citation: Çalışkan Başer, Hatice Merve, On the Possibility of the Distinction Between Narration and Dirayah in Tafsir, Based on Muqâtil's Tafsir Method, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 17-29.

Abstract: Narration to tafsir, which is formed by transferring the information in the narrations; mind, language, etc. The tafsir in which the elements come to the fore is called the dirayah tafsir. This subject, which started to be classified with the works of Zahabi (d.1977), causes some ambiguous situations. The subject of the study is to reveal the possibility of the distinction between narration and wisdom, based on the ta'weel style of Muqâtil, who does not mention it in some places while using narration. In the study, it is aimed to reveal a problematic aspect of the science of tafsir by concretizing it today. In the article, tafsir was examined with the document analysis technique of the qualitative research method. Tafsir, which is defined as dirayah, can use narration without mentioning any information. But choosing the narrations to be included in the works called narration tafsir, specifying the preference among them and associating the verse with the narrations are examples of insight. Muqâtil (d.150/767) also included them in some places without stating that there were narrations and benefited from them in different ways for an original interpretation.

Keywords: Tafsir, Muqâtil b. Suleiman, Narration, Dirayah, Tabari, Ta'weel.

Giriş

Zaman değişime açık bir dinamiğe sahip, büyük bir birikim ve tecrübeyi içeren bir yapıdadır. Bu sebeple bulunduğumuz zamandan geçmişi anlamak için bazı kavramlar veya tanımlamalar kullanılmaktadır. Bu yaklaşım bir yönüyle tabii bir durum olsa da bazı açılardan sınırlandırmaları, yanlış anlaşılması ya da genellemeleri meydana getirebilmektedir. Dolayısıyla her bir tanımlama işinin öznel ve zaman zaman zorunlu bir süreç olduğunu unutmadan meseleyi ele almak önem arz etmektedir. Nitekim tefsir tarihine bakıldığında ekollerin, dirayet-rivayet tefsirleri gibi pek çok konuda tefsirin -anlaşılması için- belirli sistematikler geliştirilerek parçalara ayrıldığı görülecektir. Bu makalede üzerinde durulacak konunun merkezini bu ayırımlardan biri olan rivayet-dirayet ayırımı meselesi oluşturmaktadır. Burada çalışma, bu tanımın meydana getirdiği bazı kalıplaşmış ifadelerin bir örnek üzerinden okunması şeklinde kurgulanacaktır.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, haticemervecaliskan@gmail.com.

Kur'an'ın inşinden itibaren meydana gelen disiplinler İslam kültürünün oluşumuna etki etmiştir. Böylelikle bugünden geriye baktığımızda büyük bir mirasa sahip olduğumuzu görmekteyiz. Her dönem kendi zihin dünyaları ve kabulleriyle geçmiş anlamaya çalışacağı bir dil geliştirecek böylece dinin bir zemini olmuş olacaktır.¹ İşte bu birikimin bir dönemdeki yansıması olan tefsirde rivayet-dirayet ayrımı geçmiş anlamak için geliştirilen söylemlerden biridir. Söz konusu ayrım bugün tefsir tarihi kitaplarında kullanılan tefsirleri tanımlama biçimlerinden biridir. En genel itibarıyla Peygamber, sahabe ve tâbiünden gelen bilginin aktarılmasıyla oluşan tefsir rivayet; aklın ön plana çıktığı tefsirler dirayet olarak adlandırılmıştır.² Bu bağlamda Kur'an ve hadisler rivayet tefsirinin; dil, akıl yürütme, çeşitli ilimler de dirayet tefsirinin kaynaklarından sayılmıştır. Arap diline ait bilgiyi ve Kur'an'ın Kur'an ile tefsirini rivayet içinde zikredenler olduğu gibi bunu dirayet kabul edenler de olmuştur. Öte yandan tefsirler, ayetlere ilişkin rivayetleri öne çıkararak oluşturduklarında rivayet, içtihad ve çeşitli bilimlerini kullandıklarında dirayet ismiyle anılmıştır.³ Rivayet diye anılan tefsirlerde müfessirler eserlerine rivayet alırken seçici olabildikleri gibi, verdikleri rivayetler içerisinden hangi görüşe yakın olduklarını belirttikleri durumlar da olmuştur. Ayrıca hangi rivayetin hangi ayetin altına ekleneceği de kimi durumlarda müfessirin tercihi ile olmuştur. Tüm bu durumlar rivayet görünümü bir tefsirdeki dirayeti gösterebilmektedir. Örneğin Taberî'nin (ö.310/923) aldığı rivayetlerin çoğu Kur'an tefsiri ile ilgili olanlardır. Nitekim son dönem kaynaklarda Taberî'nin tefsirinin amacı tefsire yönelik rivayetleri derlemek olduğu için⁴, rivayet örneği olarak kabul edilen Taberî'nin tefsiri üzerine yapılan bir çalışmada Taberî'nin rey, kıyas, seçimler gibi noktaların, rivayetlerin tekrar etmeleri de göz önünde bulundurulduğunda daha çok dirayet tefsiri özelliği gösterdiği söylenmiştir.⁵ Öte yandan rivayet kullanımına az yer veren, akli izahların fazla olduğu düşünülen tefsirler dirayet diye tanımlanmıştır. Oysaki her ne kadar bu çalışmalar rivayet kullanmıyor gibi görünse de hadislerin senedlerini zikretmedikleri ve bilgiyi rivayet kanalıyla aldıklarını kimi yerde söylemedikleri için bu şekilde algılanmıştır. Hâlbuki böyle bir çalışma dikkatli bir şekilde incelediğinde orada temeli rivayete dayanan oldukça fazla bilgiye rastlanabilecektir.⁶

Rivayet-dirayet ayrımının oluşum sürecinin detaylı tahlilinin yapıldığı "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti" isimli Mustafa Karagöz'ün hazırladığı çalışmaya göre Zerkeşî'ye (ö.794/1392) kadar -tefsirin Kur'an'ı Kur'an ile sünnet ile vb. şeklinde aşamalarından söz edilse de- rivayet-dirayet ayrımına dair net bir çizgi çekilmemiştir. Zerkeşî de tam olarak bu ayrımı kullanmasa da Hz. Peygamber, sahabe, dil ve rey "tefsirin kaynakları"; Kur'an'ın Kur'an, sahabe sözü ve rey ile tefsir edilmesini ise "tefsirin yolları" şeklinde isimlendirmiştir. Sonrasında bu konuyla ilgili yazılıp çizilenlerin devamında Şevkânî (ö.1250/1834) bu ayrımdan net bir biçimde bahsetmiş ve kendinden önceki müfessirlerin bu yoldan birini tercih ettiğini belirtmiştir.⁷ Abdullah Aygün tarafından kaleme alınan "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları" isimli bir diğer çalışmada da "tefsir-te'vîl kavramlarına ve rey ile tefsirin yapılabilmeyeceğine" ilişkin tartışmaların olduğu dönemler de dâhil olmak üzere 19. yüzyıla kadar bu ayrımın yapılmadığı öne sürülmektedir. Bu çalışmaların batıda başlayan sınıflama yönteminin etkisiyle ilk defa Zürkânî (ö.1367/1948) ve Zehebî'nin (ö.1977) eserlerinde görülmeye başlandığını eklemektedir.⁸ Zira tefsir tarihine ilişkin sistemli ilk çalışmalardan olan Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserinde yaptığı

¹ Talip Özdeş, "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivayet ve Dirayet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, thk. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 232.

² Ömer Faruk Yavuz, "Rivayet ve Dirayet Bağlamında Sahâbe Tefsiri", ed. Hasan Keskin- Abdullah Demir (XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas), Sivas, 2016), 169.

³ Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2015); İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 524-525; Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2004), 125, 131; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav, 2008), 126, 159; Şeyh Muhammed el-Fâzil İbn Âşur, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma- Ömer Pakış (İstanbul: Ragbet Yayınları, 2007), 17-18.

⁴ Saliha Türcan, "Rivayet Tefsirlerinde Sahih-i Buhârî'nin Kaynaklık Değeri", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/5 (2021), 1632.

⁵ Sıtkı Güllü, "Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler* 8/19 (2004), 268, 280.

⁶ Lisans öğrencileriyle Tefsir dersinde Kalem süresinin 1. ayetinin Mukâtil ve Taberî tefsirinden karşılıklı metin okumasını yapıyorduk. Mukâtil'in "Nün, balık demektir" şeklindeki ifadesi öğrencilerde öncelikle bunun bir dirayet örneği olduğu kanısını oluşturdu; ancak aynı ayeti Taberî'den okuduğumuzda bu ayetle ilgili nün'un kalem anlamına ve diğer manalarına ilişkin farklı rivayetlerin olduğunu görünce Mukâtil'in bu bilgiyi rivayet kaynaklı olarak aktardığını gördük. Bu problematik durum Mukâtil örneğinde bu çalışmayı yapmamıza zemin hazırlamıştır.

⁷ Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/5 (Şubat 2004), 46-60.

⁸ Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", 143-144.

tasniflerin -sonrasında yeni tefsir ekolleri eklenmek suretiyle- bugün tekrarlandığı söylenmektedir.⁹ Her iki makale de bu tanımlamanın sürecini ortaya koyma noktasında çalışmamıza temel teşkil etmektedir.

Bir diğer konu bahsi geçen sürecin etkisiyle bugün tefsirlerin bu isimle tanımlanmasının yarattığı meseledir. Muhammed Aydın'ın "Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım" isimli makalesi bunu tartışmaktadır. Kendisi söz konusu tanımlamanın herhangi bir ölçüye dayanmadığını ve tefsir tarihi içerisinde tutarlı bir yöne sahip olmadığını söylemektedir. Zehebi tarafından Taberî, Begavî (ö.516/1122) gibi müfessirlerin eserleri rivayet; Beydâvî (ö.685/1286), Neseî (ö.710/1310) gibi müfessirlerin eserleri dirayet tefsiri olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Rivayet ve dirayetin ne olduğuna ilişkin tanımlamalarda bile birlik yokken hangi tefsirin nereye konumlandırılacağı da net çizgilerle belirlenemeyecektir. Nitekim Taberî'nin eseri rivayet tefsiri olarak bilinse de ondaki dirayetin ağır bastığına yönelik yukarıda bahsi geçen çalışmanın yapılması da benzer sorunun neticesidir. Bu konuda yapılan başka bir çalışma Ali Karataş tarafından "Tefsir İlminde Rivayet Algısı" ismiyle hazırlanmıştır. O bahsedilen ayrımı doğru bulmamanın yanı sıra sadece Peygamber, sahabe, tâbiünden gelen bilgilerin değil aynı zamanda vahyin anlaşılması için dil, edebiyat gibi bilgilerin de rivayet olarak aktarıldığını söyleyerek görüşünü temellendirmiştir. Öte yandan sözleri rivayet olarak kabul edilen sahabe ve tâbiünün de tefsir yaparken aklı kullandıkları yerlerin olduğunu söyleyerek "onlar için dirayet olan, sonraki nesiller için rivayet halini almıştır" şeklindeki ifadesiyle bu ayrımın açmazlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca hadisteki rivayet tanımlarından hareketle -terimlerin oluşum süreçlerinin farklı oluşu nedeniyle- tefsirde bu ayrımın yapılmasının doğru olmayacağını belirtmiştir.¹¹ Rivayet kanalıyla o dönemin gündelik hayatının, değişimin ve davranışın nasıl şekillendiğini öğrenmekteyiz. Tüm bu aktarımlar aslında bize oradaki hayatın bir anlatımını, tasvirini sunmaktadır.¹² Bu da bize o dönemde Kur'an'ın nasıl anlaşıldığının karşılığını vermede önemli birer dayanak olacaktır. Burada şu da unutulmamalıdır ki sahâbiler nüzul sürecinin dikkatli tanıkları olsalar da hadis nakleirken kendi yorum ve değerlendirmelerini sürece dâhil edebilmişlerdir.¹³ Hz. Muhammed ile çokça vakit geçirdiklerini ve hayatın akışkan süreci içerisinde öznel anlama farklılıklarını düşündüğümüzde bu doğal bir süreçtir.

Çalışmanın konusu Mukâtil'in (ö.150/767) eserinde kullandığı yöntemden hareketle tefsirde rivayet-dirayet ayrımının imkânı meselesinin ele alınmasıdır. Bu makaleyle bir anlamda tefsir ilminin parçası olarak zikredilen tartışmalı ya da tartışılması gereken bir meseleyi somutlaştırmak için Mukâtil'in tefsirini incelemek amaçlanmıştır. Bir diğer amaç ise müfessirin kendi görüşü gibi görünen hususların aslında rivayet kaynaklı olabileceğini ortaya koyarak burada keskin sonuçlara varmamak gerektiğidir. Örneklem için bu tefsiri seçme nedenimiz Kur'an'ın nüzul dönemine yakın, tamamı elimize ulaşan ilk tefsir olmasıdır. Bu hususta tefsirin Mukâtil'e ait oluşu ya da nüshalarındaki belli başlı farklılıklar konumuz açısından tartışmaya uygun değildir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu doğrultuda Mukâtil'in tefsiri doküman analizi tekniği ile genel bir şekilde baştan sona incelenmiş ve özgün görünen yorumları ile öne çıkan hususlarından örnekler seçilmiştir. Bu noktada özgün görünen yorumların rivayet kaynaklı olup olmadığını tespit etmek için -vefatı her ne kadar Mukâtil'den sonra da olsa- tefsire dair ciddi bir rivayet birikimini aktarması nedeniyle aynı ayet pek çok yerde Taberî'nin tefsirindeki rivayetlerle karşılaştırılmıştır. Zira bir çalışmada da erken dönemdeki tefsire dair yapılan çalışmaların belirli bir sisteme sahip olduğu, Mukâtil'in naklettiklerinin İbn Abbâs'ın tefsiri ile mana ve lafız yönlerinden uyduğu ve bunların yazılı kaynağa dayandığı¹⁴ belirtilmiştir. Çalışmada ayrıca bir müfessire ait olduğu söylenen bir yorum gerçekten ona ait olup olmadığı tartışılacak ve dolaylı yoldan "rivayet kullandığını açıkça belirtmeyen müfessirin bu kullanımı sıkça yapması tefsirini dirayet tefsiri yapar

⁹ İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği -eleştiriler-gerekçeler-teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, ed. Ömer Kara (İstanbul: KURAV Yayınları, 2005), 106.

¹⁰ Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 1-13; Konuyla ilgili farklı bir yaklaşım için bk. Veysel Gençil, "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadis -Ehl-i Re'y Tefsirleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020).

¹¹ Ali Karataş, "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 22-54.

¹² Ali Dere, "Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri", *İslâmiyât* 1/2 (1998), 11, 33.

¹³ Bünyamin Erul, "Yorum-rivayet ilişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yoruma Etkisi", 2005, 112.

¹⁴ Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Hitit Üniversitesi, Doktora, 2019), 139, 172-173.

mi? Tefsiri oluştururken hangi rivayetlerin alınacağını belirlemek, alınan rivayetler içinden seçim yapmak ya da ayeti tefsir ederken hangi rivayetle ilişkilendireceğini tercih etmek dirayet ise rivayet tefsiri diye bir tanımdan söz etmek ne kadar imkân dâhilindedir?" sorularına cevap aranacaktır. Tüm bunlar dikkate alınarak Mukâtil'in eserindeki rivayet ve dirayet kaynaklı te'vîlleri ve bağlam ile rivayet kullanımının tefsir tarzına etkisi bağlamında konu iki ana başlık altında incelenecektir. Burada te'vîl ile müfessirin ayeti açıklamadaki tercihi kastedilmektedir.

1. Mukâtil'in Ayetleri Yorumlama Yöntemi

1.1. Mukâtil'in Temeli Rivayetlere Dayanan Te'vîlleri

Mukâtil pek çok ayette rivayet olduğunu belirtmeden onlardan yararlanmıştır. Bu da eserin görünüşte dirayet tefsiri olarak tanınmasına neden olabilecektir. Yararlandığı bu bilgiler rivayetlerle karşılaştırılmak suretiyle ortaya konabilecektir. Bu bölümde rivayetlerle örtüşen tercihleri ele alınacaktır. Tefsir'in genel taraması yapılarak tespit edilen örnekleri; kelimelere verdiği anlam ile evren ve ahiret konularındaki yorumları olmak üzere iki ayrı başlıkta incelenecektir.

1.1.1. Rivayet Temelli Bilginin Kelimelere Verdiği Anlama Etkisi

Tefsir ilminde kelimelerin anlam alanını çıkarmak metni anlamak için önem teşkil etmektedir. Çünkü bazı kelimeler birden fazla anlama gelebilirken bazıları yabancı dillerden o dile geçebilmektedir. Bunun yorumlanması ya da seçilen manası, anlama adına bir zenginlik olacaktır. Taberî, tefsirinde bazen bir ayette geçen kelimenin birden fazla anlamına ait rivayetler aktarmıştır. Zaman zaman Taberî bu rivayetleri verdikten sonra onlar arasından seçimini belirtmiştir. Mukâtil'in kelimenin anlamını tespit etmede ise benzer şekilde rivayette olan bilgiyi kullandığını görmekteyiz ancak o kimi yerlerde rivayet kaynaklı olduğunu belirtmeden anlamlardan birini vermekle yetinmiştir. Örneğin Bakara sûresi 166. ayette; "*Kendilerine uyulanlar kendilerine uyandan uzak durdular ve azabı gördüler ve onların sebepleri kesildi*" buyrulmaktadır. Buradaki "sebepler" kelimesinin "dünyadaki bağların kesilmesinin, sevgi/yakınlık, dünyadan yapılan işler" gibi anlamlarının olduğu farklı rivayetlerde belirtilmiştir.¹⁵ Katâde'den gelen bir rivayette ise "kıyamet günü yaşanacak pişmanlık ve bu dostluklarının ahirette düşmanlığa dönüşmesi" şeklinde anlatılmıştır.¹⁶ Mukâtil bu rivayete benzer şekilde kelimeyi "Allah'a ibadet etme maksadı taşımadan bir araya gelmiş kişilerin oluşturduğu bağ" olarak ifade etmiştir. Zamanı geldiğinde bu sebepler kalkacak ve onlar pişman olacaklardır.¹⁷ Başka bir örnek olan Nisâ sûresi 5. ayette "*Allah'ın sizin için geçim kaynağı kıldığı malları sefihlere vermeyin.*" ifadesindeki "sefih" kelimesi farklı rivayetlerde "aklı kıt çocuk", "kadınlar", "çocuklar", "kadınlar ve çocuklar" şeklinde anlaşılmıştır. Mukâtil; Mücâhid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735), Dahhâk (ö. 105/723) gibi isimler kanalıyla gelen "kadınlar ve çocuklar" bilgisini¹⁸ rivayet olduğunu belirtmeden kullanmış ve onların mallardaki hakları bilmeyen cahiller olduğunu eklemiştir.¹⁹ Rivayeti tamamlayıcı olarak yaptığı açıklama onun özneliğini göstermektedir. Yine Zâriyât sûresinin ilk ayeti "*Ant olsun tozutup savuranlara, ağır yük taşıyanlara, kolayca akana, işleri paylaştıranlara*" ifadesindeki -pek çok kanalla gelen rivayetlerde- ayetteki ilk kısım rüzgâr, ikinci kısım bulut, üçüncü kısım gemi ve son kısım ise melek olarak açıklanmıştır.²⁰ Benzer açıklamaları yapan Mukâtil dört meleğin ismini de eklemiştir.²¹ Bir diğer örnekte Mukâtil, "*sen yüce bir ahlak üzeresin*" ayetindeki²² "ahlak" kelimesinin farklı rivayetlerdeki "din, Kur'an, edeb" gibi anlamları arasından İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Mücâhid'den gelen "din" anlamını²³ tercih etmiş ve bunun İslâm dini olduğunu söylemiştir.²⁴ Bu tercihte o, aslında ahlakın İslâm dini olduğunu söyleyerek ahlaki dine indirgemiş, diğer inançlardaki ahlaki

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve'l-İlmiyye, 2001), 1/26-29.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 3/27.

¹⁷ Ebû Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/91.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 6/388-394.

¹⁹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/215.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 21/479-484.

²¹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/275.

²² el-Kalem 68/4.

²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 23/150-152.

²⁴ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/256.

dışta bırakmıştır. Bu seçim bir düşünceye götürebileceği gibi, edep anlamı başka bir düşünceye kapı aralayacaktır.²⁵ Aslında burada tercih ettiği görüşün din ve ahlaka olan bakış açısını da yansıttığı görülmektedir.

Bir kelimeye verilen anlam bazen dönemin ilmi birikiminden hareketle yorumlanabilmiştir. Bunun bir örneği “Başlarına ricz geldiğinde...”²⁶ ayetindeki “ricz” kelimesinin anlam alanıyla ilgili olmuştur. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ve Abdullah b. Abbas tan gelen rivayetlerde bu kelime “öldürücü hastalık” olarak tanımlanmıştır. Buna göre Allah iman etmeye direnince Firavun’a ceza olarak çekirge, tufan gibi çeşitli şeyleri vermiş ve sonucunda 70 bin kişi ölmüştür.²⁷ Tevrat’ın Çıkış babında da benzer bir şekilde Firavun’a at sineği, çıban, çekirge ve karanlık belasının verildiği anlatılmaktadır.²⁸ Bu rivayet de aslında kelimenin erken dönemden itibaren Firavun’un başına gelen ile ilişkilendirilmesine olanak tanımıştır. Taberî farklı rivayetleri aktardıktan sonra bu konuda sahih bir rivayet olmadığını dolayısıyla genel olarak azap anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Mücâhid ve Katâde’den gelen rivayetler de bunun azap olduğunu belirtmiştir.²⁹ Mukâtil de bu yorumu tercih etmiştir.³⁰ Aynı kelime başka bir ayette farklı bağlamda anlaşılmıştır. Müddessir sûresi 5. ayette geçen “rcz” kelimesinin ötreli şekilde (rüz) okunduğunda putlar, esreli okunduğunda (ricz) günah işleme şeklinde anlaşıldığını aktaran Taberî; İbn Abbas, Mücâhid, İkrime (ö. 105/723), Katâde gibi isimlerden gelen rivayetlere yer vermiştir.³¹ Söz konusu rivayetlerle aynı anlamı kullanan Mukâtil, “devlerin rüz diye bir hastalığa yakalandığı bu sebeple hareket edemediğini, putların da hareketsiz yapısının buna benzediğini söyleyerek ayetteki ifadenin put anlamına geldiğini belirtmiştir.³² Bu minvalde başka bir örnek de A’raf 159. ayette, “Hz. Mûsâ’nın kavminden olan topluluk” ifadesinin yorumlarında yer almaktadır. Burada pozitif bir ilim olmasa da ayetten hareketle coğrafi birtakım bilgilere yer verildiği görülmektedir. Taberî’de İbn Cüreyc’ten gelen bir rivayette İsrâiloğulları’nın on iki gruba bölündüğü, peygamberlerini öldürerek doğru yoldan çıktıkları ve içlerinden birinin karşı çıkıp onlardan ayrıldığı anlatılır. Bunun üzerine Allah onlara tünel açmış onlar da Çin’den çıkmışlardır. Benzer anlatım Mukâtil’de yine rivayet olduğu zikredilmeden yer almaktadır.³³ Bu açıklamaların benzerlerini daha sonraki müfessirlerde de görmek mümkündür.³⁴

Kur’an bazı kelimelerin anlamlarını dönüştüren ya da onlara yeni anlamlar yükleyen bir yapıya sahiptir. Bu toplumun dinamik süreciyle de ilgilidir. Öte yandan oluşturmak istediği toplumsal düzen bunu gerektirebilmiştir.³⁵ Özellikle Mekke döneminde, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin –islam ile birlikte kazandığı yeni formlarına bürünmeden önce- zikredildiği ayetlerde bu kelimelerin daha genel anlamda kullanıldığından söz edilebilir. Müfessirlerde çoğu zaman belki Kur’an’a Mushaf sırası ile baktıkları ya da İslam’ın kurallarının yerleşmiş olduğu düşüncesinden hareketle bu ayrımın yapılmadığını görmekteyiz. Nitekim Mukâtil’de Mekki bir sûre olan Hûd sûresindeki “salatı ikame et” ibaresi; rükûlarına ve secdelerine dikkat etmek, “gündüz ve gece kısımları”; sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazları şeklinde tefsir edilmiştir.³⁶ Yine Mekki olan Ra’d sûresi 22. ayetinde geçen “salatı ikame ederler” ibaresinde de benzer açıklamalara yer verilmiştir.³⁷

Mukâtil hurûf-ı mukattaa olan her ayeti tefsir etmemiştir. Hatta çalışmamızda kullanılan nüshada Mushaf sırasına göre ilk geçtiği yer olan Bakara sûresi 1. ayette herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.³⁸

²⁵ Bk. Emmanuel Kelechi Iwuagwu, “The relationship between religion and morality: on whether the multiplicity of religious denominations have impacted positively on socio-ethical behavior”, *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 6/9 (2018), 43; Lokman Çilingir, “Din mi Ahlak mı?”, *International Journal of Science Culture and Sport*, (2014), 715.

²⁶ el-A’raf 7/134.

²⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 10/399-400.

²⁸ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (Yeni Yaşam Yayınları, 2016), 64-66.

²⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 10/400-401.

³⁰ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/411.

³¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 23/410-412.

³² İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/414.

³³ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/419-420; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 10/501-502.

³⁴ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü’l-Abikân, 1998) 2/520; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrudî Râzî, *Mefâtilu’l-gayb* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1981), 15/34.

³⁵ Hatice Merve Çalışkan Başer, “Kur’an Söylemi Örneğinde Bugünün Gerçekliğini Okuma: Duyarlı Görünerek Duyarsızlaşma”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 17/4 (2022), 355-356.

³⁶ Hûd 11/114; İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/134.

³⁷ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/175; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 13/509.

³⁸ Bir çalışmaya göre Mukâtil’in kendisinden sonra elimizdeki matbu nüshasında bazı alimlerin görüşlerine yer verildiği söylenmiştir. Bunların ne minvalde olduğu, ayrıştırılıp ayrıştırılmayacaklarına ilişkin ayrıca çalışmalar da yapılmıştır. Ayıca ikisi Şihâte’ye diğeri ise Ahmed Ferid’e ait olmak üzere üç nüshası olduğu bilgisi de bulunmaktadır. Bk. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi- es-Sa’lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 84-85; M. Suat Mertoglu, “Mukâtil b. Süleymân ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”, *Divan* 26/50 (Ocak 2021), 196-198. Ayrıca bk. Efe, *Mukâtil b. Süleymân Tefsirinde Esbab-ı Nüzûl*, 14-15. Çalışmamız için kullandığımız nüsha Ahmed Ferid’e ait

Müfessir Âl-i İmrân 7. ayette hurûf-ı mukattaadan bazı harfleri vererek bu kelimelerin müteşâbih olduğunu söylemiştir.³⁹ Yapılan bir çalışmada “harfler” yerine “kelimeler” ifadesini kullanmasının bilinçli bir seçim olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Zira Tâhâ sûresinin ilk ayetlerinde yer alan "tâ-hâ," ibaresinin Süryanice “ey adam”; Yâsîn sûresinin 1. ayetindeki “yâ-sin” kelimesinin Taylıların lehçesiyle “ey insan” anlamlarına geldiğini söylemiştir.⁴¹ İbn Abbas, İkrime ve Dahhâk’tan gelen rivayetlerde de aynı ifadeler bulunmaktadır.⁴² Başka bir örnekte ise Kalem sûresinin ilk ayetinde geçen “nûn” kelimesinin “balık” olarak açıklandığını görülmektedir. Devamında balığın yerin altında bir denizde olduğunu aktarmıştır.⁴³ Rivayetlerde “nûn” un “Rahmanın harfleri, divit, nurdan levha, kasem, sûre isimleri, balık” şeklinde farklı anlamlarından Mukâtil’in tercihi İbn Abbas’dan gelen “balık” anlamındaki rivayet olmuştur.⁴⁴ Yine Kâf sûresinin ilk ayetindeki “kâf” kelimesini “dünyanın etrafını kuşatan bir dağ” olarak tanımlayan Mukâtil, dağın zümrüt yeşili olduğunu ve göğün de rengini bundan aldığını, tüm dağların bundan çıktığını ve yaratılan ilk dağ olduğunu söylemiştir. Semerkandî’nin tefsirinde İbn Abbas’tan benzer rivayetin aktarıldığını ve o dağın hicabın/perdelerin ardında olduğunu söylediğini görmekteyiz.⁴⁵ Mukâtil sonrasında Sâd sûresinde geçen “o Hicab’ın gerisinde saklanınca” ibaresindeki hicab kelimesinin⁴⁶ dağ anlamında olduğunu, Kaf dağının onun gerisinde bulunduğunu ve Meryem sûresindeki “Sonra, insanlardan gizlenmek için bir hicab germiştir.”⁴⁷ ayetindeki hicab kelimesinin de benzer anlamda kullanıldığını ekleyerek ayeti başka ayetler ile izah yoluna gitmiştir.⁴⁸ Muhtemelen İbn Abbas’tan gelen bilgiye sahip olan Mukâtil, benzer rivayetleri aktarmış ancak diğer ayetlerdeki “hicab” kelimesiyle kurduğu ilişki ile öznel bir yorumda bulunmuştur.

1.1.2. Kıyamet ve Evren Konularında Rivayetten Yararlanması

Kıyamet gayb âlemi olarak kabul edilir ve oraya dair bildiklerimiz sınırlıdır. Burada en çok Kur’an’ın bu konu hakkında söyledikleri belirleyici olmuştur. Ancak yine de bazı ifadeler, tam olarak kastedilenin ne ve nasıl olduğu hususunda muğlak kaldığı için âlimlerce onların nitelikleri ya da nasıllığı açıklanmaya çalışılmıştır. Mukâtil’in açıklamalarında rivayetten aldığını zikretmeden rivayetlerden yararlanarak yaptığı tevillerin bir kısmı evrene ve onun yaratılışına ait konularda olmuştur. Müfessir bu hususta genellikle mevcut rivayet birikimi ile paralel ifadeler kullanmıştır.

Bakara sûresinin başlangıcında bir grup insanın müminlerin yanındayken inanıyor gibi yaptıkları ve kendi kendilerine kaldıklarında onlarla alay ettikleri anlatılmıştır. Sürenin 15. ayetinde ise aslında Allah’ın onlarla alay ettiği ve azgınlıklarına izin verdiği söylenmiştir. Bu kısmı Mukâtil, “Allah’ın kıyamet günü bu grup ile müminler arasında bir duvar yükseltip onları karanlıkta, “haydi nur isteyin” diyerek bırakacağı” şeklinde açıklamıştır. Benzer ifadeler rivayetlerde de bulunmaktadır.⁴⁹ Yine A’râf 17. ayetteki “kıyamet günü şeytanın ‘onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım’” şeklindeki ifadesindeki bu yönler Mukâtil’de; “önlerinden; yani ahireti yalanlamayı güzel gösterme, arkalarından; yani dünyayı güzel gösterme, sağlarından; yani din hakkında şüpheye düşürme, sollarından; yani şehvi duyguları uyandırma

olan nüshadır. Bir başka çalışmada Bakara sûresinin ilk ayetinde geçen hurûf-ı mukattaaya ilişkin müfessirin izahlarına yer verilmiştir. Bk. Mehmet Altuntaş, “Mukâtil b. Süleymân’ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 141. Ancak başka bir çalışmada “ilgili çalışmada verilen bilgilere farklı basımlarına bakmaz suretiyle ulaşılamadığı” söylenmiştir. Bizim çalıştığımız nüshada da bu ayet ile ilgili herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir. Aynı çalışma, Mukâtil’in Tâhâ sûresine ilişkin de bir açıklama yapmadığını söylemektedir; fakat bizdeki nüshada bu bilgi yer almaktadır. Bk. Gündüz, “Hicri İkinci Asırda Hurûf-ı Mukattaa Yorumu: Yahyâ B. Sellâm ve Mukâtil B. Süleymân Örneği”, 10-11. İlk verdiğimiz çalışmaların ulaştığı bilgileri de dikkate aldığımızda bu hususta kesin bir şekilde konuşmanın doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Çalışmamızdaki öncelikli amaç Mukâtil’in tefsirindeki ifadelerin ona aidiyetinden çok rivayet-dirayet ayrımı meselesinin imkanını bu tefsir örneğinde incelemektir.

³⁹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/158.

⁴⁰ Gündüz, “Hicri İkinci Asırda Hurûf-ı Mukattaa Yorumu: Yahyâ b. Sellâm ve Mukâtil B. Süleymân Örneği”, 11.

⁴¹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/324; 3/81.

⁴² Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 16/5-7; 19/398.

⁴³ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/387.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 23/140-144.

⁴⁵ Ebû’l-Leyl Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru es-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1413), 3/268.

⁴⁶ Bu kelime meâllerde “gözden kaybolup gittikleri zaman” bk. Komisyon, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006)., “perdenin arkasına” bk. Hasan Basri Çantay, *Tefsîri Kurân Meâli* (İstanbul: Risale, 2014) gibi anlamlarda kullanılmıştır.

⁴⁷ Sâd 38/32; Meryem 19/17.

⁴⁸ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/267.

⁴⁹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/34; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1/312-314.

şeklinde İbn Abbas'tan gelen rivayete benzer şekilde açıklanmıştır.⁵⁰ Başka bir örnek olan Neml sûresi 82. ayette geçen "dâbbe" kelimesi pek çok müfessir tarafından -anlatımları farklı da olsa- kıyamet zamanı ya da kıyamet alameti olarak çıkacak olan bir hayvan, yaratık vb. şeklinde anlaşılmıştır.⁵¹ Kur'an'da dâbbe geçen diğer ayetler çoğunlukla böyle yorumlanmazken ayetin inişine dair bir sebep olmamasına rağmen dâbbe anlatımına ilişkin mevcut rivayetler bu ayetin altına yerleştirilmiştir. Zira Mukâtil'de bu ayet; dâbbe'nin dış görünüşü, nereden çıkacağı ve ne yapacağına ilişkin rivayetlerde yer alan bilgiler ile benzer şekilde izah edilmiştir.⁵²

Mukâtil, "Rabbimiz gökleri ve yeri altı günde yarattı"⁵³ ayetinde geçen gökleri pazar ve pazartesi, yeri salı ve çarşamba, bunların arasında bulunanları perşembe ve cuma günleri yarattığını söyleyerek ayete açıklık getirmektedir.⁵⁴ Ebû Hureyre'den aktarılan rivayette günlerin farklı tasnif edildiği yakın bilgiler yer almaktadır.⁵⁵ Benzer şekilde Mukâtil ayette geçen "yeryüzünü yaydık"⁵⁶ ifadesinde eni, boyu ve kalınlığı arasında beş yüz senelik mesafe olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ Bu anlatım hadiste de aynı şekilde yer almaktadır.⁵⁸ Ayetin devamında belirtilen "dağların yeryüzüne yerleştirildiği" ifadesi Mukâtil tarafından "yeryüzünün çökmemesi" olarak izah edilmiş ve diğer sûreler ile desteklenmiştir.⁵⁹ Ayetle kurduğu ilişki müfessirin öznel bir tercihi olarak düşünülmektedir. Evrenin yaratılması ile ilgili bir başka örnek Mukâtil'in el-Enbiyâ Sûresi 30. ayette geçen "gökler birleşti, onu biz ayırdık" ifadesindeki su buharının Allah'ın emir vermesiyle yükseldiği ve ondan yedi semanın yaratıldığı ve sonra birbirlerinden ayrıldığı şeklindeki açıklamasıdır ki bu da Mücâhid ve başka raviler aracılığı ile gelen rivayetlerde bulunmaktadır.⁶⁰ Son olarak Nûr sûresinin 35. ayetinde "Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciyi andıran bir yıldızdır; doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr..."⁶¹ buyrulmaktadır. Mukâtil'in burada nurun Hz. Muhammed'in nuru olduğu ve bununla Allah'ın göktekileri ve yerdekileri hidayete erdirdiği şeklinde açıklamaları rivayetlerde de bulunmaktadır.⁶² Sonrasında müfessir ayette geçen yıldızın zühre yıldızı olduğunu ayrıca Süryanice'de Berceres demek olan Jüpiter de denildiğini eklemektedir.⁶³ Rivayetlerde rastlamadığımız bu bilgilerin döneminde mevcut birikimle bilindiği ve müfessirin bunları dikkate alarak ayeti yorumladığı söylenmiştir.⁶⁴

1.2. Mukâtil'in Tefsirinde Özgün Yorumları

Bu kısımda müfessirin rivayetlerde tespit edemediğimiz büyük olasılıkla kendi yorumları olabileceği tevillerinden örnekler vereceğiz. Genelde müfessir ayette geçen bir kelimeye verdiği ya da o kelime için seçtiği anlamla, ayetteki bir durum ya da kelimeyi başka ayetle ilişki kurarak izah etmesiyle özgün teviller yapmıştır. Örneğin ayet kelimesi sözlükte 'belirti, gerçekliği açık olan şey, delil-mucize' gibi anlamlara⁶⁵ gelmektedir. En'âm sûresinde şirk eleştirisi yapılarak tevhid vurgulanmıştır. Bu doğrultuda 4. ayetinde onlara bir "ayet" indiğinde yüz çevirdikleri söylenmiştir. Sonrasında hak geldiğinde onu yalanladıkları ve alay ettikleri şeyin ileride gerçekleşeceği anlatılmaktadır. Sûrenin 124. ayetinde de benzer anlatımlar yer almaktadır. Müfessir "ayet" kelimesini izah ederken ayın yarılması ifadesini kullanmıştır.⁶⁶ Bu ayetlerdeki "ayet" kelimesi kök

⁵⁰ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/385; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 10/96-100.

⁵¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü er-Rüşd, 1989), 2/84; Ebû Abdullah Muhammed Ahmed b. Ebî Kurtubî, *el-Câmiu'l-ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdullah Bin Abdulmuhsin Türki (Beyrut: Al-Resalah, 2006), 16/208; Nâsrüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts), 4/167.

⁵² İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/485-486; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 18/118-127.

⁵³ Yûnus 10/3.

⁵⁴ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/81.

⁵⁵ Müslim, *Sıfatu'l-Kıyame* 27.

⁵⁶ el-Hicr 15/19.

⁵⁷ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/200.

⁵⁸ Tirmizî, *Tefsir*, 58.

⁵⁹ en-Nahl, 16/15; el-Enbiya, 21/31; Lokman, 31/10.

⁶⁰ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/356-357; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 16/256-257.

⁶¹ Komisyon, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*.

⁶² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 17/296-301.

⁶³ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/419.

⁶⁴ Yılmaz- Abacı, "Mukâtil b. Süleymân'ın İlmî Tefsir Konusundaki Yeri", 1504-1505.

⁶⁵ Rağîb İsfahanî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 112-113.

⁶⁶ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/336, 369. Ayrıca bk. 1/371.

itbarıyla mucize diye çevrilebilir ancak direkt ayın yarılması ile ilgili bir bilgi yoktur. Bu hadisenin konu edildiği Kamer sûresinin ikinci ayetinde “onlara ne zaman ayet gelse yüz çevirdiler” şeklinde benzer bir anlatım bulunmaktadır. Müfessir buradan hareketle iki sûre arasında bir ilgi kurmuş olabilir. Daha sonra gelen bazı müfessirlerde de benzer yorumlarda bulunmuştur.⁶⁷ Bu yaklaşım da müfessirin Kur’an’a hâkimiyetini hem de kurduğu ilişki biçiminin niteliğini göstermektedir. Mukâtil kimi zaman ayeti, farklı ayetlerde geçen benzer ibareler ile açıklamıştır. Örneğin el-İsrâ 44. ayette yerde ve göklerde bulunan her şeyin Allah’ı tesbih ettiği söylenmiştir. Meleklerin ve yeryüzündekilerin tesbihini anlatan ez-Zümer 75, el-Mü’min 7, eş-Şûrâ 5, er-Ra’d 13 ayetlerini bu ayetle ilişkilendirmiştir. Bunun gibi başka örnekler de bulunmaktadır.⁶⁸ Kimi zaman ise ayet belirtmeden genel Kur’an bilgisinden hareketle tevillerde bulunmuştur. Buna örnek olarak el-Müddessir sûresinin 35. ayeti gösterilebilir. Sûrenin önceki kısımlarında cehennemden bahsedilmektedir. Ayette de “o büyüklerdedir” şeklinde oraya atıfta bulunmaktadır. Müfessir bunun cehennemin yedi kapısından biri olduğunu söylememiş ve diğerlerinin -Kur’an’da yer alan- sekar, cahim, leza, huteme, sair ve haviye isimlerinde olduğunu da eklemiştir.⁶⁹

Müfessirin kelimenin manasını verirken aynı bağlamda geçen başka bir ayetten yararlandığını görmekteyiz. Örneğin el-Ar’âf 142. ayette “Musa, kardeşi Harun’a, kavmin içinde yerime geç, onları ıslah et” denilmektedir. Buradaki “slh” kökünün el-Kasas 27. ayetinde “...Ben seni zora koşmak istemiyorum. İnşallah beni sâlih kimselerden bulacaksın” dedi⁷⁰ ayetindeki sâlih kelimesinde olduğu gibi yumuşak davranmak anlamına geldiğini söylemektedir. Benzer şekilde Tâhâ 132. ayette geçen “ehline salâtı emret” ifadesindeki “ehl” kelimesinin Meryem sûresi 55. ayetteki “ehline salâtı emrederdi” ifadesinde olduğu gibi kavm anlamında kullanıldığını söylemiştir. Her iki örnekte de hem kelime için bir anlam seçiminde bulunmuş hem de benzer ayetle ilişkisini göstermiştir. Bunun gibi başka örnekler de bulunmaktadır.⁷¹ Öte yandan Mukâtil’in rivayet kaynaklı olduğunu belirleyemediğimiz muhtemelen genel geçer dilbilgisi birikiminden hareketle verdiği kelime bilgileri veya kelimenin mevcut anlamlarından birini seçerek o ayet hakkında kanaatlerini bildirdiği durumlar da bulunmaktadır. Örneğin Kasas sûresi 55. ayette geçen “bizim cahillerle işimiz yok” ibaresindeki cahil kelimesini, başka anlamlara sahip olsa da⁷² “beyinsizler” diye çevirerek kanaat bildirmiş olmaktadır. Yine Sâffât sûresinin 2. ayetinde yer alan “Haykırp sürenlere” ifadesinde kastedileninin er-Ra’d yani gök gürültüsü adında bir melek olduğunu, sesiyle yağmuru yağdırdığı söyleyerek bunun Ra’d sûresindeki yıldırım ile benzerliğine dikkat çekmiştir.⁷³

2. Tefsir Tazını Ortaya Çıkarmada Bağlam ve Rivayet Kullanımının Etkisi

Müfessirin tefsirinin genelinde mevcut hadiseler ile ayetler arasında ilişkiler kurduğunu görmekteyiz. Bu ilişkileri noktalarında rivayet kaynaklı yerler olduğu gibi, rivayet bilgisi olmayan hususlarda bağlamı dikkate alarak tarihsel ilişkilendirmeler yaptığı yerler de bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak müfessirin nesh konusuna yaklaşımı gösterilebilir. Mukâtil’in ayetlerin nâsîh ve mensûh olduğuna ilişkin mevcut rivayetler ile örtüşen bilgiler verdiği yerler varken, hiçbir rivayete dayanmadan, bazı ayetlerin, sûrenin taşıdığı anlam bütünlüğünden ve diğer ayetlerle kurduğu ilişkiden hareketle hükümünün nesh edildiğini söylediği yerler de vardır. Müfessirin nesh konusunda en çok yer verdiği ayet “seyf (kılıç) ayeti” diye bilinen et-Tevbe sûresinin 5. ayeti olmuştur.⁷⁴ Mevcut rivayetlerde bu ayetin; el-A’râf 199, Yûnus 109, el-Ankebût 46, ez-Zuhruf 89, el-Câsiye 14, el-Mümtehine 8-9, el-Müzemmil 10, el-Gâşiye 22, Muhammed 4 ayetlerini nesh ettiği söylenmiştir.⁷⁵ Mukâtilin, bu bilgileri kendisinden önce söylendiğini ifade etmeden aktardığı

⁶⁷ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud Beğavi, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimü't-tenzîl* (Riyâd: Dârü Tayyibe, 1409), 3/128; Semerkandî, *Tefsîru es-Semerkandî*, 1/474.

⁶⁸ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/259; 3/397.

⁶⁹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/419; 2/298, 345; 3/399.

⁷⁰ Komisyon, *Kur’an-ı Kerim Meâlî*.

⁷¹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/413, 2/298, 345, 3/499.

⁷² Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Dâvud Sellâm (Beyrût: Mektebetü Lubnan, 2004), 133; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd Ezdî, *Cemheratiü'l-Lüğâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 565.

⁷³ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/94.

⁷⁴ “رَجِيمٌ غَوْرٌ اللَّهُ إِنَّ سَبِيلَهُمْ فَخَلُّوا الزُّكُورَةَ وَالنَّوَا الصَّلْوَةَ وَأَقَانُوا تَابُوا فَإِنَّ مَرْصَدَ كُلِّ لَيْمٍ وَأَفْعَدُوا وَأَحْضَرُواهُمْ وَخَذُواهُمْ وَجَثَّمُواهُمْ حَيْثُ الْمَشْرِكِينَ فَأَقْتَلُوا الْخَزْمَ الْأَشْبَهَ الْأَسْلَاحَ فَإِذَا”

⁷⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 10/642; 12/306; 18/420; 20/665; 21/81; 22/473; 23/389, 24/341, 21/183-185.

görülmeindedir.⁷⁶ Tüm ayetlerde genel olarak müminlere kötü davranışta bulunanlara karşı iyilik ve hoşgörüde bulunmanın, zorbalıktan kaçınmanın öğütlendiği görülmektedir. Tevbe sûresinin 5. ayetinde ise “Haram aylar çıkınca sizinle savaşan müşrikleri bulduğunuz yerde öldürünüz; onları yakalayınız, hapsediniz ve her gözetleme yerinde oturup bekleyiniz...” denilmektedir. Dolayısıyla rivayetlerle önceki hoşgörülü davranışın ve bağışlamanın öldürme ile nesh edildiği bildirilmiştir. Mukâtil bunların yanında, “Sizin dininiz sizin, benim dinim benimdir”, “...dileseydi yeryüzündeki herkes toptan iman ederdi. İnsanları inanmaları için mi zorlayacaksınız?”, “...Bizim işlediklerimiz bize, sizin işledikleriniz sizedir. Bizimle sizin aranızda tartışılacak bir şey yoktur...” ayetlerinin⁷⁷ de et-Tevbe 5 ile nesh edildiğini söylemektedir.⁷⁸ Rivayetlerde yer alan grupta nesh meselesi müminlerin karşısında yer alan grubun kötü davranışlarına karşı takınılacak durumu gösterirken müfessirin eklediği ayetlerde insanların inanmaya zorlanmayacağı ya da kendi dinlerinde kalma tercihinin olduğu vurgulanmaktadır. Bu ayetlerin nesh edilmesi, bu seçim hakkının kaldırılacağı sonucuna götürebilmektedir. Dolayısıyla müfessirin rivayetlerden nesh bilgisini -her ne kadar açıkça belirtmese de- alarak diğer ayetlere uyarlamasının yarattığı durum farklı bir anlayışa kapı aralamaktadır. Mukâtil'in bu şekilde ilişkilendirmesinin ortaya çıkardığı öznellik burada göz ardı edilmemelidir. Bu da onun tefsirdeki dirayetini ortaya koymaktadır.

Müfessir yine rivayet olduğunu zikretmeden nesh konusunda rivayet kaynaklı başka bilgiler de vermiştir.⁷⁹ Ancak et-Tevbe 5. ayetteki gibi rivayetlerde nesh bilgisine rastlamadığımız bazı ayetleri nesh bağlamında değerlendirdiğini görmekteyiz. Örneğin eş-Şûra 23, “Ben buna tebliğ görevine karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum...” ayetinin Sebe' 47 “De ki: “Sizden herhangi bir ücret istemişsem, o sizin olsun. Benim ücretim ancak Allah'a aittir...” ayetiyle nesh edildiğini söylemiştir. Yine eş-Şûra 20. ayette “Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.” buyrulmaktadır. Mukâtil'e göre bu ayet “Kim bu geçici dünyayı isterse orada ona, (evet) dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadar hemen veririz...”⁸⁰ ayetiyle nesh edilmiştir. Söz konusu ayetlerde birbirine aykırı olabilecek bir durum gözükmemektedir. Bu da bunu birbirine aykırılık olarak gören müfessirin tevlinin başka bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸¹ Bunun dışında nesh edildiğini söylediği başka ayetler bulunmaktadır.⁸² Rivayet birikiminden oldukça fazla yararlanan Mukâtil, buradaki yöntemden hareketle ayetlerde zıtlık bulunduğunu düşündüğü kısımlarda neshi kullanmıştır. Yine de anlam açısından olmasa da lafız yönünden zıtlık olduğunu düşündüğü ayetleri nesh olarak yorumlayabilmiştir.⁸³

Değerlendireceğimiz başka bir husus müfessirin ayetin tarihsel bağlamına ve iniş sebeplerine dair aktardığı bilgiler üzerinden yaptığı teviller olacaktır. Mukâtil, ayetlerin iniş sebebine ilişkin bilgi aktarırken kimi zaman rivayet metnini zikretmiş kimi zaman özlü bir şekilde rivayetsiz olarak tek bir sebebi vermekle yetinmiştir.⁸⁴ İki rivayetin zikredildiği nadir durumlarda ise rivayetler arasında tercihte bulunmamıştır. Bildiği rivayetler içerisinden çoğu zaman tek birini aktarması onun aslında tercihinin oluşturması bakımından dirayet örneği olarak gösterilebilir. Örneğin Mukâtil, Yahudiler'in Cebrail'i nübüvveti kendilerine vermediği için düşman olarak görmeleri üzerine el-Bakara 97. ayetin⁸⁵ indiğini⁸⁶ söylemektedir.⁸⁷ İbn Abbas ve başka

⁷⁶ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/430; 2/106, 521; 3/200, 212, 351, 410, 480, 234.

⁷⁷ el-Kâfirûn 109/6; Yûnus 10/99; eş-Şûra 42/15.

⁷⁸ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/529; 2/105; 3/175.

⁷⁹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/228, 257, 3/36; Taberî, *Câmiu'l-be'yân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 14/280-281, 590, 19/18.

⁸⁰ el-İsrâ 17/18.

⁸¹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/163.

⁸² İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/391, 2/26, 3/266-267.

⁸³ Altay, “Mukâtil b. Süleymân Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı”, 65.

⁸⁴ Ali Kaya, “Et-Tefsîru'l-Kebîr Bağlamında Mukâtil b. Süleymân'ın Eşab-Nüzûl'e Yaklaşımı”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 263-264.

⁸⁵ el-Bakara 2/97; “...Cebrâil'e kim düşmansa bilsin ki, Allah'ın izniyle önce gelen kitapları doğrulayıcı, müminler için bir hidayet rehberi ve müjdecisi olarak Kur'an'ı senin kalbine indiren odur.”

⁸⁶ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/66.

⁸⁷ Bir çalışmada benzer ifadelerin olmasından yola çıkılarak Vâhidî'nin bilgiyi Mukâtil'den almış olabileceği söylenmiştir. Bk. Efe, *Mukâtil b. Süleymân Tefsirinde Eşab-ı Nüzûl*, 80. Ancak hadislerin tedvini, kaynaklardaki bilgilere göre Mukâtil'den önce başlamıştır. Zira müfessirin aktardığı, hadisler ile örtüşen bilgiler bulunmaktadır. Böyle bir durum söz konusu iken yazarın, Vâhidî'nin belirttiği rivayetleri Mukâtil'den alıp almadığını söylemek çok mümkün gözükmemektedir. Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 200-201; Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlâları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: İlav, 2017), 24-25; Ayrıca müfessirin hadis anlayışı için bk. Orhan Yılmaz, “Mukâtil b. Süleyman'ın Hadis Anlayışı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2018), 343-345.

isimlerden benzer rivayet gelmiştir.⁸⁸ Müfessir bazı yerlerde sadece ayetin kimin hakkında indiğine dair bilgiler verirken⁸⁹ bazı yerlerde söz konusu kişilerin söylediği sözler ve yaptığı davranışlardan bu bilgiye ulaşarak bağlamı dikkate almıştır.⁹⁰

Mukâtil'in nüzul ortamında yaşanan hadiseler ile de tefsir arasında ilişki kurduğu görülmektedir. Medine'de döneminde yaşanan Bedir savaşıyla Mekki olan altmışın üstünde ayet arasında benzerlik kurularak tevîl edilmiştir. Müşriklerin büyük hezimete uğratıldığı bu savaş tehdit, azap konularını işleyen ayetlerle ilişkilendirilmiştir.⁹¹ Örneğin En'âm suresi 47. ayetteki Allah'ın azabının göz göre göre gelmesi "Bedir'de öldürülmeleri" şeklinde açıklanmıştır.⁹² Bazı Mekki ayetlerde aynı ilişkinin kurulduğu rivayetler olsa da⁹³ Mukâtil'de bu durum daha fazla ayet için söz konusu olmuştur. Bu da müfessirin rivayet çizgisinden yola çıkarak bir düstur belirlediğini göstermektedir. Tüm bu örneklerden hareketle Mukâtil'in ayetlerin amaçlarını ilk muhatapların Kur'an ayetleri ile ilişkisini kurarak gösterdiği görülmektedir.⁹⁴

Sonuç

Anlamak için belirli tasniflerle konuşmak ya da bazı tanımlamalar yapmak olağan bir durumdur. Daha önceki eserlerde rivayet ve dirayet kelimeleri kullanılsa da Batı'nın etkisiyle 19. yüzyılda Zürcânî ve Zehebî gibi âlimlerin zikrettiği bugünkü anlamda tefsirde rivayet-dirayet ayrımı böyle bir durumun sonucu olarak görülebilir. Bu noktada Hz. Muhammed, sahabe ve tâbiînün sözlerinin aktarılacak şekilde oluşturulduğu tefsir "rivayet tefsiri", akıl, dil gibi unsurların kullanılarak oluşturduğu tefsir ise "dirayet tefsiri" diye kabul edilmiştir. Bu şekilde genel bir tanımlamadan söz edilse de tanımların farklılaştığı ve rivayetin yorumdan uzak, dirayet ise kendi görüşlerinin aktarıldığı tefsir çeşidi şeklinde anlaşıldığı durumlar meydana gelmiştir. Mukâtil'in tefsiri örneğinde "Falanca müfessirin yorumu şöyledir" gibi kurduğumuz cümlelerdeki yorumların ne kadarı müfessire aittir? Bir müfessir -belki de o dönemin ilmi geleneği bunu gerektirmediği için- rivayet kullandığını açıkça belirtmese de bu kullanımı sıkça yapması onu dirayet tefsiri yapar mı? Rivayetler içinde seçim yapmak ya da esere hangi rivayetleri alacağını tespit etmek veya herhangi bir rivayeti bir ayetle ilişkilendirme dirayet ise bundan kaçınmanın mümkün olmayacağından hareketle rivayet tefsiri diye bir tanımlamadan bahsetmek ne kadar mümkün olacaktır?" gibi soruların dolaylı yollardan cevaplarının arandığı çalışmada, sınırları net çizilmemiş bir tanımlamadan hareketle tefsirin bu şekilde bir ayrıma tabi tutulmasının doğru olmayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bir tefsiri iyi analiz etmemek müfessirin kendi bulgusu gibi resmediliyor ki bu da yanlış kanaate sebebiyet verebilecektir. Zira böyle bir tasnif Mukâtil'in sened zikretmediği yerlerdeki görüşünün salt kendi dirayeti gibi anlaşılmasına kapı aralayabilir. Ulaştığı rivayet birikimi içerisinde seçimler yapması veya ayetleri hangi rivayetlerle oluşturacağına karar vermesi öznel bir süreç olsa da "rivayet tefsiri" diye bilinen Taberî'nin tefsirinde benzer hareketlilik iki müfessirin bu şekilde ayrılmasına imkân veremeyecektir. Dolayısıyla Mukâtil'in -dönemin senetli ve senetsiz kullanımı da dikkate alındığında- rivayet bilgisini seçim ve ilişkilendirme tarzıyla kullanması hem rivayete hem de dirayete yer verdiğini gösterir ki bu da tefsirinin bu şekilde bir ayrıma tabi tutulmasına olanak tanımayacaktır.

Her müfessir yorumlama işini gerek rivayetler arasından seçerek gerekse kendi dönemine rivayet bilgisini uyarlayarak dirayet yapmıştır. Bu çalışmada Mukâtil'in -rivayet kaynaklı veya değil- yaptığı izahlardan hareketle dirayet görünen her bilginin müfessirin salt akılla yaptığı yorum olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira te'vîl yaptığı kısımların yöntemi de büyük oranda rivayetlerden edindiği bilgilerin yardımıyla belirlenmiş gibi görünmektedir. Mukâtil'in aslında rivayet birikiminden yaptığı seçimlerle; nesh, tarihi bağlam, kelime açıklamaları gibi rivayetini verdiği bilgiden hareketle başka ayetlere rivayet kullanmadan uyguladığı görülmektedir. Bu da onun; kaynakları verilere dayanan, nüzül zamanının ya da ona

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/293-294.

⁸⁹ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/39, 2/174, 2/240, 3/28.

⁹⁰ İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/523, 3/30, 149.

⁹¹ Güler, "Mukâtil Tefsirinde Mekki Sürelerde Bedir Gazvesine Yapılan Atıflar", 1159-1160.

⁹² İbn Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/447; Ayrıca bk. 1/159-160; 2/179, 182-183; 3/110.

⁹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 20/151.

⁹⁴ Halis Albayrak, "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, thk. Mahfuz Söylemez (Ankara Okulu Yayınları, 2013), 105; Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Kur'an Kavramlarının Nüzul Dönemi Anlamlarını Tespitte Hicri İkinci Asır Müktesebatı: Mukâtil b. Süleymân Örneği", *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler I* (Ankara: İksad, 2022), 289.

yakın dönemlerin yorumlarını kendi dönemindeki -belki de anlamı net olmadığını düşündüğü- ayetlere uygulayarak özgün bir tefsir yaptığını göstermektedir.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. "Mukatil b. Süleyman'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi". *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. thk. Mahfuz Söylemez. Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Altay, Şeyma. "Mukâtil b. Süleyman Örneğinde Erken Dönem Nesih Algısı". *Usûl: İslam Araştırmaları* 23 (2015).
- Altuntaş, Mehmet. "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018).
- Aydın, Muhammed. "'Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009).
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2015).
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. *Tefsîru'l-Begavî-Me'âlimü't-tenzîl*. Riyâd: Dârü Tayyibe, 1409.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976).
- Çalışkan Başer, Hatice Merve. "Kur'an Söylemi Örneğinde Bugünün Gerçekliğini Okuma: Duyarlı Görünerek Duyarsızlaşma". *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 17/4 (2022).
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği -eleştiriler-gerekçeler-teklifler". *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*. ed. Ömer Kara. İstanbul: KURAV Yayınları, 2005.
- Çantay, Hasan Basri. *Tefsirli Kurân Meâli*. İstanbul: Risale, 2014.
- Çilingir, Lokman. "Din mi Ahlak mı?" *International Journal of Science Culture and Sport* 1 (2014).
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav, 2008.
- Dere, Ali. "Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri". *İslâmiyât* 1/2 (1998).
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Hitit Üniversitesi, Doktora, 2019.
- Efe, Seyfullah. *Mukâtil b. Süleyman Tefsirinde Esbab-ı Nüzûl*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Erul, Bünyamin. "Yorum-rivayet ilişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayet'in Yorumuna Etkisi", 2005.
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd. *Cemheratü'l-Lüğâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Dâvud Sellûm. Beyrût: Mektebetü Lubnan, 2004.
- Gengil, Veysel. "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-İ Hadîs -Ehl-i Re'y Tefsirleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020).
- Gunaydın, Hasan Haidar. *Mukatil b. Süleyman'ın tefsirinde Nasih ve Mensuh (Mahmud Şehhate'nin tahkiki çerçevesinde bir inceleme)*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Güler, Nurdane. "Mukâtil Tefsirinde Mekkî Sûrelerde Bedir Gazvesine Yapılan Atıflar". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021).
- Gülle, Sıtkı. "Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsir'i Hakkında Bir Değerlendirme". *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler-* 8/19 (2004).

- Gündüz, Şeyma. "Hicrî İkinci Asırda Hurûf-ı Mukattaa Yorumu: Yahyâ B. Sellâm ve Mukâtil B. Süleyman Örneği". *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler-3*. Ankara: İksad, 2022.
- Iwuagwu, Emmanuel Kelechi. "The relationship between religion and morality: on whether the multiplicity of religious denominations have impacted positively on socio-ethical behavior". *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 6/9 (2018).
- İbn Âşur, Şeyh Muhammed el-Fâzil. *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*. çev. Bahattin Dartma - Ömer Pakiç. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- İsfehanî, Rağib. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti". *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/5 (Şubat 2004).
- Karataş, Ali. "Tefsir İlminde Rivayet Algısı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018).
- Kaya, Ali. "Et-Tefsîru'l-Kebîr Bağlamında Mukâtil b. Süleyman'ın Esbâb-ı Nüzûl'e Yaklaşımı". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020).
- Kiraz, Celil. "Mukâtil b. Süleyman'ın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2011).
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi- es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Komisyon. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed Ahmed b. Ebî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah Bin Abdulmuhsin Türki. Beyrut: Al-Resalah, 2006.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Divan* 26/50 (Ocak 2021).
- Mukâtil b. Süleymân, İbn Beşir el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım., 2003.
- Özdeş, Talip. "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivayet ve Dirayet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. thk. Bilal Gökçür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2004.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrudin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım., 1981.
- Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: İfav, 2017.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. Riyad: Mektebetü er-Rüşd, 1989.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru es-Semerkindî*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Kahire: Dirasetü Arabiyye ve'l-İlmiyye, 1. Basım., 2001.
- Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsirlerinde Sahîh-i Buhârî'nin Kaynaklık Değeri". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/5 (2021).
- Türker, Ömer. *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'an'ı Te'vil Yöntemi*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Usta, Esra. *Mukatil B. Süleyman'ın (V.150/767) Esbab-ı Nüzul rivayetlerini kullanımı -Mekki sureler örneği-*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Rivayet ve Dirayet Bağlamında Sahâbe Tefsiri". ed. Hasan Keskin- Abdullah Demir.

Sivas, 2016.

Yılmaz, Kadir- Abacı, Harun. "Mukâtil b. Süleymân'ın İlmî Tefsir Konusundaki Yeri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020).

Yılmaz, Orhan. "Mukâtil b. Süleyman'ın Hadis Anlayışı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2018).

Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Kur'ân Kavramlarının Nüzul Dönemi Anlamlarını Tespitte Hicri İkinci Asır Müktesebatı: Mukatıl b. Süleyman Örneği". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler I*. Ankara: İksad, 2022.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

On the Possibility of the Distinction Between Narration and Dirayah in Tafsir, Based on Muqātil's Tafsir Method

Citation: Çalışkan Başer, Hatice Merve, On the Possibility of the Distinction Between Narration and Dirayah in Tafsir, Based on Muqātil's Tafsir Method, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 17-29.

Extended Abstract

The past includes a great knowledge and experience. In addition, the change of time allows for many variations. Understanding the past from the present time has been made with the help of some concepts or definitions. Although this is a natural situation, it is a subjective and mandatory process as it creates limitations, misunderstandings or generalizations in some respects. When we look at the history of tafsir, we see that tafsir has been divided into parts by developing certain systematics. In the 19th century, under the influence of the West, scholars such as Zurkânî (d.1948) and Zehebi (d.1977) talked about the distinction between narration and wisdom in tafsir. The center of this article is the issue of the distinction between narration and dirayah. Here, the study will be constructed by reading some stereotyped expressions created by this definition through an example. The disciplines that have emerged since the descent of the Qur'an have influenced the formation of Islamic culture. The said distinction is one of the ways of defining the tafsir used in the history books of tafsir today. In the most general sense, the tafsir narration, which is formed by transferring the knowledge coming from the Prophet, the Companions, and the followers; The tafsirs in which the mind comes to the fore are called dirayah. In the tafsir known as narration, commentators were sometimes selective while narrating their works. Sometimes, they stated which view they were close to among the narrations they conveyed. In addition, which narration will be added under which verse was in some cases with the preference of the commentator. All these situations can show the insight in a tafsir that looks like a narration. On the other hand, tafsirs that give little place to the use of narration and that are thought to have more rational explanations are defined as dirayah. Although these studies do not seem to use narration, they were perceived in this way because they did not mention the proofs of the hadiths and did not say that they received the information through narration. The subject of the study is to deal with the possibility of the distinction between narration and dirayah in tafsir, based on the method used by Muqātil' in his work. With this article, it is aimed to examine Muqātil's tafsir in order to embody this issue that should be discussed or discussed. Another aim is not to reach sharp conclusions here by revealing that the issues that seem to be the commentator's own opinion may actually be based on the narration. Qualitative research method was used in the study. In this direction, Muqātil's commentary has been examined in a general way with the technique of document analysis and examples of his comments and prominent issues have been selected. At this point, it has been compared with the narrations in Tabari to determine whether the interpretations that seem original are based on the narration. In the example of Muqātil's commentary: How much of the comments in the sentences we set up such as "The interpretation of so-and-so is this" belong to the interpreter? Even though a commentator does not clearly state that he used narration -perhaps because the scientific tradition of that period did not require it-does his frequent use of narration make him a wise interpretation? How much will it be possible to talk about a definition of narration interpretation, since it will not be possible to choose among the narrations or to determine which narrations to include in the work, or to associate any narration with a verse, if it is prudent, then it will not be possible to avoid it? In our study, in which the answers to such questions are sought indirectly, we come to the conclusion that it would not be correct to subject tafsir to such a distinction, based on a definition whose boundaries are not clearly drawn. In this study, it has been concluded that Muqātil's interpretation of every knowledge that appears to be acumen is not just his mind. Because the method of the parts he interprets seems to have been determined largely with the help of the information he obtained from the narrations. We see that Muqātil, with the choices he made from the narration accumulation, applied the information he obtained from the narration to other verses without narration, based on the information provided by the narration, such as abrogation, historical context, and word explanations. He made an original commentary by applying the interpretations of the time of descent, whose sources are based on data, to the verses in order to understand the situations in his own time.

Paul Helm'de Teolojik Determinizm ve İlahi İnanç

Emine Arslan Özkan*

Atıf: Arslan Özkan, Emine, Paul Helm'de Teolojik Determinizm ve İlahi İnanç, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 31-44.

Öz: Bu çalışmada Paul Helm'in ilahi inanç doktrini üzerinden geliştirdiği teolojik determinist görüşünü ele alacağız. Helm'e göre, bütün âlemden her şey Tanrı'nın inancı kaynaklı takdirine uygun olarak meydana gelir. Bu yaklaşımda, Tanrı'nın önbilgisini insanın özgürlüğü ile mezcetme konusunda birtakım zorluklar ve böyle bir âlemden kötülüklerin neden var olduğuyla ilgili bazı problemler ortaya çıkmaktadır. İnsanın özgürlüğünü "bağdaşıcı özgür irade" üzerinden açıklayan Helm'e göre, her şeyin Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana geldiği dünyamızda insan yaptığı eylemlerden sorumludur. Muhaliflere göre, onun bu yaklaşımı Tanrı'yı kötü eylemlerin faili yapmaktadır. Helm'e göre ise insanın özgürlüğü determinizmin her türüyle bağdaştığı gibi ilahi determinizm ile de bağdaşabilir, bu nedenle insan yaptığı eylemlerden sorumludur. Dünyamızda neden kötülüklerin var olduğuyla ilgili "daha büyük iyi savunmasını" yapan Helm'e göre, Tanrı'nın bazı kötülüklere izin verdiğiyle ilgili gerekçelerini bilmek her zaman mümkün değildir. Onun bu açıklaması genel manada sağduyulu ve makul görünse de özellikle bazı korkunç kötülüklerin açıklanması konusunda tatmin edici olmayabilir.

Anahtar Kelimeler: Teolojik Determinizm, İnanç, Tanrı, Hükümlanlık, Özgür İrade, Kötülük Problemi.

Theological Determinism and Divine Providence in Paul Helm

Citation: Arslan Özkan, Emine, Theological Determinism and Divine Providence in Paul Helm, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 31-44.

Abstract: In this paper, I examined Paul Helm's theological determinism that he developed based off the doctrine of divine providence. Helm argues that, everything in the world happens in accordance with God's decree based on his providence. However, it is hard to explain the compatibility of God's foreknowledge and human freedom as well as the existence of evil in the world on this view. For Helm, who explains human freedom through "compatibilist sense", human is responsible for his actions in our world where everything happens in accordance with God's decree. According to opponents, this approach of him makes God the authorship of evil actions. Helm argues that human freedom can be compatible with divine determinism as well as with all kinds of determinism, therefore human is responsible for his actions. According to Helm, who defends "the greater good defence" as to why evil exists in our world, it is not always possible to know God's reasons for allowing some evils. While his explanation may seem prudential and reasonable in general, it may not be particularly satisfying when it comes to explaining some horrendous evils.

Keywords: Theological Determinism, Providence, God, Sovereignty, Freewill, Problem of Evil.

Giriş

Klasik teizmde Tanrı-âlem ilişkisi Tanrı'nın âlemi yaratması ve âlemin varlığını sürdürmesi meseleleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Buna göre Tanrı, bilgisi, iradesi ve kudreti ile âlemi yokken var kılmış ve âlemin varlığını sürdürebilmesi Tanrı'nın bu yaratıcı eyleminin devam etmesine bağlı görülmüştür. Tanrı'nın âlemi var eden ve onu varlıkta tutan yaratıcı eyleminin mahiyetinin nasıl olduğu bir takım farklı tartışmalara neden olmakla birlikte; yine teizmde göre Tanrı'nın yaratma eylemi, dünyada mucizeler gerçekleştirmek, peygamberlere vahiy göndermek, insanın istek ve dualarına karşılık vermek vb. eylemleri suretiyle devam etmektedir. Tanrı'nın bu türden eylemleri, âlemi yarattıktan sonra âlemi ve özelden insanlığı kendi haline bırakmadığı, bir şekilde âlemden olup biten olay ve durumlarla ilgili olduğu izlenimi vermektedir. İşte bu noktada, Tanrı'nın çeşitli şekillerde âleme müdahalesi mümkün görüldükten sonra, bu müdahalelerin hangi kapsamda ve ne oranda gerçekleştiği sorgulanması yapılmaktadır. Âlemden olup biten her olay Tanrı'nın kontrolü dâhilinde mi gerçekleşir yoksa, Tanrı gerçekleşen bazı durum ve olayları kontrol etmemeyi daha en başında seçmiş midir? Tanrı'nın dünyadaki olaylar üzerinde mutlak anlamda hâkimiyeti ve kontrolü var

* 100/2000 Yök Doktora Bursiyeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, eminearslanozkan@gmail.com.

mıdır? Tanrı, dünyadaki olaylara ne ölçüde müdahale etmektedir? Eğer insan eylemlerinde özgür ise Tanrı gerektiğinde bu özgürlüğe müdahale eder mi/edebilir mi? Bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar teistik düşünce içinde Tanrı ve âlem ilişkisinin mahiyetinin ne olduğuyla ilgili farklı yaklaşımların doğmasına neden olurken, yine teizm bağlamında bir takım teolojik ya da felsefi problemleri gündeme getirmektedir.

Tanrı-âlem ilişkisine dair yaklaşımlardan biri olan teolojik determinizme göre, Tanrı, âlem üzerinde mutlak anlamda kontrol sahibidir. Buna göre, âlemde meydana gelen her olay Tanrı'nın planına uygun olarak gerçekleşmektedir. Teolojik determinizmin temellendirilmesinde farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, biz bu çalışmada *ilahi inayet doktrini* temelinde teolojik determinizmin ne olduğunu ortaya koyacağız. Bunun için öncelikle Batı düşüncesi bağlamında genel anlamda teolojik determinizmin ne olduğunu açıklayacak, sonrasında bu yaklaşımı daha yakından görebilmek ve bazı itirazları ele alabilmek için Kalvinist geleneğin modern yorumcularından biri olan Paul Helm'in teolojik determinizmi savunan düşüncelerini betimleyip değerlendireceğiz. Teolojik determinizm tartışmalarının odak noktasında Tanrı'nın âlemdeki mutlak hâkimiyeti ile insanın eylemlerinde özgür ve sorumlu olduğu düşüncesini mezcetmede yaşanan zorluklar ve yine buna bağlı olarak Tanrı'nın her şeyi belirlediği bir dünyada var olan kötülüklerin nasıl açıklanacağı problemi yer alır. Biz bu çalışma ile teolojik determinist pozisyonu savunan Helm'in bu sorunlara karşılık olarak sunduğu çözümleri odak noktamıza alacak ve bu çözümlerinin ne denli güçlü olduğunu belirlemeye çalışacağız. Bununla birlikte, bu çalışmada teolojik determinizm batılı düşünürlerin tartışmaları ekseninde ele alınacak olsa da nihayetinde Tanrı'nın âleme "bir şekilde" müdahale ettiğinin teistik dinlerce (İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik) kabul edildiği düşünüldüğünde, söz konusu çalışmanın İslam teizmi ekseninde olası bazı çözümleri gündeme getirecek sonraki çalışmaları teşvik etmesi açısından alana katkıda bulunmasını temenni ediyoruz.

1. Teolojik Determinizm ve İlahi İnayet

Teolojik determinizm ya da ilahi determinizm, Tanrı'nın âlemde meydana gelen her olayı belirlediği düşüncesidir.¹ Hristiyanlık düşüncesinde Aziz Augustinus, Thomas Aquinas, John Calvin ve Gottfried Leibniz gibi isimler teolojik determinizmi benimsemiş önde gelen düşünürlerdir.² Bu yaklaşıma göre, Tanrı, başlangıçtan sonuna kadar evrende meydana gelecek olan olayların tümünü *mutlak bilgisi* ile planlamış ve bu plana uygun bir şekilde evreni *mutlak kudreti* ile yaratmıştır. Bu nedenle Tanrı, doğrudan ya da ikincil sebepler yoluyla yaratılan her şeyin yeterli aktif nedenidir.³ Bu haliyle insanların yaptığı eylemler de dâhil dünyada meydana gelen her olay, Tanrı'nın planının bir parçası olarak O'nun planına uygun şekilde meydana gelir. Bu nedenle, Tanrı'nın *iradesi* ya da *takdiri* evrende olup biten her şeyin nihai tespit edicisidir.⁴ Eğer dünyamızdaki her olay Tanrı'nın iradesinin ya da takdirinin bir sonucu ise, insan eylemlerinde özgür ve sorumlu değil midir? Eğer insan özgür değilse, Tanrı mutlak iyi bir varlık olarak nasıl kötü eylemlerin nedeni olabilir? İnsanın özgürlüğünün mahiyeti ve kötülük problemi teolojik determinizme bağlı olarak ortaya çıkan sorunların başında gelir. Bu sorunlara ileride Paul Helm'in düşünceleri bağlamında değinilecektir. Öncesinde genel anlamda teolojik determinizmin dini ve felsefi alt yapısının ne olduğuna bakmak yerinde olacaktır.

Teolojik determinizmde, mükemmel olan Tanrı'nın dünyamızdaki hükümranlığının (*sovereignty*) ve yönetiminin (*governance*) mutlak olması gerektiği düşünülür.⁵ Tanrı'nın âlem üzerinde mutlak hâkimiyeti olduğu için insanın eylemleri de dâhil hiçbir olay O'nun iradesine karşı olacak ya da O'na sürpriz olacak şekilde meydana gelemez. Bu şekilde bir mutlak hâkimiyet görüşüne sahip olmak teolojik anlamda bir determinizmi savunmak demektir. Söz konusu olan Tanrı'nın evren üzerindeki mutlak hâkimiyeti ve kontrolü olunca, başlangıçta teistlerin büyük çoğunluğu bu düşünceye karşı çıkmayabilir. Zira, pek çok teist için mutlak hâkimiyet Tanrı'nın asli özelliklerinden biri olarak görülecektir. Bu noktada, teolojik deterministleri ayıran

¹ Leigh C. Vicens, "Divine determinism, Human Freedom, and the Consequence Argument", *International Journal for Philosophy of Religion*, 71/2 (April 2012), 146.

² Leigh C. Vicens, "Theological Determinism", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/theological-determinism/>, (Erişim 04.01.2019).

³ Derk Pereboom, "Theological Determinism and Divine Providence", *Molinism: The Contemporary Debate*, ed. Ken Perszyk (Oxford: Oxford U.P., 2011), 263.

⁴ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, "İlahi Fiil", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 462.

⁵ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akl ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 221.

tarafı anılayabilmek için onların “mutlak hâkimiyet” düşüncesinin ayrıntılarına bakmak gerekir. Bu konuda öncelikle denilebilir ki teolojik deterministleri motive eden iki ana unsur vardır: Bunlar i) Kutsal kitaptaki Tanrı'nın mutlak hâkimiyetiyle ilgili bazı pasajlar. ii) Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğunu düşünmek. İlk olarak, Hıristiyanlık içindeki teolojik deterministler için Kitab-ı Mukaddes'teki çeşitli pasajlar Tanrı'nın âlem üzerinde mutlak hâkimiyetinin ve kontrolünün olduğunu düşünülmesine neden olmuştur.⁶ İkinci olarak, teolojik deterministler kendi düşüncelerini savunmak için Tanrı'nın mükemmel sıfatlara sahip mükemmel bir varlık olmasından yola çıkmışlardır. Bunun için Tanrı'nın mükemmel iyiliğe, kudrete, bilgiye ve iradeye sahip olmasından hareketle Tanrı'nın değiştirilemez takdirinin dünyamızda hüküm sürdüğünü iddia etmektedirler. Nihayetinde bu motivasyonlara bağlı olarak teolojik determinizmi temellendiren üç tür argüman ya da diğer bir deyişle teolojik determinizmin dayandığı üç temel teistik doktrin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlar; ilahi önbilgi, ilahi kendindenlik (*aseity*) ve ilahi inayet argümanlarıdır. İlahi önbilgi argümanında, Tanrı'nın geleceğin bilgisi de dâhil her şeyin bilgisine sahip olmasından hareketle, O'nun evrendeki her şeyi belirlediği ve bu anlamda evren üzerinde mutlak hâkimiyetinin olduğu sonucuna varılmıştır.⁷ İlahi kendindenlik argümanında ise, Tanrı'nın varlığı kendi dışındaki her şeyden mutlak olarak bağımsız olduğu için, bu bağımsızlık temelinde Tanrı'nın âlemdeki her şeyi belirlediği ve kontrol ettiği sonucu çıkarılmıştır.⁸ İlahi inayet argümanına göre de, insanın kararları da dâhil her olay tümüyle Tanrı'nın inayeti kaynaklı iradesine uygun olarak meydana gelir.⁹ Buna göre, âlemde Tanrı'nın inayetinin hakkıyla işleyebilmesi için her şeyin Tanrı'nın takdirine ya da planına uygun olarak meydana gelmesi gerekir. Farklı düşünürlerin teolojik determinizmi savunurken bu üç doktrinden birini öne çıkarmak suretiyle düşüncelerini geliştirdiğini söyleyebilirsek de aslında, Tanrı'nın âlemdeki mutlak hükümlanlığı söz konusu olunca bu üç yaklaşımın birlikte değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Zira, Tanrı'nın inayeti temelinde âlemdeki mutlak hükümlanlığı açıklanırken, O'nun mutlak bilgisi de inayetinin işleminin önemli bir parçası olarak görülebilir. Fakat, bu çalışmanın sınırları gereği biz burada yalnızca ilahi inayet argümanının ayrıntılarına değineceğiz.

Teizme göre ilahi inayet (*divine providence*), Tanrı'nın ilgisinin ya da sevgisinin nesnesi olan dünya ile ilgili durumları önceden bilip dünyayı yönetmesi, diğer bir deyişle yarattıklarının ihtiyaçlarını/gereksinimlerini önceden bilip onları temin etmesi demektir.¹⁰ Bu bakımdan âlemde gerçekleşen her olay ilahi inayetin –yani, Tanrı'nın egemenliği ve kontrolü- altında meydana gelir.¹¹ Özelde Hıristiyan teizmine göre de, dünya -Tanrı'nın inayetinin nesnesi olarak- Tanrı'nın bütün yarattıklarının ihtiyaçlarını önceden bilip karşıladığı bir yerdir. Bu bakımdan Tanrı'nın bütün yarattıkları ya da bütün insanlarla ilgili bazı iyi amaçları O'nun *genel* inayetiyle, belirli insanlarla ilgili iyi amaçlara sahip olması da O'nun *özel* inayetiyle ilgilidir.¹² Peki Tanrı'nın yarattıklarını görüp gözetmesi, onları rızıklandırması, onların ihtiyaçlarını karşılaması Tanrı'nın inayetinin sonuçları ise Tanrı'nın inayetine dair bu tasavvur teolojik determinizmi nasıl temellendirir? Hıristiyanlık içindeki bazı düşünürlere göre, evrendeki her şey Tanrı'nın iradesine ya da kararlarına uygun olarak meydana gelmesi gerekir ki bu sayede Tanrı'nın inayeti hakkıyla dünyamızda işleyebilsin.¹³ Her şeyin Tanrı'nın iradesine ya da kararlarına ya da takdirine uygun olarak meydana gelmesi de teolojik determinizmi savunmaktan başka bir şey değildir. Buradan hareketle denilebilir ki teolojik determinizmi desteklemenin gerekçelerinden biri, bu yaklaşımın insanın kararları da dâhil meydana gelen her şeyin Tanrı'nın iradesine uygun olarak gerçekleştiğini öngören güçlü inayet görüşünü korumanın en iyi

⁶ Vicens, “Theological Determinism”.

⁷ Bu türden bir tartışma için bkz: Neal Judisch, “Theological Determinism and the Problem of Evil” *Religious Studies*, Vol. 44/ No. 2 (Jun., 2008), 165-184; William J. Wainwright, “Theological Determinism and the Problem of Evil: Are Arminians Any Better Off?” *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 50/ No. 1/3, (Dec., 2001), 81-96.

⁸ Vicens, “Theological Determinism”.

⁹ Derk Pereboom, “Theological Determinism and the Relationship with God”, *Free Will and Classical Theism*, ed. Hugh J. McCann (Oxford: Oxford U.P., 2017), 203.

¹⁰ H. P. Owen, “Divine Providence”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: The Macmillian Company & The Free Press, 1967), Vol. 6/509-510.

¹¹ McCann, Hugh J. and Johnson, Daniel M., “Divine Providence”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/providence-divine/> (Erişim 04.01.2019).

¹² Richard Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, (Oxford: Clarendon Press, 1998), intro.

¹³ Vicens, “Theological Determinism”.

yollarından birini sağlamasıdır.¹⁴ Bu noktada Tanrı'nın inayetine dair bu çıkarımların hem Tanrı'nın mükemmel bir varlık olmasından hem de kutsal kitaptaki pasajlardan çıkarsandığı unutulmamalıdır.

2. Paul Helm'in İlahi İnyet Doktrini

Paul Helm, Tanrı'nın âlemle ya da dünyamızla ilişkisini ilahi inayetle ilgili düşünceleri temelinde betimlemektedir. Onun Tanrı'nın inayetinin bu dünyada nasıl tecelli ettiğiyle ilgili dini ya da felsefi çıkarımları, teolojik determinizmi savunan bir pozisyonda yer almasına neden olmuştur. Helm'in Tanrı'nın inayetiyle ilgili görüşlerini Kalvinist geleneğin modern zamanlardaki bir yorumu olarak görmek mümkündür.

Helm'e göre, inayet kelimesi kutsal kitapta geçen bir kelime olmamasına rağmen içeriği bakımından metinle çelişmeyen aksine metinle desteklenen bir kavramdır. Tanrı'nın geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki aktivitesi ya da eylemi ile ilgili olan ilahi inayet, Tanrı'nın evrenle ilişkisine dair bir doktrin ya da modeldir.¹⁵ Bir ilahi inayet doktrininde Tanrı'nın evrende nasıl eylemde bulunduğu ayrıntısı verilmeye çalışılır. Helm'e göre, Tanrı'nın inayeti tek tek bireylerin hayatları dâhil bütün yaratılmışların hayatlarına bütünüyle nüfuz ettiği için yaratılan her şey Tanrı'nın inayeti doğrultusunda kontrol altındadır.¹⁶ Ona göre, Tanrı'nın inayeti üç tür alanı kapsamaktadır. Bunlar, i) Her bir Hıristiyan birey, ii) Bütün Hıristiyanlar ya da Kilise iii) Canlı-cansız bütün varlıklar. Bu noktada Tanrı'nın özel inayeti kilise için olan özel amaçlarını ve eylemlerini ifade ederken, genel inayeti ise bütün yaratılanları kapsayan inayettir.¹⁷ Helm'e göre, Tanrı'nın inayeti, söz konusu olan bu üç alanda da iş başındadır ve Tanrı'nın tek tek bireylerle ilgili olan amaçları ile bütünüle ilgili olan tek bir amacı birbirinden ayrı düşünülmemelidir. Denebilir ki Tanrı'nın hem bireylerle ilgili amaçlarını gerçekleştirme hem de bütünüle ilgili tek bir amacını gerçekleştirme O'nun mükemmelliğine yakışır bir şekilde, belirli bir düzende ve insan aklının almayacağı karmaşıklıkta meydana gelir. Bu noktada Tanrı'nın iradesi ve kudreti bütünüle ilgili olan tek bir amacı gerçekleştirmek için eylemde bulunurken, bireylere özel amaçlarını gerçekleştirmede ihmal göstermez. Böyle bir modelde, her şey Tanrı'nın planına ve amaçlarına uygun olarak meydana gelir ki Tanrı kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kötü insanları dahi kullanabilir. Bu bakımdan insanın eylemleri de dâhil her şey Tanrı'nın hükmü altında O'nun takdirine uygun şekilde meydana gelir.¹⁸

Öyle ise, Helm'in ifade ettiği gibi, Tanrı'nın dünyamızdaki eylemleriyle ilgili olan ilahi inayet, Tanrı'nın belli amaçları doğrultusunda meydana gelir. Bu amaçlar bireylerle ilgili olduğu kadar bütünüle ilgili tek bir amacı da içerir. Tanrı bütün canlıları rızıklandırır; bireylerin maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılar; inananlara güzel bir son hazırlar; insanların kurtuluşu için kutsal kitaplar gönderir ya da mucizeler meydana getirir. Tanrı'nın inayetine bağlı olarak meydana gelen eylemleri ve bu eylemleriyle ilgili "olası amaçları" konusunda pek çok şey söylenebilir. Mesela, kanser hastalığının son aşamasında olan birini düşünelim. Bu kişi hastalıktan kurtulmak için gece gündüz Tanrı'ya dua eder. Nihayetinde doktorların mucize olarak gördüğü bir şekilde hastalıktan kurtulup sağlığına kavuşur. Bunun üzerine o kişi Tanrı'nın yardımıyla ya da müdahalesiyle hastalıktan kurtulduğu çıkarımını yapar. Helm'in ilahi inayetle ilgili düşünceleri bağlamında bu duruma bakacak olursak şunu sorgulayabiliriz: Eğer inanan bir kişinin bu hastalığa uğraması ve sonrasında yaşanan süreç belli bir plan içerisinde Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana geliyorsa, bütün bunlarla Tanrı o hasta ile ilgili neyi amaçlamaktadır? Belki de hastanın dua ettikten sonra iyileşmesi bütünüle bir tesadüftür. Ya da Tanrı, o kişinin hastalığa uğramasını takdir ederek sonrasında dua etmek yoluyla onu kendisine daha yakın kılmak istemiştir. Peki bu spesifik olayla ilgili özel amaçlar bir yana bu olayın Tanrı'nın bütündeki amacı ile ilişkisi nedir? İlk olarak Helm'in öne sürdüğü haliyle güçlü bir inayet görüşünde insanların yaşadığı olaylar hiçbir şekilde tesadüfi olamaz. Zira, diğer her şey gibi yaşanan acı ve kötü durumlar Tanrı'nın takdiri sonucunda meydana gelir. Fakat biz -genel olarak- her şeyin Tanrı'nın inayetine bağlı olarak meydana

¹⁴ Pereboom, "Theological Determinism and Divine Providence", 263; Teolojik determinizmde güçlü inayet görüşü kabul edilmekle birlikte, teizmin başka bazı versiyonlarında -mesela, açık teizmde- zayıf inayet görüşünün savunulduğu söylenebilir. Zira açık teizmde, Tanrı'nın geleceğin önbilgisine sahip olmamasına bağlı olarak, evren üzerindeki hükümlerliliğinin teolojik determinizmde savunulduğu kadar katı ya da radikal olmadığı, bu nedenle de zayıf bir inayet görüşüne sahip olduğu çıkarımı yapılabilir.

¹⁵ Paul Helm, *The Providence of God* (Illinois: Intervarsity Press, 1993), 16.

¹⁶ Helm, *The Providence of God*, 18, 122.

¹⁷ Helm, *The Providence of God*, 20-21.

¹⁸ Helm, *The Providence of God*, 21.

geldiğini söyleyebilirsek bile Tanrı'nın spesifik olaylarla ilgili amaçlarının ne olduğunu bilmek her zaman mümkün olmayabilir. Helm'e göre, Tanrı'nın amaçlarıyla ilgili ya da neyi niçin yaptığıyla ilgili entelektüel limitlerimizin olduğunu kabul etmemiz gerekir. Fakat bu durum Tanrı'nın keyfi davrandığını düşündürmemelidir.¹⁹ O halde Tanrı'nın inayetinin dünyamızda nasıl işlediği konusunda asgari düzeyde de olsa hangi yolla bilgi sahibi olacağız? Helm'e göre hem Tanrı kavramının kendisi hem de kutsal metinler Tanrı'nın inayetinin dünyamızda nasıl işlediğiyle ilgili bize bilgi verebilir. Yalnızca Tanrı kavramından hareketle Tanrı'nın eylemlerindeki amaçlarıyla ilgili bilgi sahibi olmak mümkün değildir. İlahi inayetin dünyamızda nasıl işlediğiyle ilgili tam bilgi sahibi olabilmek için vahyin verilerine ihtiyaç vardır.²⁰

Helm'e göre, Tanrı'nın inayetinin dünyamızda nasıl tecelli ettiğiyle ilgili ortaya koyulacak bir modelde vahiy (ona göre Kitab-ı Mukaddes) temel olmalıdır. Biz, tümdengelimsel bir yöntemle Tanrı kavramından hareketle Tanrı'nın inayetiyle ilgili olarak, "O'nun her şeyi yarattığını ve yarattıklarının varlığını devam ettirdiğini" söyleyebilirsek bile inayete dair ayrıntılara bu şekildeki bir akıl yürütme ile sahip olamayız. Bunun için ilk olarak Tanrı kavramından hareketle ilahi inayete dair kaba taslak bir düşünceye sahip olduktan sonra ayrıntıları vahiyden gelen bilgi ile tamamlamalıyız.²¹ Helm, kendi ilahi inayet doktrinini Hıristiyanlık üzerine bina etmiştir. Ona göre Tanrı'nın özel inayetsel iradesinin tek bir amacı vardır, o da kilisenin ya da bütün Hıristiyanların kurtuluşudur.²² Bununla birlikte yaratılan her şey ve Hıristiyan olsun ya da olmasın her birey, O'nun genel inayetinin muhataplarıdır. Biz burada Helm'in ilahi inayet doktrininin Hıristiyanlıkla ilgili temellerine ve boyutlarına girmeyeceğiz. Onun yerine, Helm'in ilahi inayet doktrinini ve bu bağlamda teolojik determinizmine temel olması açısından Tanrı'nın mahiyetine bağlı olarak dünyamızla nasıl ilişki kurduğunu ilgili düşüncelerini ele alacağız. Eğer ilahi inayet Tanrı'nın dünyamızdaki eylemleri ve amaçlarıyla ilgiliyse bu eylemleri anlayabilmek için öncelikle Tanrı'nın eylemlerini anlaşılır kılan niteliklerine bakmak gerekir.

Helm'e göre, Tanrı'nın evrenle kurduğu ilişkinin ilk aşaması yaratmadır.²³ Buna göre evren, zamansız ezeli olan Tanrı'nın ezeli iradesi ile yaratılmıştır.²⁴ Bu bakımdan Tanrı, kendi özgür iradesine ve niyetine uygun olarak evreni yaratmayı seçmiştir.²⁵ Tanrı, yalnızca evreni yaratan değil, aynı zamanda evrenin varlığını devam ettirir. Helm'e göre, Tanrı'nın evrenin varlığını devam ettirmesinin ne demek olduğunu açıklamak her zaman kolay olmayabilir. Evreni gözlemlediğimizde ilk olarak, evrenin doğal yasalara bağlı olarak varlığını devam ettirdiğini düşünebiliriz. Buradan hareketle, Tanrı'nın ezeli iradesiyle evreni yarattığını ve belli yasalar koymak suretiyle evrenin kendi kendine varlığını sürdürmesine neden olduğunu söyleyebiliriz. Helm'e göre, bilimsel temellere dayanan bu düşünce Tanrı'nın evrenin varlığını devam ettiriyor olmasını tam anlamıyla açıklayamaz. Onun deyimiyle bilgisayarın tuşlarına vurmam harflerin çıkmasına neden olsa da bütün bu süreci idame ettiren Tanrı'dır.²⁶ Burada biz, doğal nedenleri yatay nedensel güç olarak Tanrı'yı da her şeyi yaratması hasebiyle dikey nedensel güç olarak adlandırdığımızda ortaya bir tür ikilik çıkar. Helm'e göre, bu iki nedenselliği birleştirmenin yolu birincil ve ikincil neden ayrımı üzerinden bir model geliştirmektir. Buna göre, birincil neden olan Tanrı, ikincil nedenleri olanaklı kılıp varlığını devam ettiren ve bu anlamda bütün yaratmayı etkisi altına alan ezeli bir nedendir. İkincil nedenler ise zamandaki doğal nedenler olmasına karşın birincil nedene rakip bir güç değildir. Zira, evreni ezeli bir iradeyle yaratan ve onların varlıklarını devam ettiren Tanrı, zaman-mekanda ikincil nedenlerle eylemde bulunur. Bu noktada ikincil nedenler gerçek nedenler olmasına karşın Tanrı'dan bağımsız bir güce sahip olamazlar. Tanrı, ezeli iradesi ile evreni yoktan yaratmıştır, fakat evrenin varlığını devam ettirirken bunu her an gerçekleşen bir yoktan yaratma ile yapmaz. Ancak bu durum, evrenin yoktan yaratıldığı andan sonra Tanrı'nın evrende hiçbir şey yapmadığı anlamına da gelmez. Evrenin yoktan yaratılmasından sonraki süreçte bütün değişimler ve yeni

¹⁹ Helm, *The Providence of God*, 33-34.

²⁰ Helm, *The Providence of God*, 27-30.

²¹ Helm, *The Providence of God*, 28-30.

²² Helm, *The Providence of God*, 20.

²³ Teistik gelenek içinde Tanrı'nın yaratıcılığı ile ilgili farklı yaklaşımlar ve tartışmalar için bkz: Engin Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 3-10.

²⁴ Paul Helm, *Eternal God*, (Oxford: Oxford U.P., 1988), xi; Helm, *The Providence of God*, 80.

²⁵ Helm, *The Providence of God*, 89.

²⁶ Helm, *The Providence of God*, 28-30.

varlıkların vücuda gelmesi ikincil nedenler yoluyla olsa da bu değişimler ilahi inayetin denetimi altında meydana gelir.²⁷

Tanrı'nın yaratma eylemini ve dolayısıyla ilahi inayetin nasıl gerçekleştiğini tam olarak anlayabilmek için Tanrı'nın sıfatlarına yakından bakmak gerekir. Helm'e göre, Tanrı'ya "mutlak" iyilik, kudret, bilgi, irade vd. sıfatlarını attığımız zaman bu sıfatları mümkün olan en geniş anlamda tanımlamalıyız.²⁸ Bu bağlamda Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olması, sınırsız ve çok büyük bir güce sahip olması; mutlak bilgi sahibi olması da Tanrı'nın geleceğin bilgisi dâhil her şeyin bilgisine sahip olması demektir.²⁹ Helm, Tanrı'nın mutlak iradesini tanımlarken de Tanrı'nın iradesinin içeriğine dair "buyruk" (*command*) ve "takdir" (*decree*) ayrımını yapar. Tanrı'nın *takdiri* ile bir ağaç var olur, bu manada Tanrı ağaca var olmasını *buyurmamıştır*. Tanrı'nın bir buyruğunun olabilmesi için önce bir şeyin var olması gerekir. Helm'in Tanrı'nın iradesine dair yaptığı bu ayrım önemlidir. Zira, insanlar dünyadayken Tanrı'nın buyruklarına karşı gelebilseler bile dünyadaki her şey Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana gelir. Diğer bir deyişle, insan Tanrı'nın buyruklarına karşı gelirken bile Tanrı'nın takdirinin ya da hükmünün yerine gelmesine engel olamaz.³⁰ Helm'e göre, âlemdeki her olay Tanrı'nın inayetin kontrolü altında meydana gelir ve bu bakımdan inayet ile mukadderat (*predestination*) arasında bir ayrım yoktur; zira Tanrı'nın takdir ettiği ne varsa inayet kaynaklıdır ve inayet kaynaklı olan her eylem de O'nun takdirine uygun olarak meydana gelir.³¹ Bu bakımdan evrende hiçbir şey O'nun takdir ettiğinin dışına çıkamaz ki böyle bir düşünce Tanrı'nın evren üzerinde mutlak hükümlerinin olduğunu kabul etmektir; bu da teolojik determinizmi savunmaktan başka bir şey değildir.

Helm'in ifade ettiği gibi, evrendeki hiçbir şey Tanrı'nın takdir ettiğinin dışına çıkamıyorsa, böyle bir âlemde insanın özgür eylemlerde bulunması nasıl mümkün olacaktır? Zira, eğer Tanrı âlemde gerçekleşen her olayı belirliyorsa, insanın eylemlerinin de Tanrı tarafından belirlenmesi kaçınılmaz görünür. Bu durumun teolojik determinizm açısından bir çeşit kaderciliğe (*fatalism*) düşme tehlikesini beraberinde getireceği rahatlıkla söylenebilir. Fakat, teistik dinlerin kutsal kitaplarındaki ifadeler, açık bir şekilde insanın yaptığı eylemlerden *sorumlu* olduğunu ifade eder. O halde, Tanrı'nın mutlak kontrolünün olduğu bir âlemde, insanın özgür ve sorumlu olduğu nasıl temellendirilecektir? Aslında bu sorunun çekirdeğinde, Tanrı'nın geleceğin bilgisine sahip olması ile insanın özgür eylemlerde bulunmasını mezcetmedeki birtakım zorluklar yer almaktadır. Zira, bazı düşünürlere göre, Tanrı'nın geleceğin bilgisine sahip olduğu bir dünyada insan, alternatif olanı eyleyebilme anlamında *özgürlükçü* (*libertarian*) *özgür iradeye*³² sahip olamaz ve bu nedenle de Tanrı'nın önbilgisi ile insanın özgürlüğü birbiriyle *bağdaşamaz*. Bağdaşmazcı görüş olarak nitelendirebileceğimiz bu yaklaşımın teistik taraftarları, (a) Tanrı'nın geleceğin bilgisine sahip olduğunu reddetmek ya da (b) insanın özgür iradesini yeniden tanımlamak yolu ile bu düğümü çözmeye çalışırlar.³³ Helm'e göre de Tanrı önbilgiye sahipse, insan hiçbir şekilde özgürlükçü özgür iradede tanımlandığı gibi belirlenimci olmayan bir tarzda özgür iradeye sahip olamaz.³⁴ Bu noktada, özgür iradeyi Tanrı'nın önbilgisiyle bağdaşır bir şekilde savunabilmek imkânı varsa Tanrı'nın önbilgisinden asla vazgeçmemek gerekir.³⁵ Ona göre, insanın özgürlüğü Tanrı'nın önbilgisi ile bağdaşabilir tarzda yeniden tanımlanabilir. Bu tanımlamaya göre, insan *bağdaşırıcı* (*compatibilism*) *özgür iradeye* sahiptir ki özgürlüğü bu şekilde tanımlamak determinizmin

²⁷ Helm, *The Providence of God*, 86-88.

²⁸ Paul Helm, "Tanrı Risk Almaz", *Din Felsefesinde Çağdaş Metinler*, çev. Emine Gören Bayram, ed. Michael L. Peterson & Raymond J. Vanarragon (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 279.

²⁹ Helm, "Tanrı Risk Almaz", 278; Helm, *The Providence of God*, 44-47.

³⁰ Helm, *The Providence of God*, 47-48.

³¹ Helm, *The Providence of God*, 20.

³² Özgürlükçü özgür iradeye göre, bir fiilin özgür olabilmesi için, bütün önceki şartlar aynı kalmakla birlikte, öznenin yapmış olduğundan daha farklı bir seçimde bulunması gerçekten mümkün olmalıdır. Bknz.: Peterson vd., *Akl ve İnanç*, 221. Ayrıca, özgür irade çeşitleri ve tartışmaları için bknz: Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Fatih Özgökman, *Tanrı'nın Ön Bilgisi ve İrade Özgürlüğü: Batı Düşüncesinde Fatalizm Problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2015); Ferhat Onur, "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade", *MetaZihin* 3/1 (Haziran, 2020), 13-40.

³³ Açık teizm, Tanrı'nın önbilgisini reddetmek yoluyla bu problemi çözmeye çalışmıştır. Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın insanları sorumlu tutabilmesinin yegane yolu onlara özgürlükçü özgür irade vermesidir. İnsanın bu anlamda özgür iradeye sahip olabilmesi için de Tanrı'nın geleceğin bilgisine sahip olmaması gerekir. Bu yaklaşımda gelecek bütünüyle açık ya da belirsiz olduğu için, Tanrı'nın bilebileceği bir gelecek olmadığından bu durum Tanrı'nın mutlak ilim sahibi olmasına bir hâle getirmez. Bknz. William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", çev. Fehrrullah Terkan, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 188.

³⁴ Helm, *Eternal God*, 98.

³⁵ Paul Helm, "The Augustinian-Calvinist View", *Divine Foreknowledge*, ed. James K. Beilby & Paul R. Eddy (Illinois: Inter Varsity Press, 2001), 174.

her türüyle bağdaştığı gibi Tanrı'nın önbilgisiyle de bağdaşır.³⁶ Bağdaşırıcı özgür iradeye göre, insanlar yapmak istedikleri eylemi yapabildiklerinde, eylemlerinin *kaynağı* kendi istekleri, arzuları, amaçları olduğunda ve eylemlerini yapmaları konusunda zorlanmadıklarında özgür eylemlerde bulunmuş olurlar.³⁷ Helm, bu düşünceleri ile hem Tanrı'ya âlem üzerinde maksimum kontrol imkânı vermekte hem de insanın eylemleriyle ilgili sorumlu olmasını korumaya çalışmaktadır. Onun Tanrı'nın önbilgisine rağmen insanın özgür olduğunu savunmasıyla ilgili temel akıl yürütmelerinden biri şudur: Eğer, failin eylemini belirleyen doğal nedenler değil de Tanrı ise bu durum bağdaşırıcı anlayış için ekstra bir zorluk çıkarmaz. Bu bakımdan eğer insanın özgürlüğü nedensel (doğal) determinizm ile uyumlu olarak savunulabiliyorsa teolojik determinizmle de uyumlu olabilir.³⁸ O halde Helm'e göre, biz seküler anlamda doğal nedenlerin insan eylemlerini belirlediğini, fakat eylemin kişinin kendi istek ve amaçlarından geldiği sürece yaptığı eylemden sorumlu olacağını söylüyorsak, Tanrı'nın kişinin eylemini ortaya çıkaran nedensel süreci belirlediği ya da takdir ettiği bir dünyada da insanın eylemlerinden sorumlu olacağını söyleyebiliriz. Kendisi de doğal determinizmle birlikte bağdaşırıcı özgürlük anlayışını savunan Anthony Flew'a göre, Helm'in söz konusu yaklaşımı ile Tanrı hem insanın kötü eylemlerine neden olmakta hem de onu yaptığı kötü eylemlerden dolayı cezalandırmaktadır. Bu da Tanrı'yı insanı manipüle eden bir pozisyona sokmaktadır ki bu durum Tanrı'yı ahlaki olarak kötü bir varlık yapmaktadır.³⁹ Benzer şekilde Helm'in bu düşüncelerine itiraz eden Anthony Kenny'ye göre de ilahi determinizmle doğal determinizmin insanın eylemlerini belirleme noktasında bir farkı yoksa, Tanrı, kötü ya da günah olan eylemlerin faili olur. Bu noktada, doğal nedenlerin insanın eylemini belirlemesi ile Tanrı'nın insanın eylemlerini belirlemesi aynı değildir; zira ilahi determinizmde insanın eylemleri bir *fail* tarafından belirlenir. Tanrı'nın kötü eylemlerin faili olması O'nun mutlak iyiliği ile çelişeceği için Helm'in bu düşüncesinin teizm adına kabul edilemez bir sonuca neden olduğu söylenebilir.⁴⁰ Helm'e yapılan bu itirazları haklı bulan Peter Byrne'a göre, seküler determinizmde insanın eylemlerinin doğal nedenlerle belirlenmesi ile ilahi determinizmde Tanrı tarafından belirlenmesi aynı sonuçları doğuramaz. Seküler determinizmde insanın eylemleri, istek, arzu ya da amaçları olmayan doğal nedenler tarafından, ilahi determinizmde ise istek, arzu ya da amaçları olan fail bir Tanrı tarafından belirlenir. Kötü eylemlerimize neden olması açısından genlerimizin ya da Büyük Patlamanın ahlaki olarak sorumlu tutulamayacağını belirten Byrne'a göre, söz konusu kötü eylemler Tanrı'nın iradesine göre belirlendiğinde fail olan Tanrı'nın bu eylemlerden sorumlu olması gerekir.⁴¹

Helm, bu eleştiriler karşısında insanın eylemlerini belirleme noktasında doğal nedenler ile Tanrı arasında gerçek bir fark olmadığını savunarak "Eğer çok fazla çilek yemek mide ağrısına neden oluyorsa, çilekler mide ağrısından sorumlu olacaktır." yanıtını verir.⁴² Bu konuda geri adım atmayan Helm, insanın eylemlerini belirleme noktasında istek, arzu ya da amaçlara sahip olan bir Tanrı ile bu özelliklere sahip olmayan doğal nedenler arasındaki farkın muhaliflerce gösterilemediğini, nihayetinde her iki durumda da insanın eyleminin kendisi dışındaki bir neden tarafından belirlendiğini, bu bakımdan 'zati sorumluluk' ile 'nedensel sorumluluğun' gerçek bir farkının olmadığını iddia eder.⁴³ Bu anlaşmazlıkta, muhalifler insanın eylemlerinin ne ya da kim tarafından belirlendiği üzerinde durmakta ve Helm'in yaklaşımı sonucunda, a) Zati Tanrı'nın kötü eylemlerin faili olduğu b) İnsanın eylemlerinde özgür ve sorumlu olmadığı çıkarımını yapmaktadırlar. Helm ise, muhaliflerin aksine insanın eylemlerinin ne ya da kim tarafından belirlendiği üzerinde durmamakta, doğal nedenler ya da Tanrı olması fark etmeksizin herhangi bir şekilde "belirlenimin" olduğu bir dünyada insanın eylemlerinde özgür ve sorumlu olmasının gösterilmesinin teolojik determinizm lehine insanın özgürlüğünü temellendireceğini iddia etmektedir. Bu noktada, insanın eylemlerinin Tanrı'nın iradesi yoluyla belirlenmesinin, insanın özgür ve sorumlu olmasını ortadan kaldıracak nasıl bir fark

³⁶ Helm, *The Providence of God*, 175.

³⁷ Helm, *The Providence of God*, 67.

³⁸ Helm, *The Providence of God*, 174-175.

³⁹ Anthony Flew, *Crime or Disease?* (London: Macmillan, 1973), 102-106.

⁴⁰ Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 86-87.

⁴¹ Peter Byrne, "Helm's God and the Authorship of Sin", *Reason, Faith and History - Philosophical Essays for Paul Helm*, ed. Martin Stone (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008), 196-197.

⁴² Paul Helm, "God, Compatibilism, and the Authorship of Sin", *Religious Studies* 46 (2010), 119.

⁴³ Helm, "God, Compatibilism, and the Authorship of Sin", 118-119.

yarattığının muhaliflerce gösterilemediği konusundaki Helm'in itirazı haklı görünmektedir. Nihayetinde, her iki durumda da insanın eyleminin nedensel koşulları kendisi dışındaki bir neden tarafından belirlenmekte ve insan yaptığı eylemlerden sorumlu olmaktadır. O halde, teolojik determinizmde bağdaşırıcı özgür irade yoluyla insanın yaptığı eylemlerden sorumlu olabilmesinden hareketle muhaliflerin iddiasının doğru bir çıkarım olmadığını savunabiliriz. Bununla birlikte Helm, dünyada neden kötülüklerin var olduğuyla ilgili uygun bir teodise geliştirebilirse, Tanrı'nın kötü eylemlerin ya da kötülüklerin faili olmadığıyla ilgili iddiasını daha çok güçlendirebilir. O halde, Tanrı'nın mutlak hakimiyetinin olduğu bir dünyada ahlaki ve doğal kötülüklerin var olması ne anlama gelmektedir?

Helm'e göre, ahlaki ya da doğal olsun dünyamızda gerçekleşen kötülükler hiçbir şekilde Tanrı'nın dünyamızdaki takdirinin gerçekleştirilmesini engelleyemez. Bu noktada, insanların "kötü" olarak nitelendirilen eylemleri de Tanrı'nın planları dahilinde takdirine uygun olarak meydana gelir. Fakat bu durum, Tanrı'nın insanın kötü eylemlerinin faili olduğunu göstermez. Zira, insanın kötü eylemleri Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana gelse bile Tanrı, kötü eylemlere sadece iradi olarak "izin" vermektedir. Tanrı, kötü eylemlere iradi olarak izin verir, fakat kötü eylemler bağdaşırıcı anlayışın öngördüğü şekilde kişinin kendisinden kaynaklandığı için insan o eylemlerinden sorumlu olur. İnsanın yaptığı kötü eylemlerden sorumlu olmasını Helm'in birincil ve ikincil neden ayırımına referansla daha iyi anlayabiliriz. Ona göre, Tanrı, her şeyin birincil nedeni olduğu gibi insanın kötü eylemlerinin meydana gelmesine izin vererek de o eylemlerin birincil nedenidir. Tanrı birincil neden olarak kötü eyleme izin verir ve kötü eyleme götüren ikincil nedenleri belirler.⁴⁴ Tanrı'nın kötü eyleme iradi olarak izin vermesi eylemin gerçekleşmesi için bir tür zorunluluk sağlar, fakat bu durum eylemin nedensel şartı için yeterli değildir. Tanrı her şeyin yaratıcısı olduğundan bütün güçler O'ndandır, fakat bütün iradeleri veren O değildir; bu bakımdan O'nun doğasına karşı olan kötü iradeler ondan değildir.⁴⁵ Bu nedenle insan yaptığı kötü eylemlerinden sorumludur. Âlemdeki her şeye pozitif olarak hükmeden Tanrı, kötü eylemlere izin vererek bu eylemlere negatif olarak hükmetmiş olur.⁴⁶ Kötü eylemler, Tanrı'nın rızasına karşıt olarak gerçekleşmesine rağmen, O'nun âlemdeki planlarını bozmayacağı için Tanrı kötü eylemlere izin vererek onlara negatif olarak hükmetmiş olur. İşte bu nedenle, evrende mutlak hükümranlığı olan Tanrı, içinde kötü eylemler yapabilen varlıklar olan evreni yaratırken risk almamıştır.⁴⁷ Helm'e göre, eğer Tanrı, özgürlükçü özgür iradeye sahip varlıklar yaratsaydı geleceğin bilgisine sahip olamazdı. Bu durumda da insanların yapacağı eylemleri bilemeyeceği için böyle bir âlemi yaratırken insanlara özgür irade verme pahasına risk almış olacaktı.⁴⁸ Zira, öyle bir dünyada Tanrı insanların ne yönde eylemde bulunacaklarını önceden bilmediği için, bu durum Tanrı'nın dünya ile ilgili planlarının gerçekleşmesini riske sokabilirdi. Helm'e göre, mükemmel olan Tanrı'nın evrende meydana gelen her olaya pozitif olarak hükmettiğini ve evreni yaratırken insanlara sınırlı bir özgürlük vererek risk olmadığını düşünmek, O'nun mükemmelliği ile daha çok bağdaşan bir sonuçtur.⁴⁹ Nihayetinde, âlemde kötü eylemler meydana gelse bile her şey Tanrı'nın izni ile meydana geldiği için her olay Tanrı'nın hükmü altındadır.

Buraya kadar ki açıklamalardan anlıyoruz ki Helm'e göre, evrendeki her olayın Tanrı'nın inayetine göre meydana gelmesi, o olayların etkin bir şekilde Tanrı tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Bu anlamda ahlaki kötü eylemlerin Tanrı'nın izni ile gerçekleşmesi de Tanrı'nın o eylemlerin faili olduğunu göstermez.⁵⁰ Burada söz konusu olan kötü eylemler Tanrı'nın özel izni ile gerçekleşir. Eğer Tanrı'nın insana özgürlükçü özgür irade verdiğini ve evreni yaratırken risk aldığını düşünecek olsaydık Tanrı'nın kötü eylemleri yapması konusunda insana genel bir izin verdiğini düşünmemiz gerekecekti. Bu anlayışa göre, insan, Tanrı'nın en başından verdiği genel izinle özgür iradesiyle yapmayı seçtiği herhangi bir kötü eylemi gerçekleştirebilir. Fakat Helm'e göre, Tanrı evreni yaratırken risk almadığı için insan her istediği kötü eylemi gerçekleştiremez;

⁴⁴ Helm, *The Providence of God*, 172.

⁴⁵ Helm, "Tanrı Risk Almaz", 283.

⁴⁶ Helm, "Tanrı Risk Almaz", 282.

⁴⁷ Helm, "Tanrı Risk Almaz", 280.

⁴⁸ William Hasker, "Tanrı Risk Alır", *Din Felsefesinde Çağdaş Metinler*, çev. Emine Gören Bayram, ed. Michael L. Peterson & Raymond J. Vanarragon (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 265.

⁴⁹ Helm, "Tanrı Risk Almaz", 280.

⁵⁰ Helm, "Tanrı Risk Almaz", 283.

gerçekleştirebilmesi için Tanrı'nın o eyleme özel olarak izin vermesi gerekir.⁵¹ Bu nedenle Tanrı kendi planlarını bozacak ya da amaçlarına aykırı olan kötü eylemlerin oluşmasına izin vermez ki bu durum her olayın Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana geldiğinin bir diğer kanıtıdır.

Helm'in, Tanrı'nın kötü eylemlere izin vermesiyle ilgili bu düşünceleri, özellikle özgürlükçü özgür iradeyi savunan teistlerin ciddi itirazlarına neden olmuştur. Helm'in bu düşünceleri ile Tanrı'nın kötü eylemlerin faili olması sonucundan kaçamayacağı ifade edilmiştir. Zira, B. L. Hebblethwaite, Helm'in ortaya koyduğu modelde Tanrı'nın neye *izin* verdiği ile neyi *belirlediğinin* ayrımını yapmanın çok kolay olmadığını belirtmiştir.⁵² W. Hasker, Helm'in Tanrı'nın kötü eylemlere yalnızca izin verdiği görüşüne referansla, onun bu "izin" açıklamasını kaçamak bir cevap olarak görür. Dahası, Helm'in teolojik determinizmi içinde bütün kötü durumları en nihayetinde ilahi akıl ve iradeye dayandıran anlayışını⁵³ akıl almaz bulur.⁵⁴ Fakat, Helm'e göre de bu noktada özgürlükçü özgür irade taraftarlarının durumu kendi durumundan çok farklı değildir. Zira, özgür iradeci teizmde, dünyamızdaki ahlaki kötülükler Tanrı'nın insana özgürlükçü özgür irade vermesinin bir sonucu olarak görülür. Bu bakımdan eğer Tanrı, insana özgür irade vermişse, onun kötü eylemlerde bulunma ihtimali her zaman olacaktır. Bu durumda, ahlaki kötülükler özgür iradeye sahip olmamıza karşılık ödediğimiz bir bedel gibidir ki bu noktada ahlaki kötülüklerden Tanrı değil insan sorumludur. Helm'e göre ise, bu anlayışta en nihayetinde Tanrı insana özgür irade bahsettiği için zayıf anlamda da olsa ahlaki kötülüklerden Tanrı da sorumludur.⁵⁵ Bu bakımdan bağdaşırıcı özgür iradeyi savunduğumuzda Tanrı'nın ahlaki kötülükler konusunda daha fazla sorumlu olduğu bir durum yoktur.

Burada, Helm'in ifade ettiği gibi insanın yaptığı kötülüklerden sorumlu olduğu ve bu nedenle Tanrı'nın kötü eylemlerin faili olmadığı noktasındaki açıklamalarını -bir an için- yeterli bulsak bile her şeyin Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana geldiği bir dünyada 'kötülüğün neden var olduğu' sorusu hala sorulabilir. Kötülük probleminde dünyadaki doğal ve ahlaki kötülüğün varlığının mutlak iyilik, kudret ve bilgi sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile bağdaşmadığı iddia edilir. Helm'in teolojik determinizmde dünyadaki kötü durumlar Tanrı'nın takdirine göre meydana geliyorsa, Tanrı hangi gerekçelerle bu kötülüklerin gerçekleşmesine izin vermektedir? Helm bağdaşırıcı özgür iradeyi kabul ettiği için, *özgür irade savunması* temelinde Tanrı'nın ahlaki kötülüklerle izin vermesini gerekçelendirmesinin imkânı yok gibidir. Çünkü, özgür irade savunmasının felsefi olarak geçerli olabilmesi için insanın özgürlükçü özgür iradeye sahip olması gerekir. Bu anlayışta ahlaki kötülükler Tanrı'nın insana özgür irade vermesinin kaçınılmaz bir sonucudur ki bu noktada ahlaki kötülüklerden Tanrı değil, insan sorumludur. Helm, Tanrı'nın içinde kötülüğün olduğu bir dünya yaratmasıyla ilgili gerekçelerini verirken doğal ve ahlaki kötülükle ilgili ayrı ayrı açıklamalar sunmaz; çünkü nihayetinde ahlaki kötülük de doğal kötülük gibi Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana gelir.⁵⁶ Helm, dünyada kötülüklerin var olmasıyla ilgili ise *daha büyük iyi savunmasını* yapar. Ona göre, her olayın Tanrı'nın takdiriyle meydana geldiği dünyamızda Tanrı, daha büyük iyileri elde edebilmek amacıyla ahlaki ve doğal kötülüğün meydana gelmesine izin vermiştir.⁵⁷ Bu noktada akla şu soru gelecektir: Eğer insanın eylemleri de dâhil her olay Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana geliyorsa, Tanrı neden içinde kötülüğün olmadığı bir dünya yaratmamıştır? Zira, eğer bağdaşırıcı özgür irade teolojik determinizmin olduğu bir dünyada insanın özgür eylemler yapabilmesine imkân veriyorsa, Tanrı neden herkesin iyi olanı "özgürce" eyleyebildiği bir dünya yaratmadı? Helm'e göre, Tanrı'nın bunu neden yapmadığını bilmemiz mümkün değildir; bu noktada O'nun hikmeti gereği öyle bir dünya yaratmadığını ve belki de bazı iyi durumları elde edebilmek amacıyla mevcut dünyayı yarattığını düşünmekten başka yapacak bir şey yoktur.⁵⁸ Bu noktada, Tanrı'nın eylemlerinin amaçlarıyla ilgili her zaman bilgi sahibi olamadığımız gibi neden mevcut dünyamızı yaratmayı seçtiğiyle ilgili gerekçelerini bilmemiz de mümkün görünmez. Bununla birlikte, bazıları Tanrı'nın daha büyük iyi durumları elde edebilmek adına dünyadaki bir takım kötülüklerle izin verdiği konusunda ikna olsa bile,

⁵¹ Helm, *The Providence of God*, 172.

⁵² B. L. Hebblethwaite, "The Providence of God by Paul Helm", *Religious Studies* 31/3 (1995), 403.

⁵³ Helm, *The Providence of God*, 198.

⁵⁴ Hasker, "Tanrı Risk Alır", 271.

⁵⁵ Helm, *The Providence of God*, 132.

⁵⁶ Helm, *The Providence of God*, 132; Byrne, "Helm's God and the Authorship of Sin", 193.

⁵⁷ Helm, *The Providence of God*, 200-202.

⁵⁸ Helm, *The Providence of God*, 197.

Tanrı'nın dünyada meydana gelen bazı korkunç kötülöklere izin vermesini kabullenmekte zorlanabilir.⁵⁹ Helm, diğer kötölöklere gibi Tanrı'nın korkunç kötölöklere neden izin verdiğiyle ilgili bilgimizin de sınırlı olduğunu düşünür.⁶⁰ Ona göre bütün kötü durumlar karşısında yapılacak olan şey, her şeyin Tanrı'nın inayeti kaynaklı kontrolüne göre meydana geldiği dünyamızda Tanrı'ya bütünüyle güvenmektir.

Sonuç

Dünyamızdaki her olayın Tanrı'nın kontrolü altında meydana geldiği düşüncesi ilk etapta inanan bir teist için güven verici ve cazip bir yaklaşım olabilir. Öyle ki kişi, dünyada yaşanan her olayı Tanrı'ya referansla açıklama ve bu anlamda olan biten her şeyi teslimiyetle kabullenme huzuruna da erişebilir. Bütün bunlar dini yaşamımız ve Tanrı'yla kurduğumuz bağ gereği cazip görünse de gündelik yaşamımız açısından inkâr edemeyeceğimiz bir gerçeklik daha vardır; o da özgür olarak eylemde bulunabildiğimizi düşünmemizdir. İnsanın özgür iradeye sahip olup olmadığıyla ilgili tartışmalar felsefede sürüp giderken, biz gündelik yaşamımızda özgürce eylemlerde bulunduğumuzu düşünerek durumları lehimize çevirmeye çalışırız. İnanan bir kişi işler yolunda gitmediğinde, bunun takdir-i ilahi olduğunu düşünebilir; peki istediklerimizi elde ettiğimizde bu da takdir-i ilahi değil midir? Görünen o ki, gündelik yaşamımızda çoğu zaman özgürce eyleyebildiğimize inanarak eylemde bulunuruz ve bir şekilde yaşadıklarımızın hangilerinin Tanrı'nın takdiri olduğunu kendimizce belirlemeye çalışırız. Belki de bütün hayatımızın bir şekilde bu yorumlamalarla geçtiğini düşündüğümüzde, hangi olayların Tanrı'nın takdiri olduğu hangi olayların insanın irade ettiği eylemlerin sonucu olduğu sorularının Tanrı'ya inanan birinin hayatında ne denli önemli olduğunu kavrayabiliriz. İşte teolojik determinizm, insan hayatını çokça ilgilendiren bu konu ile ilgili felsefi bir düşünce olarak, Tanrı'nın özelde bizimle, genelde bütün yarattıklarıyla ilişkisini betimlemeye çalışır. Bu yaklaşımda, bir teistin memnuniyetle kabul edeceği şekilde Tanrı'nın dünyamızda mutlak hükümranlığının olduğu savunulur. Fakat bu düşüncenin tecrübi hayatta olmasa da felsefi anlamda savunması zor bir pozisyon olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira, bu düşüncede Tanrı'nın geleceğin bilgisine sahip olduğu iddiası ısrarla korunurken, insanın özgürlüğünün ya da eylemlerinden sorumlu olmasının nasıl tanımlanacağı problemi karşımıza çıkmaktadır. Teolojik determinist bir pozisyonda insanın eylemlerinden sorumlu olması açıklanmaya çalışılırken kaderciliğe düşme tehlikesi her zaman vardır ki teistik dinlere inanan biri için bu sonucu kabul etmek oldukça zordur.

Biz bu çalışmada Paul Helm'in ilahi inayet doktrini üzerinden teolojik determinizme varan düşüncelerini betimlemeye çalıştık. Helm'in Tanrı'nın dünyamızdaki mutlak hükümranlığını korumaya çalışmasıyla ilgili dini ve felsefi sezgileri oldukça anlaşılırdır. Helm bunu yaparken, bağdaşıcı özgür irade anlayışı ile insana da özgürlük alanı açılabilceğini savunur. Ona göre, insanın eylemlerinin doğal nedenler tarafından belirlendiği bir dünya ile Tanrı tarafından belirlendiği bir dünya arasında, insanın eylemlerinde özgür ve sorumlu olmasını etkileyecek gerçek bir fark yoktur. Nihayetinde, bir tür "belirlenimin" olduğu bir dünyada insanın özgür ve sorumlu olmasının imkânı ile ilgilenen Helm'e göre, söz konusu imkân korunduğu sürece teolojik determinizmin olduğu bir dünyada da insan eylemlerinde özgür ve sorumlu olabilir. Dahası bu durum, muhaliflerin iddia ettiği gibi Tanrı'yı kötü eylemlerin faili de yapmaz. Bu noktada Helm'in, insanın eylemlerini belirleme konusunda doğal nedenlerden kaynaklanan 'nedensel sorumluluk' ile Tanrı'nın sahip olduğu 'zati sorumluluk' arasında bir fark olmadığıyla ilgili çıkarımı haklı görünmektedir. Çünkü, nihayetinde doğal determinizmde de nedensel belirlenime rağmen insan yaptığı eylemlerden sorumludur. Fakat Helm'in bu eleştiriler karşısında kendi pozisyonunu daha çok güçlendirebilmesi için dünyamızda neden kötölüğün var olduğuyla ilgili ikna edici bir teodise geliştirmesi gerekmektedir. Eğer tatmin edici bir teodise ile Tanrı'nın dünyamızdaki kötölöklere neden takdir ettiği açıklanabilirse, Tanrı'nın takdir dairesi

⁵⁹ Mantıksal kötölük probleminde göre, Tanrı'nın varlığı ile dünyadaki ahlaki ve doğal kötölöklere varlığı birbiriyle çelişmektedir. Bu sebeple dünyada var olan kötölöklere Tanrı'nın varlığını imkânsız kılmaktadır. Delilci kötölük probleminde ise, ahlaki ya da doğal kötölük olsun, bir insanın tecavüze uğraması ya da vahşice katledilmesi gibi dünyada var olan bazı korkunç kötölöklere Tanrı'nın varlığını gayri muhtemel kıldığı iddia edilmiştir. Delilci kötölük problemi için bkz: William Rowe, "Delilci Kötölük Argümanı", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 436-445.

⁶⁰ Helm, *The Providence of God*, 204.

içinde insanın yaptığı kötü eylemlerden ne şekilde sorumlu olduğu da daha ikna edici bir şekilde ortaya konulabilir.

Helm'e göre, her şeyin Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana geldiği dünyamızda insanın yaptığı ahlaki kötülükler Tanrı'nın o eyleme izin vermesi ile gerçekleşir. Eğer Tanrı mükemmel bir varlıksa ve âlemdeki hükümler mutlaksa, onun dünyamızı yaratırken risk almaması ve insanlara yapacağı kötü eylemlerle ilgili özel izin vermesi gerekir. Bu sayede gerçekleşen kötü eylemler Tanrı'nın planlarını hiçbir şekilde sekteye uğratabilmez. Hasker ise, Helm'in bu "izin" açıklamasının bu konudaki problemi çözmeye yetmediğini ve Tanrı'nın kötü eylemlerin faili olmaktan kurtulamayacağını iddia eder. Bu da konuyu tekrardan insanın özgürlüğü ile ilahi determinizmin bağdaşp bağdaşmayacağı problemine getirir. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi, eğer insanın özgürlüğünün determinizmle uyumlu olduğu gösterilebiliyorsa, Tanrı'nın ön bilgisine rağmen insanın özgür olduğu da savunulabilir. Bununla birlikte, Hasker ve Helm'in birbirine karşıt olan düşüncelerini Tanrı'nın aldığı sorumluluk açısından karşılaştırdığımızda, Helm'in düşüncesinde Tanrı'nın geleceği bilerek kötü eylemlere izin verdiğini, Hasker'ın düşüncesi olan açık teizmde ise geleceği bilmeden izin verdiğini görürüz. Bu noktada, Helm'in oldukça haklılıkla ifade ettiği gibi, özgürlükçü özgür irade anlayışının savunulduğu açık teizmde Tanrı'nın insana özgürlüğü veren olarak aldığı sorumluluğun, teolojik determinizmde Tanrı'nın ahlaki kötülükler için vererek aldığı sorumluluktan daha az olmadığını söylememiz gerekir. Zira, özgürlükçü özgür iradeci yaklaşımda Tanrı geleceği bilmemesine rağmen insana özgür irade vererek -Helm'in deyimiyle- risk almıştır ki Tanrı'nın bu riske oranla sorumlu olduğunu düşünmek de kaçınılmazdır. Bu nedenle özgür iradeci teistlerin, insanın yaptığı kötülüklerden sorumlu olduğunu ifade ederken Tanrı'nın bizi yaratan olarak aldığı sorumluluğu göz ardı etmeleri pek de makul değildir. Ayrıca, her iki düşünceye baktığımızda, Tanrı'nın hangi kötü eyleme izin verdiğini bilmeden izin vermesinin, hangi kötü eyleme izin verdiğini bilerek izin vermesinden daha çok Tanrı lehine bir çıkarım olmadığını, aksine söz konusu çıkarımın Tanrı'nın mükemmelliğine aykırı olarak bilgisinin ve kudretinin sınırlandırılmasına neden olduğunu ve bu durumun teizm aleyhine kabul edilemeyecek sonuçlar doğurduğunu da söyleyebiliriz.

Helm, dünyada neden kötülüklerin var olduğuyla ilgili daha büyük iyi savunmasını yapmaktadır. Ona göre, Tanrı daha büyük iyi olan şeyleri elde edebilmek için dünyada ahlaki ve doğal kötülüklerin meydana gelmesine izin vermektedir. Tanrı'nın bazı iyi amaçlarını gerçekleştirmek için kötü olay ve eylemlerin meydana gelmesine izin vermesi makul olmakla birlikte, bu konuda Helm'e bağdaşırıcı özgür irade anlayışı üzerinden önemli bir itiraz yapılmaktadır. Buna göre, eğer insanın özgürlüğü determinizmin her türüyle bağdaşıyorsa, Tanrı neden herkesin iyi olanı eylediği bir dünya yaratmamıştır? Buna cevaben Helm, Tanrı'nın neden böyle yapmadığı ya da genel manada neden bazı eylemleri yaptığıyla ilgili gerekçelerini her zaman bilmediğimizi ve bu noktada entelektüel limitlerimiz olduğunu kabul etmemiz gerektiğini söyler. Bu anlayışa göre, nihayetinde insan sınırlı bir varlık olduğundan Tanrı'nın gerekçelerini bilmesi de her zaman mümkün görünmez. Helm'in bu cevabı, Tanrı karşısında insanın sınırlılığına dikkat çekmesi açısından oldukça anlaşılır ve makuldür. Fakat bu yaklaşım, bazı korkunç kötülüklerin neden var olduğuyla ilgili yapılacak bir sorgulamada bazıları için tatmin edici olmayabilir. Nitekim, her şeyin Tanrı'nın takdirine uygun olarak meydana geldiği bir dünyada, Tanrı, küçük bir kız çocuğunun tecavüze uğramasını takdir eder mi? Dahası Helm'e göre, Tanrı, o kötü eylemi yapacak olan kişiye "özel" olarak izin verir. Bu sorgulamalar karşısında, Tanrı'nın gerekçelerini her zaman bilemeyeceğimizi söylemek bazıları için tatmin edici olmayabilir. Bu nedenle Helm'in bu savunmasının, Tanrı'nın bazı korkunç kötülükler için izin verdiğinin sorgulandığı ateistik itirazlara cevap verme konusunda felsefi olarak ne denli yeterli olduğunun ayrı bir çalışmaya konu olması kaçınılmaz görünür.

Kaynakça

Atay, Hüseyin. "İslam Felsefesinde Yaratma". *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 3-10.

Byrne, Peter. "Helm's God and the Authorship of Sin". *Reason, Faith and History –Philosophical Essays for Paul Helm*. ed. Martin Stone. 193-203. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008.

- Erdem, Engin. İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Flew, Anthony. Crime or Disease?. London: Macmillan, 1973.
- Hasker, William. "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", çev. Fehrullah Terkan, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 183-198. DOI: 10.1501/Ilhfak_0000001102
- Hasker, William. "Tanrı Risk Alır". çev. Emine Gören Bayram. *Din Felsefesinde Çağdaş Metinler*. ed. Michael L. Peterson & Raymond J. Vanarragon. 263-275. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Hebblethwaite, B. L. "The Providence of God by Paul Helm". *Religious Studies* 31/3 (1995), 401-403. doi:10.1017/S0034412500023751
- Helm, Paul. Eternal God. Oxford: Oxford U.P., 1988.
- Helm, Paul. The Providence of God. Illinois: Intervarsity Press, 1993.
- Helm, Paul. "The Augustinian-Calvinist View". *Divine Foreknowledge*. ed. James K. Beilby & Paul R. Eddy. 161-189. Illinois: Inter Varsity Press, 2001.
- Helm, Paul. "God, Compatibilism, and the Authorship of Sin". *Religious Studies* 46 (2010), 115-124.
- Helm, Paul. "Tanrı Risk Almaz". çev. Emine Gören Bayram. *Din Felsefesinde Çağdaş Metinler*. ed. Michael L. Peterson & Raymond J. Vanarragon. 276-288. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Judisch, Neal. "Theological Determinism and the Problem of Evil". *Religious Studies* 44/2 (Jun., 2008), 165-184. doi:10.1017/S0034412508009384
- Kenny, Anthony. The God of the Philosophers. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Mccann, Hugh J. and Johnson, Daniel M. "Divine Providence". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 04.01.2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/providence-divine/>
- Onur, Ferhat. "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade". *MetaZihin* 3/1 (Haziran, 2020), 13-40.
- Owen, H. P. "Divine Providence". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. Vol. 6/509-510. New York: The Macmillian Company & The Free Press, 1967.
- Özgökman, Fatih. Tanrı'nın Ön Bilgisi ve İrade Özgürlüğü: Batı Düşüncesinde Fatalizm Problemi. (Ankara: Elis Yayınları, 2015).
- Pereboom, Derk. "Theological Determinism and Divine Providence". *Molinism: The Contemporary Debate*. ed. Ken Perszyk. 263-281. Oxford: Oxford U.P., 2011.
- Pereboom, Derk. "Theological Determinism and the Relationship with God". *Free Will and Classical Theism*. ed. Hugh J. McCann. 201-219. Oxford: Oxford U.P., 2017.
- Peterson, Michael. Hasker, William. Reichenbach, Bruce. Basinger, David. *Akil ve İnanç*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Peterson, Michael. Hasker, William Reichenbach, Bruce. Basinger, David. "İlahi Fiil". *Din Felsefesi Seçme Metinler*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2013. 461-466.
- Rowe, William. "Delilci Kötülük Argümanı". *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2013. 436-445.
- Swinburne, Richard. Providence and The Problem of Evil. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Vicens, Leigh C. "Theological Determinism". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 04.01.2019. <https://www.iep.utm.edu/theo-det/>
- Wainwright, William J. "Theological Determinism and the Problem of Evil: Are Arminians Any Better Off?". *International Journal for Philosophy of Religion* 50/1/3 (Dec., 2001), 81-96. <https://www.jstor.org/stable/i40001143>
- Yavuz, Zikri. İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön bilgisi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Theological Determinism and Divine Providence in Paul Helm

Citation: Arslan Özkan, Emine, Theological Determinism and Divine Providence in Paul Helm, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 31-44.

Extended Abstract

Theological determinism is the idea that God determines every event that has occurred throughout the world history. In order to defend theological determinism, three types of arguments have been put forward: Divine foreknowledge, divine aseity, and divine providence argument. In this paper, divine providence argument will be discussed based on the views of Paul Helm, one of the modern thinkers. Divine providence, on the other hand, means that God foreknows the situations in the world, which is the object of his interest or care, and that he governs the world – in other words, it means that by foreknowing the needs of his creatures, he provides with them. In strong providence view, since God's absolute knowledge, power and will come into play, the problem of God's foreknowledge and human freedom as well as the problem of evil arise. Paul Helm argues that divine providence, which relates to God's past, present, and future activity or action in our world, is a doctrine or model of God's relation to the universe. God's providential plan, which has an influence on both individuals in particular and for all beings in general, takes place in a certain order, in a way worthy of his perfection, and with a complexity beyond the comprehension of the human mind.

According to Helm, the creation is the first step of God's relation with the universe. God is creator and sustainer of the world. Helm shows that when we attribute to God some properties such as “absolute” goodness, power, knowledge, will, etc., we should define them in the broadest possible sense. In this context, the fact that God has absolute power, has unlimited and immense power, and has absolute knowledge means that God has knowledge of everything, including the knowledge of the future. While defining God's absolute will, Helm makes the distinction between “command” and “decree” regarding the content of God's will. A tree comes into existence by the decree of God; in this sense God did not command the tree to exist. This distinction that Helm makes regarding God's will is noteworthy. So, even if people may disobey God's commands, everything in the world happens in accordance with God's decree.

Explaining human freedom through the compatibilist account, Helm considers that people act freely only when people are able to act as they wish, when the source of their actions is their own will, desires, goals and finally when they are not forced to do their actions. In such freedom, God's foreknowledge is thought to be compatible with human freedom and responsibility. Anthony Flew states that, in the approach of Helm, God both appreciated people's evils and punished them for their actions. This makes God manipulating in the face of human. Anthony Kenny expresses that, with this approach, God becomes the authorship of bad actions. According to Helm, human freedom is compatible with divine determinism as well as with natural determinism, therefore man is responsible for his actions. Helm, who did not step back on this issue, stated that the difference between a God who has wishes, desires or purposes in determining human actions and natural causes that do not have these characteristics cannot be set forth by opponents, and that in both cases, human action is determined by a cause other than himself, thus there is no real difference between “personal responsibility” and “causal responsibility”. Helm's objections seem quite justified. Ultimately, in both cases, the causal conditions of human's action are determined by a cause other than himself, and man is responsible for his actions. Therefore, based on the fact that human is responsible for their actions through compatibilist free will, we can claim that opponents have not drawn a correct conclusion. However, if Helm can develop an appropriate theodicy about why evil exists in the world, he can further strengthen his claim, which supports God is not being the authorship of bad actions or evil.

In regards to bad actions, Helm claims that God gives a “specific” permission to people who do these actions. Some objections are raised against Helm's ideas. B. L. Hebblethwaite states that in Helm's model, it is not easy to distinguish between what God allows and what he determines. W. Hasker, referring to Helm's idea that God only gives permission to bad actions, evaluates Helm's explanation of this “permission” as an evasive answer and claims that it does not solve the problem. According to Helm, who made his defense of “the greater good defence” about why there is evil in the world, God allowed moral or natural evils to occur in order to obtain the greater good. While it is reasonable for God to allow bad events and actions to occur in order to achieve some of his good purposes, an important objection is made to Helm on the basis of the compatibilist understanding of freewill. Accordingly, if human freedom is compatible with all forms of determinism, why hasn't God created a world where everyone does the good thing? In response, Helm argues that we can't always know about God's reasons for why he didn't do it this way, or in general why he did certain actions, and we should accept that we have intellectual limits at this point. Helm's answer is quite understandable and reasonable

in that it draws attention to the limitation of man in the face of God. Nevertheless, this approach may be unsatisfying for some in an inquiry into why some terrible evil exists.

Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin *en-Nasîhatü'l-Velediyye* Adlı Eseri ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi

 Ahmet Gemi*

Atıf: Gemi, Ahmet, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin *en-Nasîhatü'l-Velediyye* Adlı Eseri ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 45-57.

Öz: Endülüs, İslam kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahiptir. Müslümanların Endülüs'e yerleşmesiyle birlikte burada sosyal, kültürel ve ekonomik olarak büyük bir gelişme yaşanmıştır. Bu ilerlemenin bir sonucu olarak bölgede Arap dili ve edebiyatı da gelişme göstermiş ve üzü günümüze kadar ulaşan birçok Endülüslü âlim yetişmiştir. Bu âlimlerden biri, Endülüslü edip ve şair Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef et-Tüçibî el-Bâcî'dir.

Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *en-Nasîhatü'l-Velediyye* adlı edebi bir eser kaleme almıştır. İki çocuğuna yaptığı nasihatleri barındıran eser, önemli bir nasihatnamedir. Değerlerin sonraki kuşaklara aktarılmasında nasihatlerin önemi büyüktür. Bu çalışmada değerlerin nesilden nesile aktarılmasında bir köprü görevi gören nasihat/nasihatname geleneği ve günümüz çocuk eğitimindeki yeri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Endülüs Arap Edebiyatı, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *en-Nasîhatü'l-Velediyye*, Nasihatname, Değerler Eğitimi, Pedagoji.

Abu'l-Walîd al-Bâcî's Work Titled *an-Nasîhah al-Waladiyyah* and its Analysis in Terms of Values Education

Citation: Gemi, Ahmet, Abu'l-Walîd al-Bâcî's Work Titled *an-Nasîhah al-Waladiyyah* and its Analysis in Terms of Values Education, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 45-57.

Abstract: Being a bridge between East and West, Andalusia has an important place in Islamic culture and civilization. With the settlement of Muslims in Andalusia, there has been a great social, cultural and economic development. It is possible to see the effects of this development in many areas today. As a result of this progress, Arabic language and literature have also developed in this region and many Andalusian scholars whose reputation has survived to the present day have been trained. One of these scholars is the Andalusian literary and poet Abu'l-Walîd Sulayman b. Khalaf b. Sa'd at-Tüçibî al-Bâcî wrote works in different fields. The great representative of the Zahiriyyah sect and a contemporary of the famous Ibn Hazm, al-Bâcî came to the forefront mostly in the field of fiqh, hadith and literature. al-Bâcî wrote a literary work called *an-Nasîhah al-Waladiyyah*. Advice is of great importance in transferring values to the next generations. In this study, the tradition of advice, which acts as a bridge in the transfer of values from generation to generation, is emphasized. In this context, Abu'l-Walîd al-Bâcî's work titled *an-Nasîhah al-Waladiyyah*, which contains the advice he gave to his two children, is an important tractate on advice genre and has survived to the present day. This study deals with the place of al-Bâcî's aforementioned work in today's children's education.

Keywords: Andalusian Arabic literature, Abu'l-Walîd al-Bâcî, *an-Nasîhah al-Waladiyyah*, Nasihatname, Values education, Pedagogy.

Giriş

Arap Dili ve Edebiyatının kökleri çok eskiye dayanmaktadır. Arkaik dönemden başlayarak günümüze dek gelişimini sürdüren bu dilin ilk numuneleri incelendiğinde şiir, mesel ve nasihatlerin ön plana çıktığını görmekteyiz. Daha önceleri rivayet yoluyla nesilden nesile aktarılan bu numuneler İslam'ın gelmesiyle birlikte yazıya geçirilmiş ve hatta Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında bu örneklerden yararlanılmıştır. İslami dönemle birlikte bu kültürel mahsullerin derlenmesi için büyük çaba sarf edilmiş ve bunun neticesinde ciltlerce eser meydana gelmiştir. Bu eserlerin başında şiir ve mesel mecmuaları gelmektedir ki bu mecmuaların günümüzde bile araştırmacıların sıkça müracaat etmek zorunda kaldığı eserler olarak önemli yerini koruduğunu görmekteyiz.¹

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, ahmetgemi04@gmail.com.

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Ögemiş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

İslam'ın yayılmasıyla birlikte Arap edebiyatı farklı coğrafyalarda gelişmeye başlamıştır. Bu coğrafyalardan biri, hiç şüphe yok ki Endülüs'tür. Günümüzde İspanya hâkimiyetindeki Endülüs/Andalucia, konumu itibarıyla tarih boyunca farklı milletlerin dikkatini çektiyse de İslam'ın gelişimiyle birlikte Müslüman Arapların gözünü diktiği önemli bir yer olmuştur. İlk olarak Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr, Emevî Halifesi Velîd b. Abdilmelik'ten izin alarak Tarîf b. Mâlik kumandasındaki bir ordu ile İspanya'ya yapılan kuşatmada büyük miktarda ganimetin elde edilmesi sonucu miladi 711/92 yılında Târik b. Ziyâd kumandasında yeni bir ordu kurulmuştur. Bu ordu İspanya'ya hükmeden Vizigot Krallığını yenmiş ve bunun neticesinde Müslümanlar, Endülüs'ün önemli yerlerini ele geçirmiştir. Farklı zamanlarda Müslümanların Endülüs'e hâkim olmak istemelerinin hazırlamış olduğu zemin sonucunda Abbasilerin, Emevî hanedanına son vermesi ile birlikte 10. Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik'in torunu ve Muaviye b. Hişâm'ın oğlu Abdurrahman, burayı 756/139 yılında ele geçirerek Endülüs Emevî Devleti'ni kurmuştur.²

800 yıldan fazla bir zaman diliminde Müslümanlar tarafından yönetilen Endülüs; sosyal, kültürel ve ekonomik olarak büyük bir gelişme yaşamıştır. Bu gelişmelerin başında dil ve edebiyat gelmektedir. Kaynaklar, İspanya'da İslam fethinden sonra nüfusun 6 milyonu geçtiği ve nüfusun İspanyolca, Portekizce, Fransızca, İtalyanca ve Romence'den oluşan Esperanto ve melez (hybrit) bir Latince konuştuğunu belirterek Arapça konuşan Berberiler ve doğudan gelen Arapların çok az olduğunu ancak bununla birlikte Arapçanın hızlı bir şekilde geliştiğini ve bölgeye hâkim olduğunu belirtmektedir. Var olan siyasi irade ile birlikte Endülüs'teki iklim ve coğrafi konum, beraberinde müreffeh bir yaşam tarzı getirmiş ve bu durum sanat ve edebiyata yansımıştır. Sonuç itibarıyla, Endülüs Arap Edebiyatı olarak adlandırılan ve dikkatleri üzerine çeken zengin bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Tarih boyunca dimağlara zevk bahşeden bu edebiyatın mimarları elbette çoktur. Bunlardan, günümüze değin adını yaşatanları antolojilerde görmek mümkündür.³

Endülüs'te gelişen bir edebiyat dalı ise nesirdir. Başta Kur'an-ı Kerim tefsirleri olmak üzere dinî ve beşerî ilimlerde yazılan eserler nesirle yazıldığı için haliyle nesir yazarlarının Arap dili ve gramerini iyi bilme zorunluluğu vardı. Bunun neticesinde Arap dili ve edebiyatına olan teveccüh gittikçe artmış ve bu alanda birçok eser kaleme alınmıştır. Kaleme alınan bu eserlerin kahir ekseriyetinin mensur olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Yûsuf b. 'Abdirrahmân el-Fihri'nin (ö. 141/758) I. 'Abdurrahmân'a (ö. 172/788) gönderdiği mektup ve Munzir b. Sa'îd el-Bellûtî'nin (ö. 362/973) Bizans elçilerine okuduğu hutbe, Endülüs'ün ilk edebî nesir örneklerindedir. Genellikle dostlar arasında muhtelif sebeplerle cereyan eden hususlarda yapılan yazışmaları ele alan *İhvaniyyât risâleleri* de Endülüs'te ön plana çıkmaktadır. Nitekim İbn Burd el-Asğar'ın (ö. 445/1054) *el-Kalem ve's-seyf* ve İbn Zeydün'un (ö. 463/1071) *el-Bekriyye*, *el-Muzafferiyye* ve *el-'Abbâdiyye* risaleleri bunlara örnektir. İbn 'Abdirabbih'in (ö. 328/940) klasik Arap edebiyatının en önemli ansiklopedik ve antolojik eserleri arasında sayılan *el-'İkdu'l-ferîd*'i, İbn Hazm'in (ö. 456/1064) dünya klasiklerinden kabul edilen *Tavku'l-hamâme*'si, İbn Şuheyd'in (ö. 426/1035) hayalî bir yolculuğu anlatan *et-Tevâbi' ve'z-Zevâbi'*'i, Ebû Bekr et-Turtûşî'nin (ö. 525/1131) siyasetname türündeki eseri olan *Sîracu'l-mulûk*'u, İbn Bessâm'ın (ö. 542/1147) bir edebiyat tarihi olan *ez-Zahîra*'sı, Ebû 'Alî el-Kâlî'nin *el-Emâlî*'si, Endülüs'ün en büyük makâme müellifi Ebu't-Tâhir es-Sarakustî'nin (ö. 538/1143) *el-Makâmâtü's-Sarakustiyye*'si gibi, birçoğu alanında ilklerin örneği olan bu eserler, Endülüs edebiyatının nesir türündeki önemli ürünleridir.⁴

Nasihatnameler, Arap edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Cahiliye döneminden kalan edebî mahsullerde de karşımıza çıkan bu tür, İslamiyet'in gelişimiyle birlikte daha da gelişmiştir. Kur'an, hadis ve hutbelerde yer edinmekle birlikte sonraki dönemlerde nasihatlerin giderek yazılı metinlerde yer edindiğini görmek mümkündür. İslam'ın ilk dönemlerinde genellikle metinlerde dağınık olarak bulunan nasihatler daha sonraki dönemlerde kitap bölümleri olarak karşımıza çıkarken bu türün müstakil olarak da edebiyat sahasında yerini sabitleştirdiğini ve nasihatname, siyasetname veya pendname adı altında müstakil eserlerin kaleme alındığını görmekteyiz. Bunlar, Arap edebiyatında ilmü's-siyâse (siyaset ilmi), en-nasîha (nasihat), el-vesâyâ (vasiyet), ibre, hikme, vaaz/meviza ve hutbe (hutab) gibi kavramlarla isimlendirilmektedir.

² Mehmet Özdemir, "Endülüs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/211-225

³ Bkz. Butrus el-Bustânî, *Üdebâü'l-Arab fi'l-Endelûs ve Asrû'l-İnbias*, (Beyrut: Dârü'l-mekşûf ve Dârü's-sekâfe, 1968); M. M. el-Vahş, *Mevsûatu Şuarâi'l-Endelûs*. (Amman: Dâru Dicle, 2008).

⁴ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), s. 259-265; Halil Akçay, *Endülüslü Edip ve Şair İbn Zeydün ve divanı*, (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018), s. 29-31.

Siyasetname olarak değerlendirilebilen nasihatname türünün Arap edebiyatındaki ilk temsilcisini İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) olarak belirlemek mümkündür. İbnü'l-Mukaffa', aslı Sanskritçe olan ve Hint asıllı Beydeba tarafından kaleme alınan Kelile ve Dimne'yi Arapça'ya çevirerek öğüt/nasihat edebiyatının önünü açmıştır.⁵ Ayrıca hükümdarlara, vezirlere, vâkilere ve devlet memurlarına hitaben yazılan nasihatnameler ile "velediyye" olarak isimlendirilen ve yazarların bizzat çocuklarına hitaben yazdıkları nasihatnâmeleri birer eğitim materyali olarak edebiyat sahasında görmek mümkündür.⁶

Nasihat geleneği insanlık tarihi kadar eskidir. Doğu toplumlarında arkaik dönemlere kadar uzanan bu geleneğin günümüze kadar ulaşan kalıntıları bulunmaktadır. Eski Mısır krallarının çocuklarına yaptıkları öğütlerin bulunduğu yazıtlar günümüze kadar ulaşmıştır.⁷

Cahili dönem Araplarında eskiden beri var olan nasihat geleneği, İslam'la birlikte gözle görülür bir hal kazanmış ve gittikçe yazılı kaynaklarda yer edinmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki nasihat örnekleri bu türün yazarlarının birinci kaynağı olmakla birlikte hadis-i şerifler ikinci sırada, selef-i salihînin hayatlarındaki örnekler de üçüncü sırayı teşkil etmektedir. Yabancı milletlerden alınan ibretli nasihat örnekleri de aynı şekilde nasihatnamelerde yer edinmişlerdir. Yaratıcı ve mürebbi olması hasebiyle Yüce Allah'ın kullarına verdiği öğütler Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de örnek alınması gereken temel değerlerdir. Özellikle Kur'an-ı Kerim'in farklı yerlerinde nasihate yapılan vurgu, Hz. Lokman'ın oğluna yaptığı nasihatler⁸ ile Hz. Peygamber'in "Din, nasihattir" sözü,⁹ nasihat geleneğimizin temel kaynağını oluşturmaktadır. Ayrıca Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'un çocuklarına yaptıkları nasihatler de nasihat geleneğinin ne kadar eskiye dayandığını göstermektedir.

Etimolojik olarak, "bir şeyin halis ve saf olması, her türlü kusurdan berî olması; bir kişinin iyi niyet sahibi olması ve başkasının iyiliği istemesi" anlamındaki *n-s-h* (نصح) kökünden türetilen nasihat (النصيحة) kelimesi, ıstılahi olarak başkasını ıslah etmek için gösterilen çaba, ferdi ve toplumu düzeltmek için iyiliği emretme, kötülükten caydırma faaliyeti; fayda ve zararın anlaşılması; iyilik ve kötülüğün birbirinden ayrıştırılması için fert ve topluma verilen öğüt gibi manalara gelmektedir.¹⁰

Arap edebiyatı literatürü incelendiğinde nasihat/öğüt edebiyatının özellikle ilmihal, fıkıh ve hadis kitaplarında geçtiği görülmektedir. Daha sonra bu eserlerin ahlâk ve siyaset alanında yazılan eserlerin temelini oluşturduğu görülmektedir. Müstakil olarak yazılan nasihatnamelerin içinde el-Bâcî'nin de çağdaşı İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Eyyühe'l-veled/Ey Oğul* adlı eserinin ön plana çıktığını söylemekte yarar vardır. Bu eser, içerdiği nasihatler ve eğitim-öğretim alanındaki ilkeleriyle tarih boyunca araştırmacıların dikkatini çekmiş, üzerine birçok şerh yazılmış ve ilmi araştırmalara konu olmuştur.¹¹

Nasihat ile ilgili olarak yazılan eserler incelendiğinde aydın tabaka için kaleme alınıp edebî değeri yüksek olanların yanında halk tabakası ve çocuklara yönelik kaleme alınanların da olduğu görülmektedir. Çocuklara yapılan nasihatlerde, nasihat eden ve edilenler gerçek hayattaki kişiler olduğundan daha gerçekçi ve samimi bir hava vardır. Burada ebeveyn yaşam tecrübesini canından bir parça olan çocuğuna aktarmak ister.¹²

Doğu edebiyatları incelendiğinde Arapça, Farsça, Türkçe gibi dillerde müstakil bir edebî tür olarak nasihatnamelerin geç dönemlerde yazılmaya başlandığı görülmektedir. Bu nasihatnamelerden yukarıda bahsi geçen *Kelile ve Dimne* adlı eserin yanında Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-veled* ve *Nasihatü'l-mülûk*, Câhiz'in *et-Tâc fi Ahlâki'l-mülûk*, Takiyyüddîn es-Sübki'nin *Vasiyyetu es-Sübki li Veledihi Muhammed*, el-Hâfız Ebü'l-Ferec b. el-Cûzî'nin *Leftetü'l-kebed ilâ Nasihati'l-veled*, Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*, Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme* ve

⁵ Adnan Karaismailoğlu, "Kelile ve Dimne". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/210-212.

⁶ Ahmet Gemi, *Siyâsetnâme*. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 25.

⁷ Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyasetnameleri*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), 57.

⁸ Lokman 31/17-19.

⁹ Müslim, *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuad Abdülbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1998), 1/74.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. hzl. Emin Muhammed Abdolvahhab-Muhammed Sadık Ubeydî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.), 14/158; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem-Dârü's-Şâmiyye, 2009), 2/432; Mehmet Çağrı, "Nasihat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 13/523-524.

¹¹ Bekir Karlığa, "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/523-524.

¹² Hicral Demir, "Mehmed Nâzım Paşa'nın Oğlu Hikmet ve Torunu Nâzım'a Nasihatleri". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5/2 (Ağustos 2021): 898.

Ferîdüddin Attâr'ın *Pendnâme*, Muhammed Şakir el-İskenderî'nin *Vesâyâ el-Âbâ' li'l-ebnâ'* adlı eserleri önem arz etmektedir.¹³

Yukarıdaki açıklamaların ışığında denilebilir ki Arap nesrinin önemli bir kısmını risâle, hutbe, mesel ve hikemî sözleri barındıran edebî mahsuller oluşturmaktadır. Nesir alanında yazılan türlerden biri de nasihatnamelerdir ki bu tür, bazen hutbelerle karışık bir şekilde bazen de müstakil olarak vücut bulmuştur. Fert ve toplumu eğitmek, devlette dirlik ve düzeni sağlamak amacıyla yazılan¹⁴ bu türün temsilcilerinden biri de Ebü'l-Velîd el-Bâcî'dir. el-Bâcî, *en-Nasîhatü'l-Velediyye* adlı bu eserini iki oğluna öğüt vermek amacıyla kaleme almıştır.

Değerler eğitimi yönüyle nasihatnameler incelendiğinde bu eserlerin içeriğinin sadece çocukların eğitimine yönelik olmadığı aksine toplumun her ferdini eğitmeye yönelik olduğu görülecektir. Zira bu eserlerde öğüt verilen unsurların çocuklara değil, yetişkinlere yönelik olduğu görülecektir. Bu eserlerde hedef kişi her ne kadar çocuk olsa da gerçekte hedefin toplumun her bireyi olduğu aşîkârdır. Bununla birlikte nasihatnamelerde verilen öğütlerin birçoğunun çocuğun kavrayabileceği türden olmayıp metafizik oldukları da görülecektir.

Bu çalışmanın amacı, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin ediplik yönünü ilim dünyasına tanıtmakla birlikte onun *en-Nasîhatü'l-Velediyye* adlı eserini Arap edebiyatı çerçevesinde değerlendirmek ve nasihatnamelerin başta çocuklar olmak üzere insan eğitimindeki yerini belirlemektir.

Çalışmamız tematik olup çalışmada Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin *en-Nasîhatü'l-Velediyye* adlı eseri, ilmi kriterler ışığında değerlendirilmiş, günümüz eğitim ve öğretim yöntemleri de göz önünde bulundurularak bu eserin değerler eğitimindeki yeri tartışılmıştır.

1. Nasihatnamelerin Yazılış Sebepleri

Nasihatnamelerin kaleme alınmasının bazı temel sebepleri vardır. Şüphesiz ki bu sebeplerin başında söylenenlerin kalıcı olması için düşüncelerin yazıya aktarılması gelmektedir. Özellikle bu durumu göz önünde bulunduranlar âlimler olup bunlar "sözün uçtuğu ve yazının kalıcı olduğu" hususunu en iyi bilen kesimdir. Dolayısıyla bu zümre hem edebî maharetini ortaya koymak hem de düşüncelerini sonraki kuşaklara aktararak kalıcı hale getirmek için nasihatlerini yazıya geçirmişlerdir.

Nasihatnameler kurgusal ve edebî amaçlarla yazıldığı gibi sadece vaaz, nasihat ve/veya salt öğüt vermek amacıyla da kaleme alınmışlardır. İnsanlar içerisinde birbirine en yakın olanlar şüphesiz ki ebeveynler ile çocuklarıdır. Dolayısıyla ebeveynlerin tecrübeli olmaları hasebiyle, büyüklük ve şefkat duygularının dürtüsüyle çocuklarına daha iyi bir gelecek bırakmak ve onları doğru bir istikamete yönlendirmek için tecrübelerini paylaşmaları zaruri bir durumdur. Keza mürebbi olmaları hasebiyle de iyi-kötü, doğru-eğri ve hak-batıl vb. konularda çocuklarına örnek olmaları ve bu konudaki tecrübelerini onlarla paylaşmaları gerekmektedir. Bununla birlikte İslam dinindeki sadaka-i cariyeye anlayışı, vefat eden babanın geride kendisini hayırla yâd ettirecek, geride amel defterinin kapanmasını önleyecek sâlih ve sâliha bir evlat bırakma¹⁵ düşüncesi nasihat/öğüt geleneğinin sürdürülmesini teşvik etmiştir.¹⁶ Binaenaleyh insan tabiatı gereği çocuk sevgisi, nasihatname geleneğinin sürmesinin temelinde yer almaktadır. Zira tabii olarak çocuklara en yakın olan kişiler ebeveynlerdir. Tarih boyunca ebeveynler, çocuklarının dünyada iyi bir meslek sahibi olmaları ve konforlu bir yaşam sürdürmeleri için kendi rahatlarını hiçe sayarak canhıraş bir çaba içerisinde olmuşlardır.¹⁷

Nasihatnamelerde veya siyasetnamelerde temel gaye, saadete ulaşmış *ideal insan/lider* ve *ideal bir toplum* yetiştirmektir. Bunun için ahlâkî öğütler telkin edilir ve bu öğütlerin pratiğe geçirilmesi için çaba gösterilir. Peki, *ideal insan* kimdir? Bu soruya verilebilecek cevaplar çok olmakla birlikte ideal insanın, saadeti yakalayan insan olduğunu bütün dinler ve ideolojiler belirtmektedir. Ayrıca ideal insanın ahlâkî değerlere bağlı, bilgili,

¹³ Siyasetnâme/nasihatnâme literatürünün bir listesi için bkz. Gemi, *Siyasetnâme*, 38-51.

¹⁴ İskender Pala, "Nasihatnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/409.

¹⁵ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 3/1255.

¹⁶ Murat Öztürk, "Klasik Türk Edebiyatında Babadan Oğula-Ebeveynen Çocuğa-Nasihat Geleneği". *Akademik Bakış Dergisi*. 39, (2013), 4.

¹⁷ Öztürk, "Klasik Türk Edebiyatında Babadan Oğula-Ebeveynen Çocuğa-Nasihat Geleneği", 5.

dürüst hem kendi hem de toplum yararına çalışan, dünya ve ahiret saadetini elde etmek için gayret gösteren insan olduğunu söylemek realitenin bizzat kendisidir.¹⁸

İnanç, toplumsal normlar ve kabuller, saygınlık, aile, kabile ve boy şerefi de öğüt geleneğinin sürmesinde etkin rol oynamıştır. Bilhassa devletin bekası ve iktidarın muhafazası düşüncesi, siyasi tecrübelerin büyükten küçüğe aktarılması için birer müşevvik etken olmuşlardır.¹⁹

Kur'an-ı Kerim'in nefsi ve ehli koruma²⁰ ile hadis-i şerifteki mesuliyet vurgusu²¹ tarih boyunca sorumluluk bilincine sahip olanları harekete geçirmiş ve böylece bu kişiler tecrübelerini bir diğeriyle özellikle de çocuklarıyla paylaşma gereği duymuşlardır. Kısaca "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" olarak zikredilen bu tecrübe paylaşımının İslam dinince farz-ı ayn olup her fert bizzat yapmak zorundadır. Durum böyle olunca nasihat veya iyiliği tavsiye etme hususu herkesçe yapılagelen bir durum halini almıştır.

Kitle iletişim araçlarının olmadığı dönemlerde insanlar akşamları vakit geçirmek için bir araya gelerek sohbet ederlerdi. Her toplumda numunelerine rastlanan bu toplantılarda hikâyeler anlatılır, çeşitli oyunlar sergilenir ve kitaplar okunurdu. Bu toplantılarda genel olarak adalet, merhamet, siyaset, cesaret ve yiğitliğin kaynağı olan hikmetli hikâyeler anlatılır, bu seciyeleri konu alan eserler, ahlâk kitapları, gazavetnameler, cenknameler ve halk kitapları okunurdu. Böylece temel ahlâk prensipleri olan hak, hukuk, adalet, sabır, tevekkül, gayret, dostluk, samimiyet vb. prensipler öğretilirdi.²² Arap edebiyatında halk hikâyeciliği (hikâyatü's-ş-a'bî) şeklinde yüzyıllarca toplumu eğlendirmekle birlikte toplumu eğitmek gayesi ile yazılan ve okunan bu kitapların yerini günümüzde sosyal medya platformları ile birlikte sinema, televizyon ve radyo programlarının tuttuğunu belirtmek gerekir.

el-Bâcî, *en-Nasihatü'l-Velediyye* adlı nasihatnamesinin yazılış sebebini eserinin girişinde şöyle açıklamaktadır:

"Evlatlarım! Allah sizi hidayete erdiren, size doğru yolu gösterecek, sizi başarılı kılsın ve sizi korusun. Size dünya ve ahirette iyilikte bulunsun ve rahmetiyle sizi bu iki yerin kötülüklerinden korusun. Farzların sizin üzerinize geçerli olacağı yaşa geldiğinizde, size mükellefiyetlik vazifesi yüklendiğinde, sizin artık nasihati kavrama çağına gelen, hidayeti anlayabilen kişiler olduğunuzu, talim ve ilim için gereken yaşa vardığınızı anladım. Bununla birlikte, sizi doğrudan eğitemem ve size doğru yolu gösteremem, size hidayeti belletmem ve sizi denetleyemem, -ölümün beni helak etmesinden de korkarak-, size vasiyetimi söylemek, nasihatimi iletmek gerekliliği bana hâsıl oldu. Şayet Allah ömrümü uzatırsa hiç şüphe yok ki nasihat de, eğitim de, irşad, anlatmak ve belletmek de çok olacaktır..."²³

1.1. Nasihatnamelerin Üslup Özellikleri

Nasihatnameleri diğer edebî türlerden ayıran birtakım üslup özellikleri bulunmaktadır. İlim erbabı kişiler tarafından kaleme alınan nasihatnamelerde edebî kaygıdan öte, yol göstermenin öne çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte sadece kurgusal bir metin ortaya çıksın kaygısıyla kaleme alınanların da olduğu bir gerçektir. Sadece Arap edebiyatına mahsus olmamak üzere, İslam öğretisi etkisinde yazılan nasihatnamelerde hikemî ve didaktik tarzda yazılanların çoğunda eserin dil özelliklerinin, ağıddan uzak ve sade oluşu, eserin genel okuyucu kitlesine hitap ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte Allah, melekler, berzah, ahiret ve cennet-cehennem hayatı gibi metafizik konularının işlendiği eserler olmaları hasebiyle nasihatnamelerin avam tabakası ve çocuklarca anlaşılması zor olan bölümleri de bulunmaktadır. Arap edebiyatı dışında kalan Doğu edebiyatlarındaki diğer nasihatnamelerde, Hint edebiyatının da etkisiyle, genellikle olaylar alegorik ve simgesel olarak anlatılmakta ve aktarılmak istenen mesaj ironik olarak dile getirilmektedir.

Bütün nasihatnamelerin ortak bir özelliği olan dildeki sadelik *en-Nasihatü'l-Velediyye*'de de bulunmaktadır. Bu eserde de hitap ve üslupta bir sadelik ve samimiyet bulunmaktadır. Muhatap kişiler, el-

¹⁸ Bilal Kemikli, "Öğüt Almak: Nasihatname Geleneğine Dair". *Peygamberimiz ve Gençlik*. ed. Elif Erdem, Hale Şahin, Ankara: DİB. Yayınları, (2018), 168.

¹⁹ Öztürk, "Klasik Türk Edebiyatında Babadan Oğula-Ebeveynenden Çocuğa-Nasihat Geleneği", 5.

²⁰ Tahrir 66/6.

²¹ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 3/1459.

²² Kemikli, "Öğüt Almak: Nasihatname Geleneğine Dair", 168.

²³ Ebü'l-Velid Süleyman el-Bâcî, *en-Nasihatü'l-Velediyye*. thk. İbrahim Bâcî Abdülhamid, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2000), 13-14.

Bâcî'nin insanlar içinde en yakını olan iki çocuğu olunca üslubunda samimiyet, merhamet, şefkat, iyilik ve koruyuculuk gibi duygular ağır basmaktadır. Bu ise, "oğlucuklarım, yavrularım sakın ha!" gibi sevgi dolu cümlelerde kendisini göstermektedir. Eserde genel nasihatname üslubu olan telkin, uyarı, emir ve istekler, "bilmiş olun ki..., yapın, yapmayın; olun, olmayın" gibi uyarılar tebarüz etmektedir. Eser baştan sona kadar emir, nehiy ve istek kipleriyle yazılmıştır. Keza eserde münacat ve duaların da varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum ise didaktik üslubun bir özelliği olarak eserin baştan sona kadar bütün bölümlerinde görünmektedir.

en-Nasîhatü'l-Velediyye' de didaktik üslubun dışında mizah, simgesel ve alegorik anlatım gibi tarzlar bulunmamakla birlikte cümleler ağıdadan uzak, kısa, sade, açık ve anlaşılır olup Kur'an ve hadisin dışında da herhangi bir kaynağa müracaat edilmemiştir.

2. Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî'nin Hayatı ve Eserleri

2.1. Hayatı ve Eserleri

Tam adı, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb b. Vâris et-Tüçîbî el-Kurtubî el-Mâlikî el-Endelüsî el-Bâcî'dir. 1013/403 yılında günümüzde İspanya'nın Ekstremadura Özerk Bölgesinde yer alan Batalyevs'te (Badajoz) doğdu. Bir süreliğine ailesiyle birlikte günümüzde Portekiz'in güneyinde yer alan Bâce/Beja'da yaşadığı da daha sonra Kurtuba'ya yerleşti. Kültürlü bir aileye mensup olan Bâcî, Endülüs'te kalmayıp ilmî tahsil için 1035'te Doğu İslâm beldelerine seyahate çıktı. Bir süreliğine Hicaz'da kaldı, daha sonra sırasıyla Bağdat, Musul, Dımaşk, Halep ve Mısır'da farklı aralıklarda bulunup bu yerlerin ünlü hocalarından ders aldı. Toplamda 13 yılı aşkın bu ilmî seyahatten sonra iyi bir ilmî birikim elde eden Bâcî, 1047 yılında Endülüs'e döndü. Bu seyahatlerden edindiği tecrübe ve kültürel birikimle hayatının sonuna kadar ilmî faaliyetlerini Endülüs'te sürdürdü; 474/1081 yılında Meriye/Almeria'da vefat etti.²⁴

Ebü'l-Velîd el-Bâcî, başta fıkıh ve hadis alanlarında olmak üzere bir dizi eser kaleme almıştır. Eserlerinin çoğu günümüze ulaşmış olup büyük çoğunluğu matbudur.²⁵ el-Bâcî ile ilgili nakledilenlerin yanında eserleri de incelendiğinde farklı alanlarda yetkin biri olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Bununla birlikte el-Bâcî, bir edebiyatçı ve şair olduğu halde ne yazık ki şiirlerinin çoğu günümüze ulaşmış değildir. el-Bâcî'nin gençlik yıllarında edebiyata yatkın olduğu, şiir söyleme kabiliyetinin güçlü olduğu ve şiirlerinin oğlu Ebü'l-Kâsım Ahmed tarafından bir araya getirildiği rivayet edilmekle birlikte, ne yazık ki bütün şiirlerini havi bir eser günümüze ulaşmamıştır.²⁷

el-Bâcî'nin öne çıkan eserleri şunlardır: 1. *el-Müntekâ*, 2. *İymâ*, 3. *es-Sirâc fî amelî'l-huccâc fî mesâilî'l-hilâf*, 4. *el-Muktebes fî ilmi Mâlik b. Enes*, 5. *el-Mühezzeb*, 6. *Şerhu'l-Müdevoone*, 7. *Muhtasaru'l-muhtasar fî mesâilî'l-Müdevoone*, 8. *Mes'eletü meshî'r-re's*, 9. *Mes'eletü meshî'r-ricleyn*, 10. *Mes'eletü ihtilâfî'z-zevceyn fî's-sadâk*, 11. *İhtilâfî'l-Muvattaât*, 12. *el-İstiyfâ*, 13. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrace 'anhu'l-Buhârî fî's-Sahîh*, 14. *et-Tesdîd ilâ ma'rifeti turukî't-Tevhîd*, 15. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, 16. *el-İşâre fî'l-usûl*, 17. *el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc*, 18. *Kitâbü'l-hudûd*, 19. *Fıraku'l-fukahâ*, 20. *Sünenü's-salihîn*, 21- *Sünenü'l-'abidîn*, 22. *Tefsîru'l-Kur'an*, 23. *el-İşârât*, 24. *Usûlü'd-diyânât*, 25. *Tahkîku'l-mezheb fî enne'n-Nebiyye kad keteb...*²⁸

3. *en-Nasîhatü'l-Velediyye'*nin Dil ve Muhteva Açısından Tahlili

Ebü'l-Velîd el-Bâcî, eserini iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm, din işleri ve dini yaşam ile ilgili olup bu bölümde müellif, çocuklarına dinlerini iyi öğrenmeleri ve yaşamaları gerektiğini tavsiye etmektedir. İkinci bölüm ise, dünya işleri ile ilgilidir. Eser detaylıca incelendiğinde müellifin çocuklarına şu konularda öğütlerde bulunduğu görülmektedir:

²⁴ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 18/535; Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 3/125; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 2/261; Ahmet Özel, "Bâcî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415.

²⁵ Özel, "Bâcî", 4/414-415.

²⁶ Sadrettin Buğda, "Fıkıh Usulu Geleneğinde Münazara (Ebu'l-Velid el-Baci'nin el-Minhac Fi Tertibi'l-Hicac Eseri Bağlamında)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2020), 1748-1753.

²⁷ Kemal Abdülfettah Hasan ve M. Ahmed Şihâb, "Şî'ru Ebî'l-Velîd el-Bâcî", *Journal of Surra Man Raa*, 7/26 (2011), 30-48.

²⁸ Sabri Erturhan, "Ebu'l-Velid el-Bâcî ve 'İhkâmu'l-Fusûl'ü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (Haziran 2002): 238-239; Özel, "Bâcî", 4/414-415.

Birinci bölüm: imanın şartları, Kur'an-ı Kerim'i ezberleme ve onunla amel etme, Kitap ve sünnete uygun hareket etme, Peygambere itaat ve onu sevmek, sahabeleri sevmek, âlimlere saygı göstermek ve onlara uymak, İslam'ın beş şartını yerine getirmek, Allah yolunda cihad etmek, ilim talep etmek, dinî ilimlerde derinleşmedikçe mantık ve felsefe kitaplarından uzak durmak, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak, Allah'a isyanın dışında emirlere itaat etmek, doğru konuşmak ve yalandan uzak durmak, emanete hıyanet etmemek, tartı ve mizanı tam yapmak, kan dökmemek, zina yapmamak, içki içmemek, faizden uzak durmak, yetim malını yememek, helali talep etmek ve haramdan uzak durmak, zulüm etmemek, laf taşımamak, kıskançlık yapmamak, kötülüklerden uzak durmak, gıybet etmemek, kibirden uzak durmak, cimri olmamak, gizli ve aşikâr Allah'ı gözetlemek, adil davranmak, yalan yere şahitlik yapmamak, rüşvet almamak, şarki söylememek ve dinlememek, satranç ve dama gibi oyunlardan uzak durmak, kehanet ve cincilikten uzak durmak.

İkinci bölüm: kardeşine ikramda bulunmak, büyüğün küçüğe sevgi göstermesi, küçüğün de büyüğe saygı duyması, iyiliği öğüt vermek, din kardeşini dünya işlerine teşvik etmemek, sevgi ve saygıda kusur etmemek, akrabalar başta olmak üzere insanlarla irtibatı kesmemek, iyilikleri başa kakmamak, kötülüğe kötülükle cevap vermemek, birlik olmak, sıla-i rahimde bulunmak, komşu ve babanın arkadaşına iyilikte bulunmak, arkadaşına ikramda bulunmak, zulme karşı sabretmek, Allah'a tevekkül ederek dua etmek, nimete karşı şükretmek ve nimeti hor görmemek, adil ulü'l-emre itaat etmek ve ona baş kaldırmamak, zalim sultana karşı sabretmek ve sultan ile didişmemek, fitneden uzak durmak, birlik olmak, zühd hayatını tercih etmek ve dünyadan uzak durmak, doğrulukta sultanla arkadaşlık etmek, makam ve mevkiden uzak durmak, amir olmaktan ve mizah yapmaktan uzak durmak.

4. Bâcî'nin Değerler Eğitimi Bağlamında *en-Nasîhatü'l-Velediyye* Adlı Eserinin Pedagojik Olarak Tahlili

Her eserin kaleme alınmasının temelinde bazı nedenler yatmaktadır. Nasihatnamelerin kaleme alınmalarının temel nedeni genel kabul görmüş normları ve tecrübeleri sonraki kuşaklara aktarmaktır. Değerlerin nesilden nesile aktarılmasında nasihatlerin önemli bir yer tuttuğu bilinen bir gerçektir. Nasihatın veya öğüt işleminin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için kaynak kişi ve hedef kitle önemlidir. Nasihate kaynaklık yapan objenin yazılı kaynaktan ziyade sözlü olduğunu ve bu sözel öğütlerin daha sonra yazıya geçirilip sonraki kuşaklara aktarıldığı hususunu zengin nasihat literatüründen anlamaktayız. Hiç şüphe yok ki her milletin kendisine has değerleri vardır. Hayata anlam katan dürüstlük, hoşgörü, iyilik ve merhamete kaynaklık yapan kişisel değerlerin başında sevgi, saygı, dürüst olma, bağlılık, adil olma, açık düşünebilme, kontroller kurabilme gibi kişisel değerler gelmektedir.²⁹ Ahlaklı bir toplumun inşası için genelgeçer nitelikte olan bu değerlerin aktarımına aracılık eden figürlerin başında hiç şüphesiz ebeveynler gelmektedir. Bunlardan hangisinin daha etkin olduğunu kesin olarak belirlemek mümkün olmasa da "baba figürü" nün çocuklarda önemli olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir.³⁰ Babanın dominant faktör olduğu ataerkil toplumlarda bu durum daha da bariz bir şekilde görünmektedir. Özellikle dini değerlerin aktarımında babanın erkek çocuklar üzerinde etkisi yadsınamaz. Dini/manevi normların aktarılması, anlaşılması ve pratiğe geçirilmesinde babanın ailenin diğer bireyleriyle birlikte hareket etmesi ve bu bireylerle etkileşim içerisinde olması, söz konusu değerlerin pekiştirilmesinde büyük bir önemi haizdir.

Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin *en-Nasîhatü'l-Velediyye*'si incelendiğinde dini/manevi normların ön plana çıktığı görülmektedir. Dindar toplumlarda dinin fert üzerindeki etkisi yadsınamayacak bir gerçektir. Evrensel değerlerin yanında toplumun genel kabul görmüş değerlerinin de dini bir kisve giyerek form değiştirmesi ve normatif bir değer haline gelmesi tabii bir durum olup bütün dinlerde ve toplumları değiştirmek için harekete geçen felsefi ve ideolojik oluşumlarda eskiden beri var olan bir durumdur. Bu bağlamda bir İslam âlimi olan Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin nasihatlerinde İslam dinince yerilen değerlerin makbul görülmesi mümkün değildir. Aynı şekilde bu nasihatnamede ulusçuluk hareketlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte meriyete sokulan ve

²⁹ İoanna Kuçuradı, *Felsefi Açıdan Eğitim ve Türkiye'de Eğitim* (İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 58.

³⁰ Kürşat Demirutku, *Değerlerin Edinilmesinde Ailenin Rolü* (Ankara: Artı 6 Medya Tanıtım Matbaa Ltd. Şti, 2017), 32.

günümüzde milli değerler olarak adlandırılan bazı değerler bulunmamaktadır. Nitekim günümüzde büyük bir önem atfedilen ve devlet, millet, bayrak, ulus, ulusçuluk gibi değerlerin nasihatnamelerde abartılı bir şekilde ele alınmadığı görülmektedir.

Tarih boyunca yarına dair kaygılar insanoğlunun yegâne sorunu olmuş ve insanoğlu bu kaygılarla baş etmek için olağanüstü çaba göstermiştir. Yarını inşa etme veya çocuklarına yaşanabilir bir yarın bırakma sorumluluk sahibi her babanın ilgilenmek zorunda kaldığı bir durum olmuştur. İslam dininde babaya yüklenen sorumluluk görevi ise her Müslüman babanın uymak zorunda olduğu bir görevdir.

Ontolojik olarak “değer” kavramının varlığı, yokluğu, izafiliği veya keyfiyeti hakkındaki tartışmalar Aristo’ya kadar uzanmaktadır. Tarih boyunca insanoğlunu şakilikten (mutsuzluk) saâdliğe (mutluluk) ulaştırmak ve erdemli bir toplum meydana getirmek için ahlâkiyatçılar ve pedagoglar özel çaba göstermişlerdir.³¹ İyi ve kötünün keyfiyeti çerçevesinde gösterilen bu çabada “öğüt edebiyatı”nın yeri büyüktür. Bu bağlamda el-Bâcî’nin çocuklarına olan nasihatini incelendiğinde dünya ve ahirette mutlu olmaları için verdiği öğütlerin gerçekte mutlu olmak isteyen her birey için de geçerli öğütler olduğu görülmektedir.

Bir söylem olarak nasihatın kimden kime ve nasıl olması gerektiği ile ilgili tartışmalar olsa da bir eğitim aracı olarak nasihatın ve/ya öğüdün bilenden bilmeyene, büyükten küçüğe yapıldığı bilinen bir gerçektir. Ancak öğütte bulunan kişinin hedef kitleyi seçerken dikkat etmesi gereken bazı pedagojik kurallar da bulunmaktadır. Bu kurallardan biri, yetişkin olan hedef kitlenin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik durumu göz önünde bulundurulması gerekirken çocuk ve gençlerin de yetiştikleri çevre ve bilişsel düzeylerinin dikkate alınması gerekmektedir. Bu çerçevede el-Bâcî’nin nasihatnamesine bakıldığında çocukların anlamakta güçlük çekebileceği metafizik konularının işlendiği görülmektedir. Bunlar imanın şartları başta olmak üzere ahirete, fizikötesine taalluk eden konulardır. Bunun yanında çocukların anlayabileceği konulardan dünyalık işler; sevgi, saygı, cömertlik vb. şeylerin ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak yukarıda da izah edildiği gibi her ne kadar el-Bâcî bu eserini çocuklarına atfetmişse de gerçekte onun hedeflediği bir kitle vardır ki o da tarih boyunca onun bu eserini okuyup eserden yararlanan yetişkinlerdir.

Vasiyet veya öğüt iki yönlü bir durumu arz etmektedir; bir yönüyle çocuğun geleceğine atf varken diğer yönüyle de babanın veya nasihatte bulunan kişinin helakine/ölümüne işaret etmektedir. Zira vasi veya öğüt veren belli bir yaşa gelip çocuk ve torun sahibi olduğunda gelecekteki umudunun bu çocuklarla yeşereceğini ve kendi tecrübelerinin bu kişilerle paylaşma vaktinin geldiğinin idrakine vararak harekete geçmektedir. Fikirlerini ve tecrübelerini gelecek kuşaklara aktaran ebeveyn, anne-babalık yönüyle daha sıcak, samimi ve şefkatli davranmaktadır. Bu yönüyle de bakılmak istendiğinde ölüme doğru yol alan babanın veya vasiinin psikolojik durumunun da nasihat olgusunda önemli rol aldığını söylemek mümkündür.

Nasihatnamelere baba-çocuk ilişkisi bakımından da bakmak gerekmektedir. Genellikle doğu toplumlarında karşılaşılan buyurgan baba figürü nasihatnamelerde genel olarak yerini “babacan” bir tavra bırakmaktadır. Özellikle yazılı metinlerde bu durum bariz bir şekilde görünmektedir. Muhtemelen bunun bir sebebinin de nasihatçinin çocuğunu karşısına almadan nasihatlerini yapmasından ve/ya nasihatlerini doğrudan yazıya aktarmasından ileri gelmektedir.

Günümüz pedagoji yöntemlerinde telkin ve tekrarın yeri büyüktür. Günümüz eğitim-öğretim yöntemlerinden biri olan telkin yöntemi, eğitimin vazgeçilmezlerindedir. Orijinal adı, suggestopedia olan bu kavram, öneri anlamına gelen “suggestion” ve eğitim anlamında kullanılan “pedagogy” kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuş olup günümüz pedagoji eğitiminde “telkin ederek ve/ya tekrarlayarak bir bilgiyi öğretmek ve aktarmak” anlamında kullanılmaktadır. Günümüzde daha çok dil öğretiminde kullanılan ve “etkilemeli yöntem, öneri yöntemi ve esinlemeli yöntem” olarak adlandırılan bu yöntemle göre aktarılmak istenen bilgi öğretici tarafından hedef kitleye bazen sezdirilmeden bazen de tekrarlanarak ve öneride bulunularak aktarılmaktadır.³² Buna göre, bütün nasihatnameler ve siyasetnamelerde olduğu gibi el-Bâcî’nin *en-Nasîhatü’l-Velediyye*’sinde de hedef kitlenin etkilenmesi için tekrarlara gidilmiş, bazı konuların iyice anlaşılması için farklı kaynaklardan örnekler getirilerek durumun pekiştirilmesi yoluna gidilmiştir.

³¹ Akif Akto, *Mardin’de Değer Algısı/Etnik ve Dilsel Karşılaştırmalar* (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2016), 9.

³² Mehmet Bölükbaşı, “Arapça Öğretiminde Telkin Yönteminin Önemi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/65 (2019), 728.

Güzel ahlâkın temelinde iyi bir eğitim yatmaktadır. Formal olsun informal olsun, eğitim ve öğretimde nasihat veya öğüt önemli bir yer tutmaktadır. Her ne kadar son dönem ünlü ahlâkiyatçılarından Kant (ö. 1804) karşı çıksa da başta semavi dinler olmak üzere bütün öğretilerin temel hedefi ahlâklı bireyler yetiştirmektir. Hiç şüphesiz ideal bir birey ve toplum inşa etmek için ahlâk vazgeçilmez bir unsurdur. Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"³³ hadis-i şerifindeki vurgu, güzel ahlâkın fert ve toplum için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Ünlü pedagog ve ahlâkiyatçı Kant'a göre her güzel şeyin temelinde "iyi niyet" yatmaktadır. Buna göre Kant'ın ahlâk yasasında 'iyi niyet (*good will*)' kavramı merkezi bir yerdedir. Kant, tartışmasız bir şekilde iyi ve güzel olan tek şeyin "iyi niyet" olduğunu vurgular. Keza Kant'a göre bir eylemin ahlâki oluşunu belirleyen şey ile eylemi ortaya çıkaran niyet arasında zorunlu bir ilişki vardır. Başka bir deyişle, eylemin ahlâki iyiliğini belirleyen şey eylemin sonucu değildir, eylemi ortaya çıkaran niyettir.³⁴ Telkin veya zorlamayla yapılan bir eğitim şeklini reddeden Kant'a göre her güzel hareketin temelinde "iyi niyet" yatmaktadır. Kant'a göre varlık alanı *phaenomena* ve *noumena* olmak üzere iki kategoriye ayrılır. "Kantçı epistemoloji açısından bakıldığında *phaenomenal* dünya duyular aracılığıyla ya da bilimsel araştırmalar sonucunda kendisini ortaya koyar. Böylece varlıkların görünen (*appearances*) kısmına karşılık gelen *phaenomenal* dünya gözlemlenebilen şeyleri kapsar. Buna karşılık insan bilgisine konu olmayan ve onun bilişsel kategorilerini aşan kendinden-varlıklar (*in sich*) ise *noumena* olana ait kavramlardır."³⁵ Kant'a göre;

"İnsan fenomenal alemde var olduğu gibi (potansiyel itibarıyla) özerk bir özne olarak asıl numen alemde var olmaktadır. Eylemelerin/tercihlerin fiziksel yasalara göre belirlendiği bir yerde özgür iradede söz edilemeyeceği için burada etik bir sorumluluktan da söz edilemez; çünkü ahlâki bir özne olmanın zorunlu ön-koşulu özerk olmaktır. Kişi kendisi dışındaki bir varlıktan hareketle ahlâki davranamaz. Ona göre, ahlâki yasa aklın kendi kendisine emretmesidir/buyurmasıdır ve ahlâki yasanın kaynağı yine insanın kendi aklıdır, dışardaki bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın ahlâki karakteri doğal arzulara dayanmaz; yalnızca rasyonel nedenlere dayanır. Çünkü o, ahlâkın ancak akıl tarafından ortaya konan bir yasaya dayanacağını; geçici olma ve değişme gibi karakterler içeren duy(g)ulara dayandırılmayacağını söylemektedir. Duygular ahlâki nedenler olamaz, çünkü onlar güvenilir ve değişkendirler. Böylece, özerk olmak aynı zamanda duygulardan hareket etmemeyi gerektirir."³⁶

Dolayısıyla Kant'ın eğitim felsefesinde bilgilerin çocuklara zorla empoze ve dikte edilmesi ahlâki bir durum arz etmemektedir. Zira böylece çocukların kişiliklerinin doğal olarak gelişmesinin önüne set çekilmektedir.

Öğüt sadece sözle verilmez. En etkili nasihatler hal diliyle yapılan nasihatlerdir. Sahtekarlıktan uzak ve samimi olarak uygulamaya geçirilen davranışlar muhatapta daha kalıcı olması yönüyle nasihatçinin sözden ziyade hal diliyle muhatabını etkilemesi daha makul olanıdır.³⁷ Bu yönüyle nasihatlerde "örnek/rol model" önemli bir yer tutmaktadır. Hem nasihatçinin kendisinin örnek model olması hem de tarihte seçkin şahsiyetleriyle ün salmış kişileri örnek model olarak göstermesi, verilen öğüdün muhatap üzerinde güçlü bir etki oluşturmaya vesile olmaktadır. Böylece muhatap, örnek olarak gösterilen kişiyi taklit yoluna giderek verilen nasihati pratiğe geçirmektedir. Kaynaklarda "imitation/taklit" olarak adlandırılan bu eğitim modelinde "örnek alınmak istenen kişi veya kişilerin söz, davranış ve tavırlarının başkaları tarafından aynen tekrarlanması" anlamında kullanılmaktadır.³⁸

Sonuç

³³ Malik b. Enes, *Muwatta*. thk. Muhammed Mustafa Âzami (Abudabi: Müessesetü Zayid b. Sultan, 2004), 5/1330.

³⁴ Immanuel Kant, *The Moral Law*, Trns.by H. J. Paton, (London: Hutchinson's University Library, 1947), 17; Bkz. Eyüp Aktürk, *Ahlaktan Tanrı'ya*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), 46.

³⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. ve çev. Paul Guyer, Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 347-348; Aktürk, *Ahlaktan Tanrı'ya*, 46.

³⁶ Eyüp Aktürk, "Özneyi Anlamak ve Karakteri Eğitmek: Kant Düşüncesinde Özgür Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan", *Artuklu Akademi*, 9/2, (2022), 212.

³⁷ Kemikli, "Öğüt Almak: Nasihatname Geleneğine Dair, 169.

³⁸ M. Akif Kılavuz, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2005), 49.

Müslümanların Endülüs'ü fethetmeleri ile birlikte burada sosyal, kültürel ve ekonomik olarak gözle görülür bir gelişme yaşanmıştır. Yaklaşık bin yıla yakın süren bu hakimiyetle birlikte Endülüs Arap Edebiyatı olarak adlandırılan ve Doğu Arap Edebiyatından birçok yönüyle farklılık gösteren bir edebiyat doğmuştur. Şiir ve nesir olarak iki ayrı koldan gelişen bu edebiyat günümüze kadar ulaşmıştır.

Endülüs Arap Edebiyatının önemli temsilcilerinden biri de Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb b. Vâris et-Tüçibî el-Kurtubî el-Mâlikî el-Endelusî el-Bâcî'dir. el-Bâcî, tefsir, fıkıh, hadis ve edebiyat alanlarında eserler kaleme almıştır. Ancak onun ediplik yönü üzerinde yeteri kadar bilimsel çalışma yapılmamıştır. el-Bâcî'nin, fikhî yönü ile hadisçiliği onun ediplik ve şairlik yönünü gölgede bırakmıştır. el-Bâcî'nin şiirleri, mektupları ve *en-Nasîhatü'l-Velediyye* adlı eseri onun Arap dili ve edebiyatı alanındaki çalışmalarıdır.

el-Bâcî'nin *en-Nasîhatü'l-Velediyye* adlı eseri günümüze ulaşmış olup üzerinde ilmî çalışmalar yapılmıştır. el-Bâcî, bu eserinde iki oğluna önemli nasihatlerde bulunmuştur. Bu nasihatlerin hem edebî hem de değerlerin aktarılması yönüyle önemli bir yeri vardır.

Büyükler tecrübelerini küçüklere aktarırken bazı hedefler gözetererek yaparlar. Bu hedeflerin başında geçmiş geleceğe aktararak yaşatmak gelmektedir. Böylece yaşam tecrübesi ile birlikte edebî mahsuller de yok olmaktan kurtularak sonraki kuşaklarda yaşam alanı bulmaktadır. Önemli olan verilen öğüdün söyleyen ve söylenen tarafından pratiğe geçirilmesidir.

Ahlâkî değerlerin nesilden nesile aktarılmasında nasihatnamelerin rolü büyüktür. Bir aracı unsur olarak nasihatlerin, her toplumda olduğu gibi, Arap toplumunda da önemli olduğu bilinmektedir. Yazının yaygın olmadığı dönemlerde sözlü olarak Arap toplumunda var olan bu gelenek, yazının yaygınlaşması ve İslamî değerlerin giderek önem kazanması ile birlikte yazılı kaynaklara aktarılmış ve gün geçtikçe de müstakil eserlerde yer bulmuştur.

54

Doğal olarak toplumun her kesiminden insanın konuşmasında az olsun çok olsun öğütler bulunmaktadır. Eski Araplarda hutbelerde, toplantılarda ve ölüm döşegindeki kişilerin konuşmalarında bulunan bu öğütler önemlerine göre ezberlenmiş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Ancak bilgili kişilerce dile getirilmesi öğüde başka bir anlam katmış ve onu edebi bir forma büründürmüştür.

Yapılan çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Arap dili zengin bir dildir. Bu dil ile söylenen şiir, masal, hikâye, hutbe, destan, mesel, öğüt vb. edebî ürünler, yazının olmadığı dönemlerde dilden dile ve/veya raviler vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmışken İslam'ın gelmesiyle birlikte yoğun bir çaba neticesinde yazıya aktarılmış ve böylece zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.

Arap edebiyatının neşvünema bulduğu bir coğrafya da Endülüs'tür. Doğu Avrupa'da bulunan, bir dönem İberya olarak adlandırılan ve günümüzde İspanya'nın hakimiyetinde bulunan bu bölgede Müslüman Araplar yaklaşık olarak 1000 yıl hüküm sürmüştür. Müslümanların Endülüs'e olan hakimiyeti döneminde burada sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel olarak büyük bir gelişme yaşanmıştır. Bu ilerlemenin bir sonucu olarak Arap dili ve edebiyatı da gelişmiş ve Endülüs Arap Edebiyatı olarak nitelendirilen zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Temelde şiir ve nesir olarak gelişme kaydeden bu edebiyat günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Endülüs'ün zengin kültürel birikimine katkıda bulunan âlimlerden biri de Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb b. Vâris et-Tüçibî el-Kurtubî el-Mâlikî el-Endelusî el-Bâcî'dir. 1013/403 yılında Batalyevs'te (Badajoz) doğan el-Bâcî, İslam kültür tarihine muhaddis ve fakih olarak geçmişse de onun edebiyatçı yönü de bulunmaktadır. Şiirlerinin yanında iki çocuğuna yaptığı öğütleri barındıran *en-Nasîhatü'l-Velediyye* adlı eseri günümüze ulaşan eserleri arasında olup Endülüs edebî nesrinin değerli numunelerindedir.

en-Nasîhatü'l-Velediyye, el-Bâcî'nin Arap diline olan vukûfiyetinin yanında dinî ilimlere olan hakimiyetini de göstermektedir. Eser basit bir dille kaleme alınmış, anlaşılması zor kelimeler kullanılmamış ve ağdalı sözlerden uzak durulmuştur. Bununla birlikte eserde basit söz sanatlarından cinas, tıbak, tezat gibi sanatlara yer verilmiştir. Ayrıca eserde Kur'an ayetlerine sıklıkla müracaat edilmiş olup hadis, şiir, mesel ve Arap kelimelerine yer verilmediği görülmüştür.

Ayrıca çalışma neticesinde, öğüt vermenin kolay; almanın ve uygulamanın da zor olduğu fikrine ulaşılmıştır. Önemli olanın, hem öğüt verenin hem de alanın söz konusu öğüdü uygulamaya geçirmesi ve hal dili ile örnek olmasıdır. Zira pratikte yerine getirilen öğütler örnek alan kişide kalıcı olup daha samimi bir durum arz etmektedir.

Değerler eğitimi bağlamında el-Bâcî'nin *en-Nasîhatü'l-Velediyye*'si incelendiğinde ise görüldü ki bu eserin fert ve toplumun eğitimindeki yeri önemlidir. Her ne kadar el-Bâcî bu eserini iki çocuğuna yazmışsa da eser Arap literatür tarihinde önemli bir yer edinmiş ve herkese hitap edecek bir konum elde etmiştir.

Yapılan inceleme neticesinde görüldü ki, nasihatın insanlık tarihi kadar eski bir geçmişi vardır. İnsanoğlunun tecrübelerini başkasına aktarma, kendisinden küçük veya bilgice zayıf olanla tecrübelerini paylaşma gibi bir sorumluluğu bulunmaktadır.

Daha sonraları bir eğitim ve öğretim metoduna dönüşen tecrübeleri aktarma veya öğüt/nasihat verme metodu birçok kişi tarafından yazıya da aktarılmıştır. Nasihatname veya siyasetname olarak adlandırılan bu yazın çeşidinin eğitici bir yönü olduğu gibi edebî bir yönü de bulunmaktadır.

Çalışmada nasihatın çocuk eğitimindeki rolü tartışma konusu olmuştur. Çocuğu yaş bir ağaca benzetip nesne olarak değerlendiren ve böylece onu istediği kalıba sokabileceğini iddia edenlere karşın günümüz pedagoglarının itirazlarının olduğu görüldü. Ayrıca çalışmada son dönem pedagoglarından Kant'ın, eğitimde kişinin özellikle de çocuğun iradî varlığı ortadan kaldırılarak zorla, telkin ve dikte ile yapılan eğitimin uygun olmadığı hususundaki görüşleri örneğinde çağdaş eğitimcilerin öğüt verme ile yapılan eğitime mesafeli yaklaşımları görülmüştür.

Kaynakça

- Akçay, Halil. *Endülüslü Edip ve Şair İbn Zeydün ve Divanı*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018.
- Akto, Akif. *Mardin'de Değer Algısı/Etnik ve Dilsel Karşılaştırmalar*. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2016.
- Aktürk, Eyüp. "Özneyi Anlamak ve Karakteri Eğitmek: Kant Düşüncesinde Özgür Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsan", *Artuklu Akademi*, 9/2 (Aralık 2022): 207-222.
- Aktürk, Eyüp. *Ahlaktan Tanrı'ya*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- el-Bâcî, Süleyman. *en-Nasîhatü'l-Velediyye*. thk. İbrahim Bâcîs Abdülhamid, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Arapça Öğretiminde Telkin Yönteminin Önemi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/65 (2019), 727-735. <http://dx.doi.org/10.17719/jjsr.2019.3484>.
- Buğda, Sadrettin. "Fıkıh Usulu Geleneğinde Münazara (Ebu'l-Velid el-Baci'nin el-Minhaç Fi Tertibi'l-Hicac Eseri Bağlamında)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2020): 1745-1773. <https://doi.org/10.17859/pauifd.823176>.
- Çağrı, Mehmet. "Nasîhât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Hiclal. "Mehmed Nâzım Paşa'nın Oğlu Hikmet ve Torunu Nâzım'a Nasihatleri". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5/2 (Ağustos 2021): 895-921. <https://doi.org/10.34083/akaded.958865>.
- Demirutku, Kürşat. *Değerlerin Edinilmesinde Ailenin Rolü*. Ankara: Artı 6 Medya Tanıtım Matbaa Ltd. Şti, 2017.
- Erturhan, Sabri. "Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve "İhkâmü'l-Fusûl" ü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (Haziran 2002): 235-248.
- Gemi, Ahmet. *Siyâsetnâme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Hasan, Kemal Abdülfettam ve Şihâb, M. Ahmed, "Şi'ru Ebî'l-Velîd el-Bâcî". *Journal of Surra Man Raa*, 7/26 (2011), 30-48.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. (hzl. Emin Muhammed Abdulvahhab-Muhammed Sadık Ubeydî). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.

- el-İsfahânî, Râgıb. *el-Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. (thk. Safvân Adnân Dâvûdî). Dimaşk: Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 3. Basım, 2009.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. (ed. Paul Guyer, Allen W. Wood), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *The Moral Law*. Trns.by H. J. Paton, London: Hutchinson's University Library, 1947.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Kelile ve Dimne". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22/210-212. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Karlığa, Bekir. "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 13/518-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Kemikli, Bilal. "Öğüt Almak: Nasihatname Geleneğine Dair". *Peygamberimiz ve Gençlik*. ed. Elif Erdem, Hale Şahin. Ankara: DİB. Yayınları, (2018). 167-173.
- Kılavuz, M. Akif. "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2005), 41-58.
- Kuçuradi, İoanna. *Felsefi Açıdan Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Malik b. Enes. *Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa Âzamî. Abudabi: Müessesetü Zayid b. Sultan, 6. Basım, 2004.
- Müslim. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, 3. Basım, 1998.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet, "Bâcî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Murat. "Klasik Türk Edebiyatında Babadan Oğula-Ebeveynden Çocuğa-Nasihat Geleneği". *Akademik Bakış Dergisi*. 39, (2013), 1-22.
- Pala, İskender. "Nasihatnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32/409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uğur, Ahmet. *Osmanlı Siyasetnameleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- el-Vahş, M. M. *Mevsûatu Şuarâi'l-Endelûs*. Amman: Dâru Dicle, 2008.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut vd., 23 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1982.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

Abu'l-Walîd al-Bâcî's Work Titled *an-Nasîhah al-Waladiyyah* and its Analysis in Terms of Values Education

Citation: Gemi, Ahmet, Abu'l-Walîd al-Bâcî's Work Titled *an-Nasîhah al-Waladiyyah* and its Analysis in Terms of Values Education, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 45-57.

Extended Abstract

Arabic literature is a rich literature that has its roots in the past. Stories, poems, fairy tales, sermons, parables, plays, and other folk products that were transmitted orally during a time when written literature did not exist were recorded with the spread of writing. Arabic literature, which gained momentum with Islam, was divided into different areas and soon reached a respectable level worldwide. Immediately after the arrival of Islam, topics related to the Arabic language, literature, and other related subjects were put into writing. This effort, which was aimed at a better understanding of the Qur'an, is called the "tadween movement." Along with the tedvin movement, scholars traveled to Arab tribes in the desert and carefully collected original language materials, which they recorded. Although poetry has developed more than other literary branches among Arabs, it can be seen that prose also developed significantly, especially after Islam. With the writing of religious texts such as Tafsir, Hadith, and Fiqh, and later with translation movements, there was significant progress in prose through translations from other nations' literature into Arabic. Undoubtedly, Andalusia was a development field for the Arabic language and literature. Andalusia, located on the Iberian Peninsula, was taken over by Muslim Arabs during the Umayyad period, and soon socio-cultural and economic development took place here. This development continued for approximately 1000 years. As in the field of Arabic language and literature, a considerable number of works were written in the field of science in Andalusia. The richness of the cultural treasure in Andalusia illuminates our path today as it did in the past.

In the Andalusian Umayyad State, one of the scholars who marked a period with his works was Abu'l-Walid Sulayman ibn Khalaf ibn Sa'd ibn Ayyub ibn Waris al-Tujibi al-Qurtubi al-Maliki al-Andalusi al-Bâcî, born in Batalyevs (Badajoz), currently located in the Extremadura Autonomous Region of Spain, in 403/1013. Although he lived in Bace/Beja in the south of Portugal with his family for a while, al-Bajî settled in Cordoba and wrote many works, primarily in religious sciences. Al-Bâjî also has poems and prose works that reveal his literary aspect. One of these works is the book named "*an-Nasîhah al-Waladiyyah*," which includes advice to his two children. This work of al-Bâjî has the characteristic of a book of advice. The author divided his work into two parts. The first part contains topics related to the essential principles of Islam, such as the conditions of faith, the conditions of Islam, and issues related to religious life within the framework of the Qur'an and the Sunnah. The second part covers the issues of social etiquettes, such as doing good to others, showing love to the young and respect to the elderly, giving advice on doing good deeds, not encouraging the religious brother in worldly affairs, and not lacking love and respect. Works written to guide and advise people are called "nasihatname" in Turkish. As a literary genre, these works are didactic and can be in verse or prose. To influence the target audience in nasihatnames, verses from the Qur'an, hadiths, wise sayings, stories, anecdotal advice, polite expressions, and proverbs are utilized. Giving advice, like receiving it, requires a skill. It is essential that the advice given by a mentor is not wasted. Therefore, the person giving advice must be careful when selecting the target audience. The main purpose of writing advice or giving counsel is to transfer tried and tested positive experiences to future generations. Thus, the mentor, or the person giving advice, builds a bridge between the past and the future, transferring the accumulated knowledge of the past to the future. In this case, the advice taker should also have a certain level of proficiency as much as the advice giver.

Throughout history, advice has been passed down from parents to children, elders to younger people, and scholars to the illiterate, eventually becoming a separate field of written literature. In Arabic literature, this type of writing is called "nasihatname and siyasetname." Although it is difficult to distinguish between the two genres that represent the same type, nasihatnames mainly consist of advice given by elders to younger people and are more understandable and simple in terms of language. Siyasetnames, on the other hand, focus more on political issues such as government administration, management principles, leadership, rights, law, and justice. The role of advice in educating individuals and society is significant. It is well known that advice is especially important in child-rearing. In his work titled *an-Nasîhah al-Waladiyyah*, al-Bâcî provided directives to his children order for them to be happy in this world and the hereafter, and he supported these directives with religious sources and his own experiences. This study focuses on the role of al-Bâjî's aforementioned work in values education, taking into account contemporary educational and instructional methods. The study is based on two sections. The first section provides information about the life, works, and the period and geography in which Abu'l-Walid Sulaymân b. Khalaf al-Bâcî lived. In the second section, information is given about al-Bâcî's work *an-Nasîhah al-Waladiyyah*, and its place in child-rearing is examined. In this context, the place of the work in contemporary pedagogy is discussed, and the views of Kant, a prominent philosopher in the field of child-rearing, are presented. This section of the study provides information on the role of advice in child-rearing, the importance of parents being role models for their children, and passing on their knowledge and experiences for their benefit.

Zahiri Mezhebi Perspektifinde Cerh ve Ta'dil Meseleleri*

İD Hüsamettin Kaya* İD Mehmet Bilen**

Atıf: Kaya, Hüsamettin, Bilen, Mehmet, Zahiri Mezhebi Perspektifinde Cerh ve Ta'dil Meseleleri, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 59-77.

Öz: Hadislerin sahihini sakiminden ayırmada muhaddislerin isnad kontrol sistemi olarak kullandığı cerh ve ta'dil ilmi, Zahirilerce de önemlidir. Onlar cerh ve ta'dile ilişkin bilgiler verdikleri gibi râvi değerlendirmelerinde de bulunmuşlardır. Özellikle İbn Hazm ve İbnü'l-Kayserânî cerh ve ta'dilin önemiyle birlikte birçok hususa değinmişlerdir. Cerhin müfesser olması da bu hususlardan biridir. Onlara göre râvi değerlendirmelerindeki subjektiflikten kurtulabilmek, cerhin nedenini açıklamakla mümkündür. Zira bir münekkidin nezdinde cerh sebebi olan eylem, başkasının yanında cerh nedeni olmayabilir. Örneğin hükmü ihtilaflı olan nebzin içilmesi nedeniyle cerh edilen râvi, bu kabildendir. Zahiriler, cerh ve ta'dilin teâruz etmesine de değinmişlerdir. Onlara göre böyle bir durumda cerh esas alınmalıdır. Çünkü cerhte bulunan münekkidin sahip olup da muaddilin râvi hakkında sahip olmadığı niteliklerin olması mümkündür. Zahiriler, râvi değerlendirmelerinde de birçok tabir kullanmışlardır. Ancak bu tabirlerin hiçbiri aşağılayıcı nitelikte olmamıştır. Ayrıca onlar, cerh ve ta'dilde söz sahibi olsalar da yeri geldiğinde bu ilmin mütehasislerinden da nakillerde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cerh, Ta'dil, Zahiriler, İsnad, Müfesser, Râvi.

Al-Jarh wa Tadeel Issues in the Perspective of the Zaahiri Sect

Citation: Kaya, Hüsamettin, Bilen, Mehmet, Cerh and Ta'dil Issues in the Perspective of the Zahiri Sect, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 59-77.

Abstract: The science of jarh wa tadeel, which is used by the hadith narrators as transmission chain "isnâd" in distinguishing the authentic Hadiths from unauthentic ones, is also important for Zahiris. Zahiris provided information about the science of jarh and tadeel and made evaluations narrators, namely "raawis". In particular, Ibn Hazm and Ibn al-Kaiserani focuses on a wide range of topic related to al-jarh wa tadeel. According to them, abstaining from the subjectivity in the evaluations of the narrators is possible by explaining the reason for jarh. In a critic's opinion, the cause of jarh may not be a valid reason in someone else's opinion. To illustrate, the narrator criticized for a narration on consuming nabeez that bears no consensus can be evaluated on this term. Zahiris also mentioned the attack of jarh and tadeel. According to them, in case of such an attack, jarh should be considered valid. Because, it is possible that the critic of narration may be aware of some qualifications regarding the narrator while the other does not have such an info. Zahiris used a wide range of terms in the evaluations of the narrators, albeit not being humiliating. It must be also noted that Zahiris do not refrain themselves from availing other the experts on jarh and tadeel science although they are entitled to perform this science themselves.

Keywords: Jarh, Tadeel, Zahiris, Isnad, Mufassir, Narrator.

Giriş

Fitne hadisesini takip eden hadis uydurma teşebbüsleri, ulemayı isnadı yaygınlaştırmaya ve râvileri tetkik etmeye sevk etmiştir. Söz konusu hâdis döneminde birçok sahâbi ve büyük tabînin hayatta olmaları güven duygularının ön planda tutulmasına bağlı olarak birçok râvinin tenkide uğramasını önlemişse de gerek bu dönemde gerek h. I. asrın sonralarına doğru râviler ile ilgili birçok cerh ve ta'dil tabiri kullanılmıştır. H. II. asra gelindiğinde ise söz konusu ifadelerin daha sık kullanıldığı görülmekle beraber cerh ve ta'dilin bir ilim olarak teşekkül etmediği söylenebilir. Cerh ve ta'dil, h. III. asırda müstakil eserlerin verilmesi ve çerçevesinin belirlenmesiyle bir ilim olarak kabul edilmiştir.¹

* Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mehmet Bilen danışmanlığında 07.04.2023 tarihinde tamamlanan "Zâhirî Mezhebinde Sünnet ve Hadis Anlayışı" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

* Dr. Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, hüsamettinkaya@artuklu.edu.tr.

** Prof. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, bilenmehmet@hotmail.com.

¹ Ahmet Yücel, *Hadis İstihlaklarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), 113,115.

Hadis ilminin temellerinin cerh ve ta'dil üzerine kurulduğu kabul edilmektedir. Bu da doğal olarak cerh ve ta'dil faaliyetinin sistemli ve birtakım ölçütlere göre yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu meydana râviler hakkında cerh ve ta'dilde bulunan kişilerin de belli kriterlere sahip olması gerektiği belirtilmiştir. Zira güvenilir olmayan bir kişinin başka kişilerin güvenilirliği konusunda değerlendirmede bulunması bir tutarsızlık olacaktır. Bundan hareketle muhaddisler, râvileri tenkit edebilecek kişilerin takva, verâ, sıdk, tecrübe, mümarese (bu ilimle ilgilenme) ve maharet sahibi olmaları gerektiğini savunmuşlardır.² Böyle bir anlayış neticesinde cerh ve ta'dil müstakil bir ihtisas sahası haline gelmiş ve bu konuda herkesin görüşlerine güvendiği imamlar yetişmiştir.³ Cerh ve ta'dil ihtisas alanında yetişen ve mevzu bahis meselede söz sahibi olan imamlar arasında Zâhirî âlimlerinin de yeri yadsınamayacak ölçüde büyüktür. Nitekim İbn Ebî Âsım (ö. 287/900), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebü'l-Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095), İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113), İbn Dihye (ö. 633/1235) ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) sıklıkla râvi değerlendirmeleri yaptıkları ve bu konuda söz sahibi oldukları bilinen bir mevzudur. Zira söz konusu şahısların eserleri ve kendileri hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde bu husus açıkça görülecektir.

Zâhirî âlimleri arasında da bir taksim yapılacak olursa şüphesiz bu konuda İbn Hazm, Humeydî ve İbnü'l-Kayserânî'nin yeri başka olacaktır. Nitekim İbn Ebî Âsım, İbn Dihye ve İbnü'l-Arabî, zikri geçen diğer âlimlere nazaran daha az râvi değerlendirmelerinde bulunmuşlardır. Hadis râvilerini değerlendirme mevzusunda "müteseddid" âlimler arasında yer alan İbn Hazm, cerhte aceleci ve sert mizaçlı, münazaralarında ise inatçı bir kişiliğe sahip olması nedeniyle birçok münekkid tarafından tenkid edilmiştir.⁴ Diğer Zâhirî âlimlere göre daha müteseddid olduğu kabul edilen İbn Hazm, cerh ta'dil konusunda en aktif âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o, cerh ve ta'dilin bir kişide birleşmesi ve cerh'in müfesser olması gibi birçok konuya değinmenin yanı sıra cerhe sebep olan hususları da ele almıştır. Ona göre, haber naklinde cerh, râvinin büyük günah işlemesi, haram olan bir eylemi bilerek irtikap etmek, naslarla sabit olan küçük günahları alenen işlemek ve rivayet ettiği şeyi hıfz edememek veya anlayamamak olmak üzere dört hususta meydana gelmektedir.⁵ İbn Hazm'ın bu konuda zikrettiği cerh sebepleri, râvinin adaleti ile ilişkilidir. Buna karşın İbn Hazm'ın zabt ile ilgili cerh sebeplerini ihmal ettiği söylenemez. Zira kesretü'l-galat, gaflet, sû-i hıfz ve telkin gibi birçok kriterden söz ettiğini görmek mümkündür.⁶

Diğer bir Zâhirî âlimi olan İbnü'l-Arabî de cerh mevzusu ile ilgili düşüncelerini dile getirmektedir. Ona göre hakkında cerh veya ta'dil hükmü bulunmayan mestûr bir râvinin rivayetlerini almak vaciptir. Şayet sıdkını zedeleyecek şekilde bir kişi tarafından cerh edilse mevzubahis râvinin rivayetleri reddedilir. Ancak o, içki içme dışında râvinin rivayetine hâlel getirmeyen vasıflardan dolayı cerh edilmelerini rivayetleri reddetmek için yeterli görmemektedir.⁷ İbnü'l-Arabî'nin zikri geçen açıklamalarında, râvinin rivayet ile ilişkili nitelikleri ve rivayetle ilişkili olmayan nitelikleri şeklindeki ayrımı da dikkat çekici olmuştur. Nitekim ona göre rivayet ile bağlantılı olmayan herhangi bir vasıf nedeniyle tenkit edilmesi söz konusu râvinin rivayetlerini reddetmeyi gerektirmemektedir. O, içki içmeyi bu vasıfların dışında tutmaktadır.⁸

1. Cerh ve Ta'dil'in Teâruzu

"Bir râvi hakkında uzlaştırılmayacak bir tarzda hem cerh hem de ta'dil'in yapılmış olması" olarak açıklanan bu teâruz durumu için⁹ es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) "Cerh ve ta'dilin çakışması, her ikisinin de doğru olma ihtimalinin olmasıdır." şeklinde bir açıklama yaptığı görülmektedir. Zira ona

² Ahmed Naim Babanzâde, *Hadis Usûlü ve İstihlaları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 363.

³ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları -Tarih-Usul- Tenkid-Yorum* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 41.

⁴ Zekeriyâ Güler, *Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 172; Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 167; Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (01 Ocak 2007), 123-148.

⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hamid (Kahire: Darü'l-Hadis, 2005), 1/155-156; Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977), 117-118; Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansımaları", *Bir Endülüs Mütefekkeri İbn-i Hazm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 58.

⁶ Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 118.

⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985), 3/246.

⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.

⁹ M. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlimi-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1977), 144.

göre her iki ihtimalin de doğruluğunun eşit olmadığı bir durumda teâruzdan söz edilemez. Nitekim böyle bir vaziyette, doğruluğu daha ağır basan cerh veya ta'dîl tercih edilir.¹⁰

Cerh ve ta'dilde meydana gelen teâruz, aynı münekkidin bir râvi hakkında verdiği iki farklı hüküm şeklinde cereyan ettiği gibi farklı münekkidlerin bir râvi hakkında verdikleri farklı hükümler arasında da vuku bulabilmektedir.¹¹ Bu teâruz çeşidi ise konumuzun aslını teşkil etmektedir. Fakat böyle bir teâruz durumunda izlenecek metot ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Muaddillerin sayısının çokluğundan hareketle ta'dîl'in tercih edilmesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi muaddil ile carih arasındaki sayı, hıfz, basiret veya ilim farkı gibi tercih niteliklerini kriter olarak benimseyenler de olmuştur. Bunlara karşın "muaddillerin sayıca çok olmasına rağmen müfesser cerh tercih edilir" görüşünü savunanlar da vardır. Bu görüşü benimseyenlerin arasında Bağdâdî,¹² İbn Âsâkîr,¹³ İbn Salah,¹⁴ Razî¹⁵ ve Amidî'nin¹⁶ de bulunduğu âlimlerin cumhuru yer almaktadır.¹⁷

Muhaddis ve fukahâyı meşgul eden cerh ve ta'dîl'in teâruzu meselesinin Zâhirîler nezdinde de bir meşguliyyete neden olması tabiidir. Nitekim erken dönem Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım, söz konusu mevzuda teorik bilgidен ziyade râvi değerlendirmelerinden hareketle bir yaklaşım sergilemektedir. Örneğin, Kesir b. Abdullah'ın zayıf sayıldığını ve babası> dedesi tarikiyle nakledilen hadislere değer verilmediğini nakletmektedir. Bununla birlikte Hazamî'nin de Said b. Museyyeb'in mürsel hadisinin, Kesir b. Abdullah> babası> dedesi tarikiyle nakledilen muttasıl rivayetten daha sevimli olduğunu söylediğini aktarmaktadır. İbn Ebî Âsım bu açıklamaların akabinde Kesir'den Yahya b. Said el-Ensârî, Hafs b. Ğıyas, Mervan b. Muaviye, Muâfi b. İmrân el-Mevsilî, Ma'n b. İsâ, Muhammed b. Fuleyh, İbn Ebî Fudeyk, Abdulaziz b. Muhammed, Halid b. Mahled, İbn Ebî'z-Zubeyr, el-Ka'nebî, Abdullah b. Nafî', İbn Ebî Uveys, Abbas b. Ebî Şeml, Abdurrahman b. Abdullah es-Sülemî gibi birçok sika kişinin nakilde bulunduğu ve bunlardan hiçbirinin de onu cerh etmediği şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.¹⁸ Dolayısıyla cerh ve ta'dîl'in teâruzu durumunda muaddillerin sayısının çokluğunu ta'dîl'in tercih edilmesinde bir kriter olarak benimsediği söylenebilir. Ayrıca cerh edilen râviyi tezkiye etmek için birçok sika tarafından kendisinden nakillerde bulunulmasını da yeterli gördüğü düşünülebilir.

İbn Hazm da cerh ve ta'dîl'in teâruzuna birçok yerde değinerek meseleyi izah etmeye çalışmaktadır. İbn Hazm, öncelikle sahabe, tâbiilerin sikaları, Şu'be, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî ve Malik başta olmak üzere kendi çağlarından başlamak üzere günümüze kadar ve kıyamete kadar bu vasıflara sahip kişiler gibi adaleti sabit olanların rivayetlerinin kabulü üzerine ittifak edildiğini söylemektedir. Aynı şekilde başta Hasan b. Umare ve Cabir el-Cu'fî gibi cerhleri sabit olanlar olmak üzere cerh edildikleri sabit olan diğer kişilerin rivayetlerinin de kabul edilmemesi yönünde ittifak olduğunu zikretmektedir. İbn Hazm, ta'dîli veya cerhi sabit olanlar hakkında benimsediği yaklaşımı ifade etmenin akabinde bazı münekkidler tarafından ta'dîl diğer bazıları tarafından ise cerh edilmiş olan kişileri ele alarak şu şekilde konuyu çözmeye çalışmaktadır: "Bizim nezdimizde ta'dîli sabit olan râvinin haberi de sahihtir. Aynı şekilde bize göre cerhi sabit olan râvinin rivayetini de reddederiz. Fakat bizler söz konusu râvi hakkında cerh veya ta'dîl edildiğine dair bilgiye sahip değilssek, o halde durumu açığa çıkana kadar tevakkuf ederiz. Bu durum bizleri bağladığı gibi başkalarını da bağlamaktadır. Zira bir konudaki doğru tercih bir taife tarafından bilinmese de başka bir taife tarafından muhakkak sabit olacaktır."¹⁹ Dolayısıyla ona göre bir râvi hakkında ileri sürülen cerh ve ta'dîlin münekkidler arasında farklılık arz etmesi mümkündür. Ayrıca o, bu cihetle râvi hakkında yapılan cerh ve ta'dîl'in subjektif olduğunu itiraf etmektedir.

¹⁰ Ebü Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Kâidetün fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Haleb: Matbaatu metbuatü'l-İslamiyye, 1980), 50; Ebü Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatü's-şafiyyeti'l-kübra*. (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 2/20.

¹¹ Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidî -Cerh ve Ta'dîl İlmi-*, 144.

¹² Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 123-124.

¹³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *Şerhi elfıyyeti'l-hadis li'l-İraki* (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/308.

¹⁴ İbn Salah, *Ulûmu'l-hadis*, 52.

¹⁵ Fahreddin Muhammed b Ömer b el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsul fi ilmi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 2/588.

¹⁶ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b Muhammed b Salim Amidi, *el-İhkam fi usuli'l-ahkâm* (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Hidiviyye, 1914), 2/317.

¹⁷ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidî -Cerh ve Ta'dîl İlmi-*, 144-146.

¹⁸ İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, 1991, 2/348.

¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/145-146.

İbn Hazm, başka bir yerde ise zikredilen bu indilikten ziyade cerh ve ta'dil konusunda daha genel geçer bir çerçeve çizmektedir. Nitekim o, bir münekkid tarafından ta'dil, diğer bir münekkid tarafından ise cerh edilen râvinin haberinin sakıt olduğunu söylemektedir. Ona göre, râviyi ta'dil eden muaddilin yanında olmayıp carih'in yanında bulunan ziyade bir bilgi mevcuttur. Bu da cerhin ta'dile tercih edilmesini gerektirmektedir. Ancak bu takdim, hiçbir surette râviyi ta'dil eden münekkidi tekzip etmemektedir. Hatta hem muaddili hem de carihî tasdik etmektedir. İbn Hazm, bu ifadelerle cumhur nezdinde muteber olan "cerh, ta'dile tercih edilir" kaidelerini benimsediğini belirtmiştir. Ayrıca o, bu konuda kendisine "belki de carihinin yanında olmadığı halde muaddilin sahip olduğu bir bilgi vardır. Neden ziyade bilgiyi carihe nispet ediyorsunuz" şeklinde farazi bir soru yönelterek meseleyi biraz daha izaha kavuşturmaya çalışmaktadır. İbn Hazm, bu soruya cevaben kendilerinin de bu tür savunuları kabul ettiklerini söylemektedir. Ancak böyle bir durumda nakledilen rivayetin sahih olduğuna hükmetmenin râvinin hem adalet hem de ma'siyet niteliklerine sahip olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini eklemektedir. Dolayısıyla bir yönüyle itaat eden, namaz kılan, oruç tutan ve zekât veren biri olma; diğer yönüyle fasık, zina eden, içki içen, büyük günah işleyen veya küçük günahları açıkça yapan kişinin vasfını barındıran bir râvî olacaktır. Bu tür vasıflara haiz olanların fasık olduğuna dair ümmet arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Fasık içinse adaletten söz edilemez. Ancak fasık değilse ve hayır işlerinde de yoksa yine de bu kişi için hiçbir surette fasık denilemez. İbn Hazm'a göre her insan kendi içinde ihsanı, iyiliği, fazileti ve hayrı barındırmaktadır. Fakat insanların adil veya fasık olmaları cihetiyle ikiye taksim edilmeleri de bir gerçektir. İnsanların bu taksimi Kur'an nassına dayanmaktadır. Ancak cerh ve ta'dilin teâruzunda cerhi sakıt edip ta'dil ile hüküm verirsek carihî tekzip etmiş olacağız ki bu da caiz değildir.²⁰ O, zikri geçen bu iki savunuya farklı yerlerde de atıfta bulunmaktadır.²¹

Cerh ve ta'dil'in teâruzu meselesine değinen Zâhirî alimlerden biri de İbn Dihye'dir. Ona göre de carihinin, muaddile gizli kalan bir duruma şahitlik etmiş olma ihtimali vardır. Bu nedenle cerh ta'dile takdim edilir.²² Diğer bir eserinde de aynı mevzuya değinen İbn Dihye, cerh edilmiş kişinin şahitliğinin yanı sıra rivayetlerinin de sakıt olduğunun icma ile sabit olduğunu söylemektedir. O, râvinin zâhirine şahit olan bir kişinin bilmemesine karşın carihinin râvi hakkında gizli ve özel durumlara dair bilgilere sahip olması hasebiyle fukahâ nezdinde cerhin ta'dile tercih edildiğini aktarmaktadır. Ona göre de cerhi tercih etmek muaddili tekzip etmemektedir. Nitekim râvinin zâhirine şahitlik eden muaddilin iddiası ne denli isabetli ise aynı zamanda gizli bir vakiya şahit olması cihetiyle carihinin de iddiası o kadar doğrudur. Bu nedenle râvinin iki vasfa sahip olmasına rağmen cerhin tercih edilmesi muaddili tekzip etmemektedir. Buna karşın cerh yerine ta'dil tercih edildiğinde ise carihî tekzip edilmektedir.²³ İbn Dihye bu yaklaşımıyla hem İbn Hazm hem de muhaddis ve fuhakânın cumhuruyla aynı görüşü paylaştığını göstermektedir.

2. Cerhin Müfesser Olması

Hadis münekkidleri tarafından yapılan cerh ve ta'dilin kabulü için bazı kriterler geliştirilmiştir. Zira yapılacak olan bu cerh ve ta'diller, doğrudan râvinin rivayet ehliyetini ve hadis ilmindeki yerini belirlemektedir. Bu cihetle önemi haiz olan bu kriterlerin aynı zamanda rical değerlendirmelerinde subjektifliği de olabildiğince azalttığı görülmektedir. Dolayısıyla birçok âlim tarafından bir râvinin rivayet ehliyetinin kusurlu olduğuna dair bir hükmün verilmesi için söz konusu cerhin gerekçelendirilmesi gerektiği savunulmuştur.²⁴

Hadis usûlü kaynakları içerisinde cerh ve ta'dilin müfesser olması konusuna değinen ilk âlimin Hatîb el-Bağdâdî olduğu söylenebilir.²⁵ O, bir kavramlaştırma yapmadan cerh ve ta'dil'in gerekçelendirmesi için "el-

²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/154; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 119; Ebü'l-Fazl Bedr İmrânî Tancî, *el-İshâm bi-beyâni menhecî İbn Hazm fi ta'lîli'l-ahbar min hilâli kitâbihi'l-İhkâm* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2003), 104; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadisî 'inde İmam İbn Hazm el-Endulisi*, 239-240; Mehmet Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet -el-İhkâm Özelinde", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (15 Aralık 2002), 125.

²¹ Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *en-Nübeż el-kafile fi usûli ahkâmî'd-Din* (Kahire: Dârü'l-kütübü'l-İmsri, 1991), 35.

²² İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisî'l-Mi'rac*, 71.

²³ Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Ali b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecebe fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*, thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1998), 52-53.

²⁴ Halil İbrahim Turhan, "Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 299.

²⁵ İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, 106-107.

ihbâru bih, keşf ve müzekkî's-sebeb" sözcüklerini kullanmıştır.²⁶ Bağdâdî, bu tabirleri sürekli aynı manada kullanmamaktadır. Bağdâdî dışında başka kaynaklarda da müfesser cerh (gerekçesi açıklanan) için başta müfesser olmak üzere mubeyyenü's-sebeb gibi ifadeler kullanılmıştır.²⁷ Dolayısıyla fukahâ ve muhaddislerin cumhuruна göre bilgin bir kişinin yaptığı ta'dil, gerekçelendirilmese de makbul iken, gerekçesi açıklanmayan cerh ise kabul edilmemiştir.²⁸

Zâhiri âlimlerinin de cumhur ile aynı görüşü paylaştıkları ve bu meyanda görüş beyan ettikleri söylenebilir. Zira İbn Hazm'ın şu ifadeleri Zâhiri mezhebi âlimlerinin anlayışını yansıttığı gibi fukahâ ve muhaddislerin cumhurunun ifadeleriyle de büyük oranda örtüşmektedir: "Gerekçelendirilmeden yapılan hiçbir cerh kabul edilmez. Cerhin kabul edilebilmesi için cerhin nedeni zikredilmelidir. Zira bir grup başka bir grubu, hükmünde ihtilafa düştükleri nebizi içtikleri için şarap içmekle cerh etmişlerdir."²⁹

İbn Hazm'ın bu sözleri gerekçelendirmesi yapılmayan cerhin makbul olmadığı konusunda cumhurla aynı fikri paylaştığının göstergesidir. Aynı zamanda fık ve kizb gibi te'vile ve çok anlamlılığa hamledilebilen ifadelerin de açıklaması yapılmadan cerh sebebi sayılmasının doğru olmadığını göstermektedir. Diğer bir Zâhiri âlimi olan İbn Dihye de gerekçelendirilmeyen bir cerhin doğru olmadığını ifade etmektedir.³⁰ Zâhiri âlimleri teorik olarak böyle bir görüş benimsediklerini ifade etmelerine karşın râvi değerlendirmelerinde müfesser cerhi kullandıkları gibi birçok kişiyi de gerekçesi zikredilmeksizin cerh ettikleri görülmektedir.

Zâhiri âlimlerinin müfesser ve müfesser olmayan cerhlerle istişhad etmelerini şu örnekler üzerinde görmek mümkündür.

Müfesser Cerh Örnekleri	
1.	Bu, kimden naklettiği bilinmeyen meçhul bir kişiden nakletmiştir. Buna rağmen birçok faziletli imamlardan nakillerde bulunmaktadır. Bu nedenle "leyse bi şey'in"dir." ³¹
2.	Ahmed b. Muhammed b. Fazl kezzâb'tır. Zira hadis uydurur, kalb eder ve hadis hırsızlığı yapar. ³²

Müfesser Olmayan Cerh Örnekleri	
1.	Yahya b. Kesir zayıftır. ³³
2.	Künyesi Ebu Bekr olan Nadr b. Abdurrahman Hazzaz el-Basrî, münkerü'l-hadistir. ³⁴
3.	Şemr, münkerü'l-hadistir. ³⁵
4.	Muhammed b. Sabit el-Bûnanî hadiste "leyse bi şey'indir". ³⁶
5.	Muhammed b. Saib, kezzâb ve vedda'dır(uydurmacıdır). ³⁷

3. Şartlı Cerh ve Ta'dil

Râvi değerlendirmelerinde önemli bir yere sahip olan diğer bir konu ise "bir râviyi başka râvilerle mukayese etmek veya râvinin cerh ya da ta'dilini belli şartlara bağlamak"³⁸ anlamına gelen şartlı (nisbî) cerh ve ta'dildir. Rical âlimlerinin erken dönemlerden itibaren bu tarz bir değerlendirmeye çokça başvurduklarına

²⁶ Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 115, 125-127; Turhan, "Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", 301.

²⁷ Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 125; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-hadis*, 106.

²⁸ Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istihlaları*, 365.

²⁹ İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 1/154; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 120; İsmail Rif'at Fevzi, *Menhecü İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne* (Mısır: Mansure: Darü'l-Vefa, 2009), 1/ 1-2/415; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadîsi 'inde İmam İbn Hazm el-Endulisî* (Beyrut: Dar İbn Hazm, 2001), 237-238.

³⁰ Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddin Ömer b. el-Hasen b. Ali b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *Âlâmü'n-nesrî'l-mubîn fi'l-mufadeleti beyne ehli's-siffîn* (Beyrut: Darü'l-garbi'l-İslamiyye, 1998), 77-78.

³¹ Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b Saïd ez-Zahiri İbn Hazm, *Haccetü'l-vedâ* (Riyad: Beytü'l-efkarü'd-devliyye, 1998), 480.

³² Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevoza*, thk. İmadeddin Ahmed Hayder (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1985), 146.

³³ Ebu Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebi Âsım, *el-Ahâd ve'l-Mesanî* (Riyad: Darü'r-Râye, 1991), 2/151.

³⁴ Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd Zahiri İbn Hazm thk. Ahmed Muhammed Şakir, *el-Muhallâ* (Kahire: Dârü't-türas, 2005), 7/624.

³⁵ Ebü Abdullah Muhammed b. Fütuh b. Abdullah Mayurki Ezdi Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai'l-Endelisî* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989), 1/85.

³⁶ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevoza*, 160.

³⁷ Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddin Ömer b. el-Hasen b. Ali b. Muhammed b. Ferh İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehâdisi'l-mi'rac*, thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş (Kahire: Mektebetü'l-hancı, ts.), 60.

³⁸ Fikret Özçelik, *Rivayet Bağlamında Ravî Tenkidi (Şartlı Cerh ve Ta'dil)* (İstanbul: Nida yayınevi, 2021), 25.

dair gerek rical gerek rivayet kaynaklarında örnekler mevcut olmasına rağmen söz konusu meseleye dair bir tanımlamanın yapıldığını söylememiz mümkün değildir.³⁹ H. V. asırda Ebu'l-Velid el-Bacî⁴⁰ ve h. X. asırda Sehâvî⁴¹ tarafından “râviler arasında mukayese” şeklinde şartlı cerh ve ta'dil izah edilmeye çalışılmışsa da bu yaklaşımın bir homojenlik barındırdığı söylenemez. Bu nedenle belki de bir bütünlük içerisinde şartlı cerh ve ta'dil'i açıklamaya çalışan İbn Receb el-Hanbelî olmuştur.⁴² Aynı şekilde yakın dönemde özellikle Türkiye'de yapılan akademik çalışmaların içerisinde de bu konunun ihmal edildiğini söylemek mümkündür. Zira Türkiye'de 2001 yılında M. Emin Aşıkutlu'ya ait bir makale⁴³ ve 2021 yılında Fikret Özçelik'e ait bir eser⁴⁴ dışında herhangi bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Bu konuya dair yapılan çalışmaların ilki olması hasebiyle Aşıkutlu'nun şartlı cerh ve ta'dil için yaptığı tanım zikredilmeye değerdir. Nitekim o, şartlı cerh ve ta'dil'i “bir râvi hakkındaki cerh-ta'dilin zaman, mekân, hoca-talebe, rivayet lafızları, rivayet konusu, kaynağı gibi bir takım unsurlarla şartlı/nisbî hale getirilerek sınırlandırılması” olarak tanımlamaya çalışmaktadır.⁴⁵

Yapılan tanımlarda da ifade edildiği gibi şartlı cerh ve ta'dil, râvi hakkında verilen cerh veya ta'dil hükmünü belli bir zaman, mekân, hoca, talebe, eda ve tahammül sigası gibi unsurlara bağlamayı veya bir râviyi başka râvilerle mukayese ederek hakkında bir hüküm inşa etmeyi ifade etmektedir. Râviler arası mukayesede “أنتن، أضبطر، أحفظر، أصدق، أحب، أوثق، أثبت” gibi ism-i tafdil/ef'alü't-tafdil için kullanılan kipler tercih edilmiştir. Bu kipler, “iki farklı şeyin asli hükümlerde bir olmasına karşın, birinin diğerinden daha üstün olduğunu” ifade etmede kullanılmaktadır.⁴⁶

Muhaddisler gibi Zâhirî âlimlerinin de bu denli öneme sahip bir konuya değinmedikleri söylenemez. Tespit edebildiğimiz kadarki erken dönem Zâhirî âlimlerinden İbn Ebî Âsım'dan başlayarak h. VII. asırda İbn Dihye'ye kadarki süreçte yaşayan âlimlerin, eserlerinde şartlı cerh ve ta'dili uyguladıklarına dair birçok örnek görmek mümkündür. Zâhirî âlimlerinin şartlı cerh ve ta'dile dair râviler hakkında yaptıkları değerlendirmelerden örnekleri tablo halinde şu şekilde vermek mümkündür.

İbn Ebî Âsım'a Ait Şartlı Cerh ve Ta'dil Örnekleri	
Hoca -Talebe Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta'dil	1. Sadeka, İbn Cabir'den nakilde bulunanlar arasında en sebt olanıdır. ⁴⁷
	2. İbn Fudeyl, Muakkil b. Yesar'ın rivayetlerinde daha sebtir. ⁴⁸
Mekân bağlamında Şartlı Cerh ve Ta'dil	1. Ahmed b. Hanbel ve el-Hulvanî ondan hadis yazmıştır. Ondaki hadis alan herkesin, onu tazim ettiklerini gördüm. Ayrıca Şam bölgesinde ondan daha sebt olanı görmedim. ⁴⁹

Ebü'l-Fütüh el-Humeydî'ye Ait Şartlı Cerh ve Ta'dil Örnekleri

³⁹ M. Emin Aşıkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 50-51.

⁴⁰ Ebu'l-Velid Süleymân b. Halef Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh li-men harrace lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ebû Lubâbe Hüseyin (Riyad: Dârü'l-livâ, 1986), 283-284.

⁴¹ Sehâvî, *Fethü'l-Muğis*, 1/374-375.

⁴² Zeyneddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-tirmizî* (Kahire: Darü's-salam, 2016), 2/552-707.

⁴³ Aşıkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları”.

⁴⁴ Özçelik, *Rivayet Bağlamında Ravî Tenkid(Şartlı Cerh ve Ta'dil)*.

⁴⁵ Aşıkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları”, 50.

⁴⁶ Abdullah Cemâlüddin İbn Hişam, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sedâ* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994), 306; Özçelik, *Rivayet Bağlamında Ravî Tenkid(Şartlı Cerh ve Ta'dil)*, 31.

⁴⁷ İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, 1991, 1/243.

⁴⁸ İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, 1991, 3/9.

⁴⁹ İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, 1991, 3/32.

Hoca -Talebe Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	Malik b. Enes'in rivayetlerinde en sebt olan talebesi Abdullah b. Nafi'dir. Zira Abdullah, kırk yıl boyunca Malik'in hadis meclislerinde bulunmuştur. ⁵⁰
	2.	Bana göre Malik'te en sebt olan talebesi kimdir? diye sorulursa bunun İbn Vehb olduğu söylerim. ⁵¹

İbn Hazm'a ait Şartlı Cerh ve Ta' dîl Örnekleri		
Mekân Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	İsmail b. Ayyaş, özellikle Hicazlılardan yaptığı nakillerde zayıftır. Bu nedenle hüccet olmadığına dair ittifak vardır. ⁵²
	2.	İsmail b. Ayyaş, özellikle Hicazlılardan yaptığı rivayetlerde çok zayıftır. ⁵³
Râviler Arası Mukayese Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	Ebû Bîşr Cafer b. Ebî Vahşiyye, Said b. Cubeyr'den nakilde bulunanların en sebt olanıdır. ⁵⁴
	2.	Malik > Said b. Museyyeb'in tariki, es-Sevri > İbrahim tarikinden daha sevimlidir. ⁵⁵
	3.	Şu'be, Süfyân ve Zekeriyya b. Ebi Zaide, bunların hepsi Ali b. Salih'ten daha sika ve hıfz sahibidirler. ⁵⁶
Hoca- Talebe Bağlamında Şartlı Cerh ve Tadil	1.	Esed b. Musa, Nesr b. Tureyf'in rivayetlerinde münkerü'l-hadistir. ⁵⁷
	2.	Muhammed b. Süleyman b. Mesmul, Amr b. Temim'in rivayetlerinde münkerü'l-hadistir. ⁵⁸
Zaman Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	Yahya b. Said el-Kattân'ın: "Onunla karşılaştığımda hafızası bozulmuştu" sözü dışında Hilal b. Habbab'ı tenkit eden kimseyi bilmiyorum. Yahya'nın bu tenkiti de cerh değildir. Zira Hilal'den nakilde bulunan Huşeym, Yahya'dan yaklaşık yirmi yıl daha büyüktür. Bu nedenle Huşeym'in Hilal ile karşılaşması hafızasının bozulmasından öncedir. ⁵⁹
	2.	Ebî Şevarib'in azatlı kölesi olan ve Ebü'l-Husayn künyesi ile bilinen Abdulkakî b. Kâni', h. 351 yılında vefat etmiştir. Vefatından yaklaşık bir sene önce ihtilât etmiştir. ⁶⁰
	3.	Süfyân, Şu'be ve Hammad b. Zeyd, Âta b. es-Saib'ten ihtilâttan önce kendisinden rivayetlerde bulunmuşlardır. ⁶¹

İbnü'l-Kayseranî'ye Ait Şartlı Cerh ve Ta' dîl Örnekleri
--

⁵⁰ Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/31.

⁵¹ Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 1/44.

⁵² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/153.

⁵³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/594.

⁵⁴ İbn Hazm, *Haccetü'l-Vedâ*, 175.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, 2005, 2/165.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/147.

⁵⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/247.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/617.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/309.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/196.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/560.

Mekân Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	İsmail b. Ayyaş, Şamlılardan nakilde bulunduğunda övülmekte fakat Iraklılardan veya Şam dışındakilerinden nakillerde bulunduğunda rivayetlerinde sıkıntı vardır (في روايته شيء). ⁶²
	2.	İsmail b. Ayyaş, Şamlılardan nakilde bulunduğunda rivayetleri kabul edilirken, Şamlıların dışındaki kişilerden nakilde bulunduğu rivayetlerde tenkit edilmiştir. ⁶³
	3.	Şam ehlinin Züheyr'den aldıkları hadislerde hata (خلل) vardır. Bu durum ya Şam ehlinin ya da kendisinden kaynaklanmaktadır. ⁶⁴
	4.	Süleyman b. Beşar, Şam ve Mısır'da hadis uydurmaktadır. ⁶⁵
	5.	Muhammed b. İbrahim eş-Şamî, Şamlı sikalar adına hadis uydurmaktadır. ⁶⁶
	6.	Ahmed b. Hasen b. Kasım el-Kufî, Mısır'da hadis uydurmaktadır. ⁶⁷
Hoca - Talebe Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl ⁶⁸	1.	Ali b. Kuteybe er-Refaî, Malikten batıl (البواطل) şeyler nakleder. ⁶⁹
	2.	Şerik'ten Müslim b. Halid dışında kim nakilde bulunursa o zayıftır. ⁷⁰
	3.	Nezzar, İkrime'den menakir hadisler nakleder. Onunla ihticac edilmez. ⁷¹
	4.	Ebu'l-Eşres el-Kufî, Şerik'ten mevzu hadisler nakleder. ⁷²
	5.	Âla b. Amr, Ebi İshak'tan acaib şeyler nakleder. ⁷³
	6.	Abdullah b. Abdurrahman, es-Sevrî'den evabidler (الأوابد) nakleder. ⁷⁴
	7.	Umeyr b. Suveyd, Enes'ten ona ait olmayan nakillerde bulunur. ⁷⁵
Teferrüd Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	el-Buhterî b. Abduttaî, teferrüd ettiği zaman onunla ihticac edilmez. ⁷⁶
	2.	Münzir b. Ziyad, teferrüd ettiğinde onunla ihticac olunmaz. ⁷⁷
	3.	Kesir b. Humeyr, teferrüd ettiğinde onunla ihticac edilmez. ⁷⁸
	4.	Ali b. Süleyman el-Ezdi, teferrüd ettiğinde onunla ihticac edilmez. ⁷⁹
	5.	Şiraz kadısı Yahya b. Siad, teferrüd ettiğinde onunla ihticac edilmez. ⁸⁰
	6.	Yezid b. Süfyân, teferrüd ettiğinde onunla ihticac edilmez. ⁸¹
	7.	Yunus b. Âta, teferrüd ettiğinde onunla ihticac edilmez. ⁸²

⁶² Muhammed b. Tahir Makdisî, *Zehiretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz* (Riyad: Dârü's-Selef, 1996), 1/541.

⁶³ Makdisî, *Zehiretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz*, 3/292.

⁶⁴ Makdisî, *Zehiretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz*, 1996, 3/407.

⁶⁵ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 125.

⁶⁶ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 250.

⁶⁷ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 260.

⁶⁸ Verilecek örnekler dışında bkz. İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 220, 231, 235, 237, 246, 262, 266, 267.

⁶⁹ Makdisî, *Zehiretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz*, 1996, 3/352.

⁷⁰ Makdisî, *Zehiretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz*, 4/204.

⁷¹ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 85.

⁷² İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 86.

⁷³ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 136.

⁷⁴ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 150.

⁷⁵ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 177.

⁷⁶ İbnü'l-kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 90, 110.

⁷⁷ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 180.

⁷⁸ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 225.

⁷⁹ İbnü'l-kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 227.

⁸⁰ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 247.

⁸¹ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 250.

⁸² İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevezua*, 255.

Râviler Arasında Mukayese Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	İbrahim b. Sa'd, Velid b. Kesir ve İshak'tan daha sebt'tir. ⁸³
Zaman Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	Hilal b. Habab Ebû Âla, ömrünün sonlarına doğru ihtilat etmiştir. Bu nedenle onunla ihticac edilmez. ⁸⁴
	2.	Ümmü Musa'nın mevlası Necih es-Sindî, ihtilat etmiştir. Ne rivayet ettiğini bilmiyor. ⁸⁵

İbn Dihye'ye Ait Şartlı Cerh ve Ta' dîl Örnekleri		
Hoca- Talebe Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	Musa et-Tavil, Enes b. Malik kanalıyla mevzu hadis uydurmaktadır ⁸⁶
	2.	Velid b. Muhammed el-Mukirî, ez-Zührî adına mevzu hadisler nakleder. ⁸⁷
	3.	Abdullah b. Ömer el-Horasanî, Leys'ten münker hadisler nakleder. ⁸⁸
Rivayet Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	Şehr b. Huşeb, sikalardan mu'del rivayetlerde bulunmaktadır. Buna karşın Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main, Receb ayı ile ilgili hadisleri dışında ondan rivayetlerde bulunmuştur. ⁸⁹
Râviler Arasında Mukayese Bağlamında Şartlı Cerh ve Ta' dîl	1.	Mis'ar b. Kidam b. Hilal b. Âmir b. Sa'sa'a, Süfyân es-Sevrî'den hıfz ve itkan cihetiyle daha iyidir. ⁹⁰

⁸³ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserani thk. Ebü'l-Vefa el-Merağî, *Kitâbü's-sema* (Kahire: Vezaretü'l-evkaf, 1994), 64.

⁸⁴ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-me'vua*, 174.

⁸⁵ İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-me'vua*, 249.

⁸⁶ İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecebe fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*, 49.

⁸⁷ İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecebe fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*, 155.

⁸⁸ İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecebe fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*, 156.

⁸⁹ İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecebe fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*, 52.

⁹⁰ İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecebe fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*, 57.

4. Cerh ve Ta'dil Lafızları

Muhaddisler, hadislerin sıhhatini tespit etmede râvilerin adalet ve zabt sahibi olmaları gerektiğini önemli bir unsur olarak kabul etmişlerdir. Zira bir nakilde bulunan râvilerden biri veya birkaçının hadis rivayetinde ehil olmadığı tespit edildiğinde diğer kriterlere bakılmaksızın hadisin sahih olmadığına hükmedilmiştir. Dolayısıyla râvilerin hadis rivayetinde ehil olup olmamaları cihetiyle araştırmaya tabi tutulmaları pek tabiidir.⁹¹ Râvi hakkında yapılan bu tür araştırmalar, hadis münekkidlerini râviler hakkında farklı ifadelerle değerlendirme yapmaya sevk etmiştir.⁹²

Râvi durumlarının araştırılmaları ve tenkit edilmeleri sahabe dönemine kadar geri gitmektedir. Sahabe döneminde yapılan hataları ifade etmek gayesiyle farklı lafızların kullanımının mevcut olmasına karşın râvinin adaleti veya zabtı ile ilgili üzerine ittifak edilen ıstıhlardan söz edilemez. H. I. asrın son çeyreğinden h. III. asrın başlarına kadarki süreçte râvinin durumunu ifade etmede kullanılan "sika, sadûk, deccâl ve kezzâb" gibi tabirlerle râvinin zabtından ziyade, adaletiyle ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ancak bu durum, zikri geçen süre zarfında zabt ile ilgili kriterlerin konulmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim henüz h. II. asırda râvinin zabtı ile ilgili kriterler belirlenmiş ve bunlar h. III. asır ve sonrasında da hadis münekkidleri tarafından kabul edilmiştir.⁹³

Hadislerin sıhhatinin tespitinde râvilerle ilgili yapılan cerh ve ta'dil değerlendirmelerinde hadis münekkitleri arasında büyük oranda benzerlik olmasına karşın daha önce de belirtildiği gibi değerlendirmeler subjektiflikten de beri olmamıştır. Ayrıca yapılan cerh ve ta'dil değerlendirmelerinde aynı lafızlar farklı anlamlarda kullanıldığı gibi farklı lafızların aynı durumları ifade etmek için kullanıldığı da görülmektedir. Bu da söz konusu meselede bir homojenlikten söz etmemizi imkânsız kılmaktadır. Bu durum muhaddislerde olduğu gibi Zâhirî âlimleri için de geçerli olmuştur. Zâhirî âlimleri arasında rical ilminde söz sahibi olanların sayısı bir hayli fazladır. Örneğin, erken dönem Zâhirîlerden İbn Ebî Âsım'ın eserlerinde, râvi değerlendirmelerine râvilerin cerh'ine veya ta'diline ilişkin kullandığı lafızları ayrıntılı bir şekilde görmek mümkündür. İbn Ebî Âsım, kullandığı ifadeleri hangi manada sarf ettiğine dair açıklamalarda bulunmamasına rağmen ifadelerin kullanımına göre cerh ve ta'dilin alt ve üst mertebeleri şeklinde bir taksim yapma imkânı vermektedir. Onun bu anlamda kullandığı lafızlar hem kip hem de mana bakımından birbirinden farklı olmuştur. O, râvi değerlendirmelerinde bizzat kendisinin verdiği hükümlerin yanı sıra başka münekkitlerin râvi hakkındaki görüşlerine de itimat etmiş ve ictibasta bulunmuştur. Onun söz konusu kullanımlarının dağılımını şu şekilde yapmak mümkündür:

İbn Ebi Âsım'ın Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları		
Ta'dil'in Üst Mertebesi	Ta'dil'in Alt Mertebesi	Cerhin Alt Mertebesi
- ثقة - كان من الثقات - من أثبت أهل الكوفة - ما رأيت احدا بالشام أثبت منه - ما رأيت الناس مجمعون رضوا - بأحد الاب - رجل من أهل الحديث ثقة ⁹⁴	- شيخ صدوق - صالح - قوي - من خيار الناس - رجل جليل - جليل حدث عنه الثقات - رجل صالح - كان ثقة من الصالحين انشاء الله - لا بأس به - كان خيارا - شيخ مسن	- ليس بشيء - لا يعجزون بحديثه - ضعيف - ممن يغلو في القدر - منكر الحديث - وهم ⁹⁶

⁹¹ Qoşqar Selimli, "İslamın İlk Dövrlerinde Cerh ve Tadil İstihlalarının Meydana Çıkması", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 16 (2010), 27.

⁹² Fikret Özçelik, "Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebi Hâtim Örneği", *Arıklı Akademi* 4/2 (2017), 52.

⁹³ Yücel, *Hadis İstihlalarının Doğuşu Ve Gelişimi*, 111-116.

⁹⁴ İbn Ebi Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesani*, 1/91, 94, 369; 3/32; 5/72.

⁹⁶ İbn Ebi Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesani*, 2/151, 344, 348,428; 6/175.

	مع قلة حديثه يكثر من حدث عنه من الثقات ⁹⁵ -	
--	--	--

Tabloda da görüldüğü gibi İbn Ebî Âsım, hadislerin sıhhatini tespit etmede öncelikli olarak râvileri cerh ve ta'dil süzgecinden geçirmiş ve bu meyanda belirli ifadeler kullanmıştır. Ancak tabloda da anlaşılacağı gibi ta'dil'in üst derecesi ve alt derecesine işaret eden ifadeler tercih edilmesine karşın cerh için sadece alt derecesini kapsayan ifadeler zikredilmiştir. Diğer bir ifadeyle İbn Ebî Âsım, râviler hakkında yaptığı değerlendirmelerde "kizb, vad' ve deccâl" gibi cerh'in üst mertebelerini ifade eden lafızlar kullanmamıştır. İbn Ebî Âsım'ın bu davranışı, metod anlayışından kaynaklanabileceği gibi eserlerinde zikrettiği hadis râvilerinin kizb, vad' veya deccâl gibi vasıflardan beri olmalarından da kaynaklandığı söylenebilir. İbn Ebî Âsım, yukarıda da belirtildiği gibi râvi değerlendirmelerinde başka münekkidler görüşlerine ehemmiyet vermesine karşın yeri geldiğinde onların cerh ettiği râvileri tezkiye ettiği de görülmektedir. Örneğin, Kesir b. Abdullah'ın münekkidlerce zayıf kabul edildiğini ve onun rivayet ettiği hadislerle değer verilmediğini söylemesine karşın ondan rivayet eden birçok sika ismi zikrederek onu tezkiye etmeye çalışmaktadır.⁹⁷

Diğer bir Zahirî âlimi olan İbn Hazm da cerh ve ta'dil lafızlarını kullanmada cömert davranan münekkidlerden bir tanesidir. İbn Hazm, eserlerinde râvi değerlendirmelerinde başka münekkidler fikrine değer vermekle beraber İbn Ebî Âsım'a oranla daha çok kendi değerlendirmelerine öncelik vermektedir. Ayrıca diğer münekkidlerden ıktibas ettiği değerlendirmelerde ayrı düştükleri konularda onları eleştirmekten de geri durmamaktadır. İbn Hazm'ın kullandığı cerh ve ta'dil lafızlarını şu şekilde zikretmek mümkündür:

İbn Hazm'ın Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları	
Üst Ta'dil'in Mertebeşi	- ثقة امام بدر - ثقة الثقات - ثقة حافظ - ثقة في دينه وعلمه - امام ثقة مشهور - ثقة معروف - ثقة - احد ثقة ثبت - ثقة ابن ثقة - ثقة مشهور - احد الأئمة - ثقة مأمون - ثقة وثقه احمد بن حنبل - متفق علي ثقته هذا الا ثقة امام - لا يسأل عنه - من الجلالة والثقة بحيث لا يغمره بمثل - الأئمة من نظراء احمد بن حنبل اوثق الناس في الليث - احد الأئمة وثقه الزهري - ثقة ثقة ثقة - ما نعلم أحدا عابه - من اوثق التابعين - جاهل ثقة روى عنه عبدالرحمان بن مهدي وغيره ⁹⁸
Alt Ta'dil'in Mertebeşi	مشهور - لا بأس به ⁹⁹
Alt Cerh'in Mertebeşi	ضعيف - ضعيف كثير الغلط - سيء الحفظ - اختلط بأخوه - كثير التصحيف والغلط ليس بحجة - ضعيف يقبل التلقين - يدخل في روايتهم ما ليس منها - لين الحديث - منكر الحديث - مدلس - ضعيف ضعفه البخاري وغيره - ضعيف جدا - ناهك به ضعفا - ليس بشيء - ساقط - هالك - مطروح - هالك ساقط - هالك مطروح - متروك - ساقط متروك - هالك متروك - مطروح متروك - مجهول - لا يدري من هو - غير معروف - لا أعرفه - غير مشهور الحال - غير مشهور العدالة - غير معروف بالثقة - منكر الحديث مجهول - مجهول ومدلس - متكلم فيه - لا خير فيه
Üst Cerh'in Mertebeşi	مذكور بالكذب - مغمور بالكذب - مشهور برواية الكذب - كذاب - مشهور بالكذب الفاضح - مذكور بوضع الحديث - كذاب مشهور بوضع الحديث ¹⁰⁰

Tabloda da görüldüğü gibi İbn Hazm, ta'dil lafızları arasında pek fark koymazken nadir de olsa farklı sigaları kullandığı tespit edilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi ona göre ta'dil'in alt veya üst mertebesi yoktur. Fakat kendisinin teoride öne sürdüğü bu kritere ne denli bağlı kaldığı da tartışma konusu olmuştur.

⁹⁵ İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, 1/271, 360, 389; 2/151, 428; 3/204; 4/ 121; 5/406; 6/175.

⁹⁷ İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, 2/348.

⁹⁸ Tabloda yer alan cerh ve ta'dil ifadelerinin geçtiği yerler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/79; 4/54, 55; 8/536, 656; 9/574.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/79.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/121; 6/82; 7/17, 555; 8/354; 9/500; 10/ 333, 392; 11/98.

İbn Hazm, cerh ve ta'dilde zayıf râvilerin durumlarının kuvvet bulması konusunda pek müspet bir yaklaşım içerisinde olmamasına rağmen genellikle zabta dair lafızları ve râvinin kezzâb veya vaddâ' olması gibi vasıflardan beri olmasını farklı bir kategoride değerlendirmiştir. Ayrıca İbn Hazm'ın râvi değerlendirmelerinde aceleci davranmakla beraber cerh ettiği râviler için aşağılayıcı ifadeler de kullanmadığı söylenebilir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla kullandığı en ağır ifade kezzâb ve veddâ' ifadeleridir. Ancak hakkında en ufak bir bilgiye sahip olmadığı râvileri ve bazı sahabileri de mechûl olarak vasıflandırması tenkide maruz kalmasına sebebiyet vermiştir.¹⁰¹

Zâhirî âlimler arasında sıklıkla rical değerlendirmelerinde bulunanlar İbn Hazm ile birlikte İbnü'l-Kayserânî olmuştur. Rical ilminde söz sahibi olan bu Zâhirî âlimlerinden çokça iktibaslarla da bulunulmuştur. Ancak İbnü'l-Kayserânî'yi İbn Hazm'dan ayıran nokta İbnü'l-Kayserânî'nin cerh ve ta'dil için farklı mertebelerden söz etmesi olmuştur. İbnü'l-Kayserânî, özellikle râvilerin zabtı ile ilgili kusurlardan mütevellit cerh ederken daha ılımlı ifadeler kullanmasına karşın adalete dair kusurlar için daha sert lafızları kullanmayı tercih etmiştir. İbnü'l-Kayserânî'nin bu metodunda cumhurdan muhalif hareket ettiği de söylenemez. Onun söz konusu lafızları, kullandığı alanların dağılımını şu şekilde görmek mümkündür.

İbnü'l-Kayserânî'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dil İfadeleri			
Ta'dil Lafızları	Zayıf Râvi Lafızları	Metruk Râvi Lafızları	Yalancı Râvi Lafızları
ثقة - صدوق ، مستقيم الحديث - لا بأس به	ضعيف - ضعيف الحديث - ضعيف النظر - ضعيف جدا - أجمعوا علي ضعفه - كان يقلب - يقلب الأخبار - يقلب الأحاديث - يروي المقلوبات - قلب اسناده - ركيه - لا يكتب حديثه الا علي السبيل الاعتبار - كان شيخا مغفلا - يرفع الموقوف و يوصل - يروي ما لا يتابع عليه - يروي المعضلات - يأتي بالمعضلات - غير ثقة - ليس بثقة ¹⁰²	متروك - متروك الحديث - ترك حديثه - ليس بشيء - لا شيء - لا يحتج به - لا يجوز الاحتجاج به - لا يحتج بحال - ليس بحجة - لا تقوم بهم حجة - ليس بالمعتمدين - لا تحل الرواية عنه - يستحق الترك - اجمعوا علي تركه - يسرق - يروي المقلوبات والأوابد يأتي عن آبائه بالعجائب - يروي المناكر - يروي العجائب - يأتي بالأوابد - يروي ما لا أصل له - لا شيء في الحديث	- يضع المعضلات - دجال - كذاب - كذاب يعرف به - دجال كذاب - دجال يضع الحديث - يرميه بالكذب - يضع - يضع الحديث - يوصف بوضع الحديث - كان يعتاد ان يضع الحديث - كان يضع صراحا - يروي الموضوعات - يروي الموضوعات عن الثقات - يروي عن الثقات ما ليس من حديثهم - يروي عن الثقات ما لا يقولون

İbnü'l-Kayserânî'nin, râvi değerlendirmelerinde bulunduğu eserlerinin mevzuata dair olmaları, ta'dile nazaran daha çok cerhe yer vermesine ve sıklıkla cerh lafızlarını kullanmasına neden olmuştur. Onun, metruk ve hadis uyduran râviler için sarf ettiği lafızları birbirinden keskin çizgilerle ayırmak da zordur. Özellikle mürekkep olarak kullandığı ifadelerde bu durum daha da zorlaşmaktadır. O, cerh lafızlarını kullanmada bir standarda göre hareket etmemiştir. Örneğin, bazen münkerü'l-hadis lafzını zayıf için bazen de metrûk veya hadis uyduran râvi için kullanmaktadır.

Cerh ve ta'dil konusunda söz sahibi olan diğer bir Zâhirî âlimi ve aynı zamanda İbn Hazm'ın öğrencisi Ebü'l-Fütûh el-Humeydî ve onlardan sonra gelen İbn Dihye de eserlerinde râvi değerlendirmelerinde bulunmuşlardır. Onların bu değerlendirmelerde kullandığı lafızları şu şekilde zikretmek mümkündür:

Ebü'l-Fütûh el-Humeydî'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dil Lafızları	
Ta'dil Lafızları	Cerh Lafızları

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/144; Taha b. Ali Busüreyh, *el-Menhecü'l-hadisî 'inde İmam İbn Hazm el-Endulisi*, 284.

¹⁰² İbnü'l-Kayserani, *Ma'rifetü'l-tezkira fi'l-hâdisi'l-nevzu*, 81, 148, 161, 195, 230, 248; el-Makdisi, *Etrafü'l-garab ve'l-efrad*, 1998, 1/57; 5/35.

- منكر الحديث – رجل مجهول لا يعرف- وهم – شك ¹⁰⁴	عالما ثبتا- ثقة- عدل – رجل صالحا ثقة ضابطا – ثقة جليل – ثقة مأمون – رجلا صالحا ¹⁰³
--	--

İbn Dihye'nin Kullandığı Cerh ve Ta'dîl Lafızları	
Ta'dîl Lafızları	Cerh Lafızları
- ثقة – حافظ ثقة – المصحف – ثقة أمام ¹⁰⁵	- كان من القصاص – سرق- ركب – لا يحتج به – لا يحتج بحديثه – لا يختلف أهل العلم بالحديث في ضعفه – غير ثقة – تكلم فيه – مجهول لا يعرف – كذاب – مجهول – يكذب – منكر – لا يعرفه احد من خلق الله – متروك- يضع الحديث علي الثقات- يأتي بالموضوعات عن الثقات- لا يحل ذكره الا بالقدح فيه- غير مأمون- لم أعتد به- كذاب متروك- متروك الحديث- يحدث عن الثقات بالأبطل- يروي الموضوعات عن الثقات- احاديثه منكرات لا يتابعه عليه احد – ليس بشيء- رجل سوء- ما زلنا نعرفه بالكذب – من يسأل عنه –وضع- وهم – ليس بقوي- 106

Genel olarak verilen tablolar göz önüne alındığında Zâhirî âlimlerinin başvurduğu lafızlar arasında cerh ifadelerinin ta'dîle oranla çok daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum özellikle İbnü'l-Kayseranî ve İbn Dihye'de belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Bilhassa mevzuat ve zayıf hadisleri toplayan eserler telif eden kişilerin söz konusu eserlerindeki râvi değerlendirmelerinin de cerh ağırlıklı olmasının tabii bir durum olduğu kanaatindeyiz.

5. Cerh ve Ta'dîlde Zâhirî Âlimlerinin Kaynakları

Cerh ve ta'dîl ilminde belli bir otoriteye sahip olan Zâhirî âlimleri, kendilerinden önce veya bizzat kendi dönemlerinde rical bilgisine sahip başka kişilerin bir râvi hakkındaki tenkitlerine de ehemmiyet vermişlerdir. Onlar bu konuda râvilerin lehinde veya aleyhinde farklı münekkidlerden nakillerde bulunarak onların görüşlerini benimsediklerini ifade etmekten çekinmemişlerdir. Fakat râvi değerlendirmelerinde başka münekkidler fikirlerine tam bir teslimiyet göstermedikleri de söylenebilir. Nitekim onlar, râvi hakkındaki görüşlerini zikrettikten sonra kendi iddialarını meşrulaştırmak için kendileriyle aynı fikirde olan başka münekkidler sözlerine de başvurmuşlardır. Râvi hakkındaki kanaatleri başka münekkidler değerlendirmeleri ile çakıştığında ise Zâhirî âlimler kendi kanaatlerini temellendirmeye, karşı tarafın görüşünü ise geçersiz kılmaya çabalamışlardır. Râvi hakkında herhangi bir fikre sahip olmadıkları durumlarda ise sadece diğer münekkidler râvi ile ilgili değerlendirmelerini zikretmektedirler. Bu meyanda Zâhirî âlimlerinin cerh ve ta'dîlde görüşlerine önem verdikleri ve kendilerinden iktibasta buldukları hadis münekkidlerini şu şekilde zikretmek mümkündür:

Cerh ve Ta'dîl Konusunda Zâhirî Âlimlerine Kaynaklık Eden Hadis Münekkidler

¹⁰³ Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülati (fi tarihi ulemai)'l-Endelüs*, 30, 32, 36, 59.

¹⁰⁴ Humeydi, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/219; 4/91.

¹⁰⁵ İbn Dihye'nin cerh ve ta'dîlde kullandığı tabirler için bkz. İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecceb fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*, 57, 58; İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-Mi'rac*, 80.

¹⁰⁶ İbn Dihye, *Edâ'ü mâ vecceb fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 49, 50; İbn Dihye, *el-İbtihâc fi ehadisi'l-Mi'rac*, 60, 61, 70.

İbn Ebî Âsım	<p>Ubeydullah b. Ömer (ö. 147/764) Muhammed b. Aclan (ö. 148/765) Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) Malik b. Enes (ö. 179/795) Yahya b. Said el-Kettan (ö. 198/813) Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) Yahya b. Ma'în (ö. 233/848) Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) Ziyad b. Sa'd (ö. ?)</p>
İbn Hazm	<p>ez-Zührî (ö. 124/742) Ebü Hanife (ö. 150/767) Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) Malik b. Enes (ö. 179/795) Abdullah b. Mubârek (ö. 181/797) Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) Yahya b. Said (ö. 198/813) Ebû Velid et-Tayalîsî (ö. 204/819) Yahya b. Main (ö. 233/848) Abdullah b. Numeyr (ö. 234/849) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Ahmed b. Salih (Taberî) (ö. 248/862) Buharî (ö. 256/870) Ebu Dâvûd es-Sicistanî (ö. 275/889) en-Nesai (ö. 303/915) es-Sâcî (ö. 307/920) Abdullah b. Bedr (ö. ??)</p>
Humeydî	<p>Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) Malik b. Enes (ö. 179/795) Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) Yahya b. Main (ö. 233/848) Ali b. Medîni (ö. 234/848-49) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Buharî (ö. 256/870) Müslim (ö. 261/875) Nesai (ö. 303/975) İbn Adî (ö. 365/976) Darekutnî (ö. 385/995) Eb'u Bekir el-Berkânî (ö. 425/1034)</p>

İbnü' l-Kayseranî	<p>Şu'be b. Haccac(ö. 160/776) Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) Malik b. Enes (ö. 179/795) Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812) Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813-14) Yahya b. Said el-Kettân (ö. 198/813) el-Ezdî (ö. 221/836) Yahya b. Main (ö. 233/848) Ali b. Medinî (ö. 234/848-49) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Buharî (ö. 256/870) Ebû Hatim er-Razî (ö. 277/890) Ebü Zur'a (ö. 281/894) Nesai (ö. 303/975) İbn Hibban (ö. 354/965) İbn Adî (ö. 365/976) Darekutnî (ö. 385/995) Yahya b. Abdurrahman (ö. ?) İbn Müniâ (ö. ??)</p>
İbn Dihye	<p>Said b. Museyyeb (ö. 94/713) Eyyub es-Sehtiyânî (ö. 131/749) Malik b. Enes(ö. 179/795) Yahya el-Kattân(ö. 198/813) Yezid b. Harun (ö. 206/821) Fadl b. Dukeyn (ö. 219/834) el-Ezdî (ö. 221/836) Yahya b. Main (ö. 233/848) Ali b. Medinî (ö. 234/848-49) Abdullah b. Numeyr (ö. 234/849) Ahmed b. Hanbel(ö. 241/855) Amr b. Ali el-Fellas (ö. 249/864) Buharî(ö. 256/870) Ebû Hatim er-Razî(ö. 277/890) Ebu Zur'a (ö. 281/894) Nesai (ö. 303/915) Ukaylî (ö. 322/934) Cürcanî (ö. 323/935) İbn Hibban (ö. 354/965) İbn Adî (ö. 365/976) Darekutnî (ö. 385/995) İbn Mende (ö. 395/1005) Burkânî (ö. 425/1034) Talha b. Muhammed (ö. ?)</p>

Tabloda İbn Ebî Âsım'a kaynaklık eden münekkidlerin sayısının azlığı dikkat çekse de İbn Ebî Âsım'ın h. III. asrın sonlarında vefat etmiş olması, sadece o döneme kadarki süreçte rical ilminde otorite olanların sayısı ile orantılı olmuştur. Zira h. V. ve VI. asırda veya sonrasında yaşayan Zâhirî âlimlerin görüşlerine başvurduğu münekkidlerin sayısı İbn Ebî Âsım'a nazaran bir hayli fazla olmuştur. Tabloda dikkat çeken diğer bir husus ise Zâhirî âlimlerinin rical değerlendirmelerinde birbirinden iktibasta bulunmamış olmalarıdır.

Sonuç

Cerh ve ta'dîl, sağlam ve zayıf râvileri belirlemeye ilişkin kriterler koyan ve onları derecelendiren bir isnad kontrol sistemidir. İlk örnekleri sahabe dönemine kadar geri giden bu sistem, hadis nakledenlerin dinî ve ilmî ehliyetlerini araştırırken aynı zamanda hadisleri korumayı ve sahihini sakiminden ayırmayı da gaye edinen bir ilmi çabayı göstermektedir. Hadis ilminin temellerinin üzerine kurulduğu cerh ve ta'dîl, h. II. asrın sonu ile III. asrın başlarında sistemli, bir takım ölçüt ve prensiplere sahip müstakil bir ilim olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu durum aynı zamanda cerh ve ta'dîlde bulunacak kişilerin de belli vasıflara sahip olmasını gerektirmiştir. Çünkü güvenilir olmayan bir kişinin başkalarının güvenilirliği hakkında fikir beyan etmesi tutarsızlıktır. Dolayısıyla muhaddisler, râviler hakkında cerh ve ta'dîlde bulunmak için kişinin sıdk, vera ve takva gibi niteliklere sahip olması gibi ölçütler koymuştur. Onların bu anlayışı cerh ve ta'dîli müstakil bir ihtisas alanı haline getirmiştir. Cerh ve ta'dîl ihtisas alanında yetişen ve bu alanda söz sahibi imamlar arasında Zâhirî âlimlerinin de yeri yadsınamayacak ölçüde büyüktür. Nitekim İbn Ebî Âsım, İbn Hazm, İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fütûh el-Humeydî, İbn Dihye ve İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla râvi değerlendirmeleri yaptıkları ve bu konuda söz sahibi oldukları görülmektedir. Örneğin İbn Hazm, cerh ve ta'dîl ilmine ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır. O, cerhin büyük günah işleme, haram olduğunu bildiği halde onu yapma, küçük günahları alenen işleme ve hıfz ettiğini anlamama gibi hususlarda vuku bulduğunu söylemektedir. Onun zikrettiği bu hususlar adalet vasfı ile ilintili iken zabta dair kesretü'l-galat, gaflet, sû-i hıfz ve telkin gibi birçok kriterden söz ettiği de görülmektedir. İbnü'l-Arabî ise mestûr râvinin beraet-i asliyye kaidesine binaen adil olarak kabul etmekle birlikte sıdk vasfını zedelediği sürece râvinin adaletinin düşmediğini de söylemektedir.

Zâhirî âlimleri subjektifliği minimize eden cerhin müfesser olması meselesinde de görüş beyan etmektedirler. Onlar gerekçesi zikredilmeyen hiçbir cerhi kabul etmediklerini söylemektedir. Bu cihetle cerhin müfesser olması gerektiği savunusuyla birlikte kizb, fısk, tevil veya farklı anlamlara hamledilebilecek ifadelerin de açıklanması gerektiğini dile getirmektedirler. Onlar râvi değerlendirmelerinde metod olarak benimsedikleri müfesser cerh kaidesine büyük oranda uydukları halde nadir de olsa bazı râvileri, cerh nedenini açıklamaksızın tenkit etmektedirler.

Zâhirî âlimleri bir râvide cerh ve ta'dîlin teâruz etmesi konusuna da değinir ve bu durumda istisnalar olmakla birlikte mutlak anlamda cerhin alınması gerektiğini ifade ederler. Zira erken dönem Zâhirî âlimlerinde İbn Ebî Âsım, cerh ve ta'dîlin teâruzu durumunda muaddillerin sayısını dikkate almaktadır. Buna karşın diğer Zâhirî âlimleri, "bir münekkid tarafından ta'dîl, diğer bir münekkid tarafından ise cerh edilen bir râvinin haberi sakıttır. Zira râviyi ta'dîl eden muaddilin sahip olup cerh eden kişinin sahip olmadığı ek bir bilgiye sahiptir. Bu nedenle cerh, ta'dîle mukaddemdir. . Bu takdim hiçbir surette râviyi ta'dîl eden münekkidi tekzip etmemektedir. Hatta hem muaddili hem de carih'i tasdik etmektedir." metodunu benimsemektedirler.

Zâhirîler, rical ilminin diğer bir mevzusu olan şartlı cerh ve ta'dîlde de bulunmaktadırlar. Onlar bu konuda belli bir hocadan, belli bir bölgeden veya belli bir mevzuya bağlamak kaydı ile cerhde buldukları gibi ta'dîlde de bulunmuşlar. Zâhirî âlimleri arasında İbn Hazm gibi müteşeddidlerin yanı sıra râvi değerlendirmelerinde aceleci davrananlar da olmuştur. Buna rağmen râvi değerlendirmelerinde oldukça insafli olmuşlardır. Onlar cerh ettikleri hiçbir râvi için aşağılayıcı tabirler kullanmamışlardır. Ayrıca diğer bazı münekkitlerde görüldüğü gibi ehl-i rey gibi İslâm dini çerçevesi dâhilinde bulunan hiçbir fırka ehlini de bu cihetle tenkit etmemişlerdir. Cerh ve ta'dîl ilminde belli bir otoriteye sahip olan Zâhirî âlimlerin, kendilerinden önce veya bizzat kendi dönemlerinde rical bilgisine sahip başka kişilerin bir râvi hakkındaki tenkidine de ehemmiyet verdikleri görülmektedir. Onlar bu konuda râvilerin lehinde veya aleyhinde farklı münekkidlerden iktibas ederek onların görüşlerini benimsediklerini ifade etmişlerdir. Buna karşın onların

fikirlerine tam bir teslimiyet göstermedikleri de söylenebilir. Zira râvi hakkında bilgi sahibi olmadıkları zaman doğrudan onlardan iktibasta bulunurken bazen de kendi düşünceleriyle örtüştüğü oranda onların görüşlerini zikretmektedirler.

Kaynakça

- Amidi, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hidiviyye, 1914.
- Aşıkkutlu, M. Emin. "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80.
- Aşıkkutlu, M. Emin. *Hadiste Rical Tenkidi -Cerh ve Ta'dîl İlmi-*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1977.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Hadis Usûlü ve Istılahları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Hâlef. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrace lehü'l-Buhârî fî'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Ebû Lubâbe Hüseyin. Riyad: Dârü'l-Livâ, 1986.
- Başaran, Selman. *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.
- Fevzi, İsmail Rif'at. *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fî'l-ihticâc bi's-sünne*. Mısır: Mansure : Darü'l-Vefa, 2009.
- Güler, Zekeriya. *Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Dımaşk: Muessesetü'r-Risâle en-Nâşirûn, 2013.
- Humeydi, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh b. Abdullah Mayurki Ezdi. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülati (fî tarihi ulemai)'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-Mısri, 1989.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Kahire : el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985.
- İbn Dihye, Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *Âlâmü'n-nesri'l-mubîn fî'l-mufadeleti beyne ehli's-siffin*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Dihye, Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *Edâü mâ vecebe fî vazî'l-vazzâîn fî Receb*. thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.
- İbn Dihye, Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh. *el-İbtihâc fî ehâdisi'l-mi'rac*. thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn Ebî Âsım, Ebu Bekr Ahmed b. Amr. *el-Ahâd ve'l-mesânî*. Riyad: Daru'r-Râye, 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmud Hamid. 8 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *en-Nübez el-kafiye fî usûli ahkâmi'd-din*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısri, 1991.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *Haccetü'l-vedâ*. Riyad: Beytü'l-Efkarü'd-Devliyye, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri. thk. Ahmed Muhammed Şakir. *el-Muhalla*. Kahire: Dârü't-Türas, 2005.
- İbn Hişam, Abdullah Cemâlüddîn. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sedâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994.
- İbn Receb el-Ħanbelî, Zeyneddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu ileli't-Tirmizî*. 2 Cilt. Kahire: Darü's-Selam, 3. Basım, 2016.

- İbn Salah, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî. *Ulûmu'l-hadis*. thk. Nureddin Itr. Dimaşk: Dâru'l-Fiker, 1986.
- İbnü'l-Kayserani, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Ma'rifetü't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevzua*. thk. İmadeddin Ahmed Hayder. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985.
- İbnü'l-Kayserani, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. thk. Ebü'l-Vefa el-Merağî. *Kitâbü's-sema*. Kahire: Vezaretü'l-Evkaf, 1994.
- Karahan, Abdullah. "İbn Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması". *Bir Endülü's Mütefekkeri İbn-i Hazm*. 41-70. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Karahan, Abdullah. "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (01 Ocak 2007), 121-152.
- Makdisî, Muhammed b. Tahir. *Zehiretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz*. Riyad: Dârü's-Selef, 1996.
- Özçelik, Fikret. "Râvilerin Cerhine Delalet Eden Lafızlar: İbn Ebî Hâtim Örneği". *Arıklı Akademi* 4/2 (2017), 51-76.
- Özçelik, Fikret. *Rivayet Bağlamında Ravî Tenkidi (Şartlı Cerh ve Ta'dîl)*. İstanbul: Nida yayınevi, 2021.
- Özen, Şükrü. *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Özşenel, Mehmet. "İbn Hazm Gözüyle Sünnet -el-İhkâm Özelinde". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (15 Aralık 2002).
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları -Tarih-Usul- Tenkid -Yorum*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 6. Basım, 2017.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahsul fi ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *Şerhi elfiyyeti'l-hadis li'l-İrakî*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Selimli, Qoşqar. "İslamın İlk Dövrlerinde Cerh ve Tadil İstilahlarının Meydana Çıxması". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 16 (2010), 27-33.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b Abdilkafi. *Kâidetün fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Haleb: Matbaatu Metbuatü'l-İslamiyye, 1980.
- Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakatü's-şafiiyyeti'l-kübra*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- Şirazî, Ebû İshak Cemaeddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-. *Şerhu'l-lüma'*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Taha b. Ali Busüreyh. *el-Menhecü'l-hadîsî 'inde İmam İbn Hazm el-Endulisî*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2001.
- Tancî, Ebü'l-Fazl Bedr İmrânî. *el-İsham bi-beyânî menheci İbn Hazm fi ta'lili'l-ahbar min hilâli kitâbihi'l-ihkâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Turhan, Halil İbrahim. "Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 299-335.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi : Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Bahrü'l-muhit fi usuli'l-fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1992.

Al-Jarh wa Tadeel Issues in the Perspective of the Zaahiri Sect

Citation: Kaya, Hüsamettin, Bilen, Mehmet, Cerh and Ta'dil Issues in the Perspective of the Zahirî Sect, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 59-77.

Extended Abstract


One of the most effective methods used to determine the authenticity of hadiths is the method of Jarh and Tadeel. The method of Jarh and Tadeel has been a valuable science in the eyes of the Zahirites as well as the scholars of other Islamic sects. Because in Zahirî scholars Ibn Abu Asim, Ibn Hazm, Abu al- Futuh al- Khumaydi, Ibn al- Kaysarani, Ibn Dihya al- Kalbi' and Ibn Arabi with no doubt have a say in the mentioned science. In this context, it is seen that they make evaluations of narrators in many published works. Zahirî scholars have also touched upon certain issues related to the science of Jarh and Tadeel. As a matter of fact, they also discussed many issues such as the Jarh being disclosed, the contradiction of Jarh and Ta'dil, and conditional Jarh and Tadeel.

Hatib al- Bagdadi was the first scholar to mention that the Jarh should be disclosed in hadith method sources. Although they were in different regions with Hatib al- Bagdadi, Ibn Hazm, who lived in the same period and even died before Bagdadi, attributed the validity of Jarh to being a disclosed in his al- Ihkam tractate. Because, according to him, any Jarh whose justification is not mentioned is not acceptable. Ibn Hazm exemplifies the issue of Jarh being disclosed by drinking wine. According to him, it is a mistake to certify a narrator by drinking wine without mentioning the reason. Another Zahirî scholar, besides Ibn Hazm, is Ibn Dihya al-Kelbi, he also declares that the Jarh for which the reason is not mentioned is not valid. On the other hand, it cannot be said that the Zahirîs explained the reason for the Jarh while making the Jarh. For example, although Shemr and Nadr ibn Abdurrahman al-Hazzaz al-Basri, use the term "munkaru'l-hadith" for narrators it is seen that they do not justify it.

Another discussed issue regarding Jarh and Tadeel is the conflict of Jarh and Tadeel. The conflict of Jarh and Tadeel occupied the agenda of the Zahirî scholars as well as the muhaddis and fukaha. Thus often possible to encounter the evaluations of Ibn Abi Asim, one of the early Zahirî scholars. on this issue In the same way, Ibn Hazm, who mentioned the aforementioned controversy, also made many theoretical explanations besides the examples he gave. There are also narrators who are commented by some critics like Jabir al-Ju'fi and modified by some other critics. According to him, just as there are narrators with fixed Tadeel, there are also narrators with fixed content. For Hasan ibn Umara, who put forward different approaches on this issue, Ibn Hazm, he states that "tawakkuf" should be used until the definitive information about the narrator is obtained in the discussion of Jarh and Tadeel. According to both Ibn Hazm and Ibn Dihya, taking Jarh as a basis during disagreement is not disavowing. One of the issues that Zahirî scholars deal with regarding Jarh and Tadeel is conditional Jarh and Tadeel, which means to compare a narrator with other narrators or to connect a narrator's Jarh or Tadeel to certain conditions, time, place or teacher. since early times, has not continued in a homogeneous structure, it has been dealt with on an individual basis. More like to be used with ism tafdeel/afafu tafdeel modals, has been attributed by the Zahirites as well as muhaddis. Because, it is seen that all Zahirî scholars in the science of Jarh and Tadeel, especially Ibn Abu Asim, one of the early Zahirî scholars, resorted to conditional Jarh and Tadeel in their evaluations of narrators. For example, their accepting the fact that Fudeyl's extractions from Muaqil ibn Yasar's narrations are more sound stems from such evaluations.

One of the important issues about Jarh and Tadeel is undoubtedly the preferred words to express Jarh and Tadeel. The words, which started to be used, albeit rarely, since the last quarter of the H. I. century could not take on a homogeneous structure due to the human factor. For this reason, it is possible to see a word used for a specific situation used by someone else for a different situation. In addition, although Zahirî scholars had a say in the science in question, such as Shube ibn Hajjaj, Malik ibn Enes, Sufyan ibn Uyeyna, Sufyan as-Savri, Yahya ibn Said, Abderrahman ibn Mahdi, they benefited from many hadith critics. It is noteworthy that the Zahirites cite the above-mentioned critics, especially to support their own views on the narrator or about situations that they have no knowledge about. On the other hand, it is possible to say that when a narrator conflicts with the evaluations of the mentioned critics and their own judgments, it is clearly seen that they do not hesitate to criticize them.

Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri

 Muhammed Pilgir*

Atıf: Pilgir, Muhammed, Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 79-94.

Öz: Bu araştırmada, garibü'l-Kur'ân üzerine ilk olarak kaleme alınan *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserde geçen kıraat ihtilafları incelenmiş ve bu ihtilafların tefsire etkisi örneklerle anlatılmıştır. Çalışmamızda eser baştan sona taranmış ve bu tarama sonucunda mezkûr eserde kıraat ihtilafına konu olan kelimelere çok sık yer verilmediği görülmüştür. Özellikle kıraat ihtilaflarına temas edilmesi noktasında müellifin, muasır olan Ferrâ' ve Ahfeş'e nazaran zayıf kaldığı müşahede edilmiştir. Aynı zamanda mezkûr eserde yer verilen kıraat ihtilaflarının çok büyük bir kısmının meşhur veya şâz kıraatlere isnadının söz konusu olmadığı gözlenmiştir. Öyle ki tespit edilebildiği kadarıyla bunlardan sadece biri hakkında "altı kıraat"ten bahsedilmiş; fakat bu kavramın kime nispet edildiği müphem kalmıştır. Bir başka kıraat ihtilafı hakkında ise Medine ehline isnadın mevzubahis olduğu müşahede edilmiştir. Nitekim kıraat ihtilafı bulunan kelimelerde Ebû 'Ubeyde'nin, ekseriyetle hocasının kıraatini tercih ettiği tespit edilmiş ve bu ihtilaflara ait referansın sadece hocası Ebû 'Amr b. el-'Alâ' olduğu gözlemlenmiştir. Zikredilen bulgulardan hareketle, Ebû 'Amr'a talebe olmuş birinin kıraat müktesebatının esere yeterince yansımadağı sonucu çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Dil Bilimi, Garibü'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân, Ebû 'Ubeyde.

The Phenomenon of Qirā'āt in Abū 'Ubayda's Majāz al-Qur'ān and the Effects on Tafsiṛ of Benefited Qirā'āt Varieties in the Book

Citation: Pilgir, The Phenomenon of Qirā'āt in Abū 'Ubayda's Majāz al-Qur'ān and the Effects on Tafsiṛ of Benefited Qirā'āt Varieties in the Book, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 79-94.

Abstract: In this research, the qirā'āt varieties in the work called *Majāz al-Qur'ān*, which was first written work on gharib al-Qur'ān, were examined, and the effects of these varieties on tafsiṛ were explained with examples. In our study, through the method of scanning the work entirely, it has been seen that the words bearing the qirā'āt varieties are not included enough in the work. It has been observed that the author is weak compared to his contemporaries, Ferrā' and Ahfash, especially in terms of dealing with qirā'āt differences. At the same time, it has been observed that most of the qirā'āt differences in the aforementioned work are not attributed to qirā'āt. So much so that, as far as can be determined, only one of them was mentioned about "six qirā'āt"; but it is unclear to whom this concept is attributed. Regarding another qirā'āt variety, it has been observed that attribution to the people of Medina is in question. Thus, it is discovered that Abū 'Ubaydah has followed his teacher in the majority of the words that have qirā'āt differences, besides the fact that the reference of these varieties has been observed to be his teacher Abū 'Amr only. Based on the aforementioned inferences, it was concluded that the qirā'āt data acquired by someone who was a student of Abū 'Amr was not sufficiently reflected in the subject work.

Keywords: Qirā'āt, Tafsiṛ, Linguistics, Gharib al-Qur'ān, *Majāz al-Qur'ān*, Abū 'Ubayda.

Giriş

Kureyş lehçesiyle inen Kur'ân-ı Kerim'de, mezkûr lehçe dışında lehçeler ve mu'rab¹ kelimeler bulunmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân, manası yaygın olarak bilinmeyen ve izah edilmesine ihtiyaç duyan kelimeleri de ihtiva etmektedir. Garibü'l-Kur'ân disiplini bu türden kelime ve ifadeleri konu edinmekte, Kur'ân-ı Kerim'in muhatapları nezdindeki kapalı noktalarını aydınlatma amacı gütmektedir.²

Çalışmamıza konu olan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseri, garibü'l-Kur'ân'a dair ilk telif olma özelliğine sahiptir.³ Ebû 'Ubeyde'nin bu eseri Kerim'deki

* Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı, muhammedpilgir@istanbul.edu.tr.

¹ Arapça dışında dillerden Arapçalaştırılmış kelimelere mu'rab veya muarreb denir. Bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, "Ta'rib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Ocak 2023).

² İsmail Cerrahoğlu, "Garibü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Ocak 2023).

³ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbili, *Fihrist*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr 'Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009) 93; Adem Yerinde, "Mecâzü'l-Kur'ân'ı Çerçevesinde Ebû Ubeyde'nin Tefsirciliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/19 (Haziran 2009), 159; Zeynep Nermin Aksakal, "Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Mecâzü'l-Kur'ân'ı ve Mukaddimesi Üzerine Bir İnceleme", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler*

mecazi ifadeler hakkında yapılan müstakil çalışmaların ilki olarak zikredilse de mecazi ifadelere değinilen eserlerin Halil b. Ahmed'le (ö. 171/796) başlamış olması ihtimalinden de söz edilmektedir.⁴ Ebû 'Ubeyde'ye bu eseri dışında *Meâni'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân*⁵ ve *İ'râbü'l-Kur'ân*⁶ isimli eserler de nispet edilmektedir. Bu durumun *Mecâzü'l-Kur'ân*'ın farklı disiplinlere ait konulardan müteşekkil olması veya müstensihlerin isimlendirmede yapmış oldukları tasarruf sebeplerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁷ Nitekim bu keyfiyet, zikredilen isimlerin *Mecâzü'l-Kur'ân* dışında farklı telifler olduğu intibama yol açmaktadır.⁸ Çalışmaya konu olan *Mecâzü'l-Kur'ân* başta olmak üzere Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846 [?])⁹ ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889)¹⁰ *Garîbü'l-Kur'ân*'ları, Abdullâh b. Yahyâ el-Yezîdî'nin (ö. 237/851)¹¹ *Garîbü'l-Kur'ân ve tefsîruh*'u, Mekki b. Ebi Tâlib'in (ö. 437/1045)¹² *el-'Umde fi Garîbi'l-Kur'ân*'ı garîbü'l-Kur'ân geleneğine dair belli başlı eserlerdir.

Ebû 'Ubeyde, kıraat imamlarından Ebû 'Amr'ın öğrencilerinden biridir. O, kıraat imamlarının birçoğuyla aynı dönemde yaşamış ve onun yaşadığı dönemde henüz kıraat tedvini başlamamıştır. Ayrıca onun *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinin meâni'l-Kur'ân ve garîbü'l-Kur'ân disiplinlerine ait ilk eser olduğu iddiası söz konusudur. Bu nedenle ilgili eserde kıraat ihtilaflarının nicelik bakımından nasıl işlendiği, temas edilen kıraat ihtilaflarının şâz ve mütevâtir olarak kabul edilen kıraatlerdeki karşılığının ne olduğu ve tevcihleri noktasında tefsirden ne derece istifade edildiğinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bütün bunlar *Mecâzü'l-Kur'ân*'daki kıraat yaklaşımının mahiyetinin belirtilmesini anlamlı kılmaktadır. Buradan hareketle mevzubahis telifteki kıraat olgusunun ortaya konması ve eserde temas edilen kıraat ihtilaflarının Kur'ân tefsirine etkilerinin örneklerle açıklanması hedeflenmektedir.

Çalışmaya konu olan eserin kıraatlerle alakalı yönünün ortaya konulması hususunda kaleme alınan bir makalenin¹³ mevcudiyeti söz konusu olsa da onda kıraat ihtilaflarının tefsire etkisine yeterince temas edilmediği görülmektedir. Bir diğer husus ise bu çalışmada, titiz bir şekilde dile getirilmeyen bazı hususlar göze çarpmaktadır. Örneğin, kıraat ehlinin birçoğunun Ebû 'Ubeyde'den sonra yaşadığı ileri sürülmektedir.¹⁴ Oysa onun Ebû 'Amr'ın (ö. 154/771)¹⁵ öğrencilerinden olması,¹⁶ meşhur kıraat imamlarının birçoğunun ondan önce yaşadığına bir kanıttır. Bir diğerinde ise Ebû 'Ubeyde'nin söz konusu eserde on kıraat imamını zikrettiği iddia edilmektedir.¹⁷ Fakat eserde bunun izi sürülmesine rağmen böyle bir veriye dair bir emare bulunamamaktadır. Kaldı ki kıraat imamlarından Ya'kûb (ö. 205/821)¹⁸ ve Kisâi'nin (ö. 189/805)¹⁹ ona yakın dönemlerde dünyayı teşrif ettikleri ve onunla aynı dönemde yaşadıkları, fakat ondan önce vefat ettikleri;²⁰ Halef'in (ö. 229/844)²¹ ise ondan yaşça çok küçük olduğu ve yirmi yıl sonra vefat ettiği bilinmektedir.²² Her ne kadar bu üç kıraat imamı ve Ebû 'Ubeyde aynı bölgenin sakini olsa da onların birbirlerinden habersiz olmaları veyahut birbirlerini görmemiş olmaları, ayrıca Ebû 'Ubeyde'nin bu kıraat imamlarının tercihlerinden

Enstitüsü Dergisi 8/2 (Şubat 2015), 86-87; Ahmed Fevzi el-Heyb, "Kitâbü mecâzi'l-Kur'ân li-Ebi 'Ubeyde Ma' mer b. el-Müsennâ el-Basri (h. 110-209) evvelü kitabî fi garîbi'l-Kur'ânî'l-Kerim ve meânihi", *Mecelletü Külliyyeti'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye:Câmiatü's-Sultân Muhammed el-Fâtih el-Vakfiyye* 1/1 (Ocak 2020), 22.

⁴ Abdülhamit Birşik, "Mecâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Şubat 2023).

⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978), 79; Cemâlüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruwât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1986), 3/285; Adem Yerinde, "Mecâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Şubat 2023).

⁶ Fuat Sezgin, "Mukaddime", *Mecâzü'l-Kur'ân*, mlf. Ebû 'Ubeyde Ma' mer b. el-Müsennâ et-Teymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 1/17-18; Yerinde, "Mecâzü'l-Kur'ân"; Muhammed İkbâl Çalış, "Ebu Ubeyde Ma' mer b. Müsenna ve Mecâzü'l-Kur'ân İsimli Eseri", *Dâru'l-Funun İlahiyat (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 'Fuat Sezgin' Özel Sayısı (2019), 208.

⁷ Yerinde, "Mecâzü'l-Kur'ân".

⁸ Fuat Sezgin, "Mukaddime", 1/17-18; Muhammed İkbâl Çalış, "Ebu Ubeyde Ma' mer b. Müsenna ve Mecâzü'l-Kur'ân İsimli Eseri", 208.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basri.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri.

¹¹ Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî el-Adevî el-Bağdâdî.

¹² Ebû Muhammed Mekki b. Ebi Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî.

¹³ Tâhâ Ferih Sâlih el-Kaysî, "Eserü'l-kirâati'l-Kur'âniyye fi Mecâzi'l-Kur'ânî li Ebi Ubeyde", *Mecelletü'l-Üstâz* 1/205 (1434/2013), 631-648.

¹⁴ Kaysî, "Eserü'l-kirâati'l-Kur'âniyye", 636-637.

¹⁵ Ebû 'Amr Zebbân b. el-Alâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basri.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Kâmil el-Harrât vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988), 9/445; Süleyman Tülücü, "Ma' mer b. Müsennâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Şubat 2023).

¹⁷ Kaysî, "Eserü'l-kirâati'l-Kur'âniyye", 639.

¹⁸ Ebû Muhammed Ya'kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh el-Hadramî.

¹⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâi el-Kûfi.

²⁰ Tayyar Altıkulaç, "Kisâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2023); Tayyar Altıkulaç, "Ya'kûb el-Hadramî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2023).

²¹ Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa'leb (Tâlib) el-Esedi el-Bağdâdî el-Bezzâr.

²² Tayyar Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Şubat 2023).

haberdar olmaması imkân dâhilindedir. Şayet eserde on kıraatin zikredilmesiyle kastedilen şey, kıraat imamlarının icrasına muvafık bilgilerin bulunması ise elbette bu bilginin doğruluğunda şüphe yoktur. Zira mevzubahis eser hem meşhur hem de şâz kıraatlere dair kıraat ihtilaflarını içermektedir.²³

Çalışmaya konu olan *Mecâzî'l-Kur'ân*'ın hem şâz hem de meşhur kıraatleri ihtiva etmesi sebebiyle çalışmada meşhur kıraat literatürü yanında şâz kıraat literatürüne de zaman zaman müracaat edilmektedir. Bu şekilde ilgili ihtilafların hangi literatüre ait olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Yine eserdeki kıraat ihtilaflarının kaynaklarını belirlemek ve bu ihtilafların tevcihinde istifade etmek için meâni'l-Kur'ân geleneğine ait eserlere ve tefsir literatürüne başvurulmaktadır.

Mecâzî'l-Kur'ân'da kıraat ihtilaflarına nadiren yer verilmekte, bunlara dair detaylara çoğunlukla girilmemektedir. Özellikle bu ihtilafların tefsirle tevcihi hususunda ise eserin muhtevasının oldukça sınırlı olduğu müşahede edilmektedir. Bir diğer husus ise kıraat ihtilaflarının kaynakları hakkındaki en net husus, bu konudaki tek referansın Ebû 'Amr'ın olmasıdır. Şöyle ki Medine ehline nispet edilen bir ihtilaf²⁴ ve kim olduğu belirsiz olan "altı kıraate" yapılan referans dışında,²⁵ kıraat ihtilaflarının isnad edildiği muayyen kıraatlerden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ebû 'Ubeyde'nin yaşadığı dönemin bu durumun en temel sebebi olduğu değerlendirilmesi yapılabilir. Buna ilaveten çağdaşı Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'larından kıraat içeriğinin *Mecâzî'l-Kur'ân*'dakinden daha zengin olduğu görülmektedir.²⁶

1. Mecâzî'l-Kur'ân'da Kıraat İhtilafları

Kıraat ihtilafları -Kur'ân'dan bir cüz olmaları hasebiyle- Kur'ân'ın tefsir edilmesi ve anlaşılmasında büyük bir önemi haizdir. Bunun bir yansıması olarak Kur'ân kelimelerinin ve âyetlerinin sahip olduğu anlamların âlet ilimleri vasıtasıyla tespit edilmesinin amaçlandığı meâni'l-Kur'ân'larda da kıraat ihtilaflarına başvurulduğu görülmektedir.²⁷ Bu bağlamda ilk dönem meâni'l-Kur'ân müelliflerinin de eserlerinde kıraat ihtilaflarına yer verdikleri ve bunlardan Kur'ân kelimelerinin te'vilinde istifade ettikleri saptanmaktadır.²⁸ Keza ilk meâni'l-Kur'ân eserini kaleme alan Ebû 'Ubeyde de kıraat ihtilaflarına yer yer değinmektedir.²⁹ Fakat Ebû 'Ubeyde'nin, bu geleneğe ait önemli eserler veren, çağdaşı ve ilk dönem müellifleri olan Ferrâ' ve Ahfeş'e nazaran kıraat ihtilaflarına daha az yer verdiği gözlemlenmektedir.³⁰

Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzî'l-Kur'ân*'da zikrettiği kıraat ihtilaflarına ait referansların ekseriyetle meçhul olduğu³¹ ve ihtilafları bazen kıraat imamlarının bölgelerine isnad ederek³² bazen de meçhul olarak naklettiği³³ müşahede edilmektedir.³⁴ Bununla birlikte Ebû 'Ubeyde, meçhul olarak naklettiği kıraat farklılıklarında tekdüze bir yol takip etmemektedir. O, bu ihtilafları zikrederken bazen çoğunluğu kasit sadedinde "قرأ قوم" ³⁵ "şu şekilde okuyan kişi..." anlamında "... مِنْ قَرَأَ",³⁶ "Onu (kelimeyi) şöyle okuyan kişi/kişiler" manasında "من قَرَأَهَا",³⁷ "Bazıları şöyle okudu." fehvasında "قرأ بعضهم" ve "بعضهم"³⁸ ifadelerini kullanmaktadır. Onun bu ifadeleri kullanmaksızın da kıraat farklılıklarına yer verdiği görülmektedir. Şöyle ki onun eserinde dil eksenli

²³ Şâz kıraatlere dair örnekler için bk. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzî'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 1/13, 70, 80; meşhur kıraatlere dair örnekler için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/13-14, 352.

²⁴ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/13, 352.

²⁵ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 2/52-53.

²⁶ Mukayese için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1-2; Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd Karâa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1411/1990), 1-2; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1-3.

²⁷ İsmail Aydın, "Meâni'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ocak 2023).

²⁸ Örnek için bk. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/40, 54-55, 206; Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, 1/13, 273; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuluhû*, thk. Abdülcelil Abdüh Şelebi, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/89, 344; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs el-Murâdi el-Misrî, *Meâni'l-Kur'ânî'l-Kerim*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûni (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kura (Türâsü'l-İslâmî), 1410/1989), 1/281-282; 5/302.

²⁹ Örnek için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/13, 308, 352, 2/164, 169, 25,147.

³⁰ Mukayese için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1-2; Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, 1-2; Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, 1-3.

³¹ Örnek için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/80, 91.

³² Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/13, 352.

³³ Örnek için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/308, 2/25,147.

³⁴ Bununla meçhul fiillerin kullanıldığı ifadeleri kastetmekten ziyade, Ebû 'Ubeyde'nin ifadelerindeki kıraat farklılıklarının nispetinde kapalılık olduğuna dikkat çekmekteyiz.

³⁵ Bu kelimeyle kıraat imamları dışındaki kalabalıklar da kastedilmiş olabilir. İlgili kelimenin şâz ve meşhur kıraatler hakkında kullanıldığı örnekler için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/280, 303, 308, 352 395; 2/16, 26, 49, 147.

³⁶ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 2/305.

³⁷ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/170, 181, 205, 207, 224; 2/60, 164/

³⁸ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/13-14, 2/25, 64.

açıklamalar büyük bir yekûn tutmaktadır. Nitekim Kur'ân kelimelerinin morfoloji, etimoloji ve sentaks vb. dil bilimsel araçlarla açıklama çabası güdüldüğü *Mecâzü'l-Kur'ân'da*, bu amaç doğrultusunda çok zaman kelimelerin karşılıkları dilin verdiği imkân doğrultusunda zikredilmekte ve kıraat ihtilafları bu açıklamalarda yer yer dolaylı bir şekilde zikredilmiş olmaktadır.³⁹

2. Ebû 'Ubeyde'nin Kıraat İhtilafları İçin Referansları

Mecâzü'l-Kur'ân'da değinilen meşhur kıraatlere dair kıraat ihtilafları hatırı sayılır bir kemiyete sahip olmadığı gibi aktarımda bulunulan ihtilafların birçoğu meçhul olarak nakledilmektedir. Söz konusu eserde temas edilen kıraat ihtilaflarının birçoğu daha önce de ifade edildiği gibi kıraat imamlarına referansla zikredilmiş değildir. Tespit edilebildiği kadarıyla *Mecâzü'l-Kur'ân'daki* kıraat ihtilaflarından biri hakkında Medine ehline nispetle Medine kurrâsından bahsedildiği görülmekte,⁴⁰ eserdeki bir başka kıraat ihtilafı için ise altı kıraate işaret edilmektedir. Oysa "قراءة الستة" ifadesiyle hangi kıraatlerin kastedildiği müphem kalmaktadır.⁴¹ Zira ilgili kelimedeki ihtilaflardan biri, فَكَّأَيْنِ şeklinde gerçekleşmektedir ki bu vecih altı kıraate nispet edilmekte ve meşhur kıraatlerden İbn Kesîr (ö. 120/738)⁴² ile Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48)⁴³ dışındaki kıraat ehli, ilgili vechi icra etmektedir.⁴⁴ Fakat altı kıraat imamının; meşhur ve şâz kıraat imamlarından kimleri ihtiva ettiğini tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Ebû 'Ubeyde'nin akranları diyebileceğimiz kıraat imamlarından Ya'kûb ve Kisâî ile ondan yaşça küçük olan fakat onunla aynı dönemlerde yaşayan Halef'in mezkûr altı kıraat dışında olması muhtemeldir. Değerlendirilen bu kıraat ihtilaflarının dışında ise tespit edilebildiği kadarıyla ihtilafların aktarımında ne muayyen ne de meçhul olarak kıraat imamlarına isnaddan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Mecâzü'l-Kur'ân'da hakkında açıklama yapılan sözcüklerde veya kıraat ihtilaflarının bulunduğu kelimelerde çoğunlukla Ebû 'Amr'ın kıraatine muvafık vecihler verilmekte, dolayısıyla kıraat ihtilaflarının zikredildiği yerlerde ekseriyetle onun uyguladığı kıraat vecihleri tercih edilmektedir.⁴⁵ Daha önce de ifade edildiği gibi *Mecâzü'l-Kur'ân'daki* kıraat ihtilaflarında ne meşhur ne de şâz kıraat sahibi imamlara ismen bir isnad mevzubahistir. Dolayısıyla eserde kıraat ilmiyle alakalı olarak Ebû 'Ubeyde'nin, Ebû 'Amr dışında muayyen bir kaynağından bahsedilmesi olası görünmemektedir. Ebû 'Ubeyde'nin kıraat kaynaklarıyla alakalı bu durum, onun kıraatlerin henüz şekillendiği dönemde yaşıyor olmasına bağlanabilir ki o dönemde kıraatlerle alakalı bir sınırlama da söz konusu değildir.⁴⁶ Ayrıca o döneme ve müellife ait kıraat perspektifi de müellifin bu metodunda etkin bir husustur. Bu bağlamda müellifin sahip olduğu mevcut kıraat müktesebatı ve bakış açısıyla kıraatlerden istifade ettiğini söylemek mümkündür. Tüm bunların dışında Ebû 'Ubeyde'nin kıraat imamlarından Ebû 'Amr'ın talebesi olduğu düşünüldüğünde;⁴⁷ onun kıraat imamlarının büyük bir kısmıyla aynı dönemde yaşadığı ve birkaçının ondan yaşça küçük olduğu veya sonra vefat ettiği zihinlerde tebarüz edecektir. Bu konuda başka bir iddia vardır ki tarihi gerçekliklere aykırı olması hasebiyle dikkat çekici bir bilgi olarak göze çarpmaktadır. Bu iddiaya göre *Mecâzü'l-Kur'ân'da* kıraat imamlarından sarih bir şekilde bahsedilmemesi; kıraatlerin henüz şekilleniyor olmasından kaynaklanmaktadır. Yine aynı iddia sahibi tarafından bahis konusu edâ ehlinden birçoğunun Ebû 'Ubeyde'den sonra yaşadığı iddiası serdedilmektedir.⁴⁸

³⁹ Örnek için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2/164, 169.

⁴⁰ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/13, 352. Meşhur kıraat imamları Nâfi' ve Ebû Ca'fer ile şâz kıraat imamı İbn Muhaysın, Medine ehline ait kurrâdır. Bk. Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ocak 2023). Fakat Medine ehline nispet edilen okuyuş, bu kıraat sahiplerinden sadece Nâfi' kıraatine isnad edilmektedir. Bk. Ebû'l-Hasen Tâhir b. Abdilmun'im b. Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî el-Misrî, *et-Tezkira fi'l-kirâati's-semân*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye li-tahfizi'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1412/1991), 2/396; Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb'i ve 'ilelîhâ ve huccetihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 2/30-31; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzû'l-kirâât*, thk. Şemrân 'İclî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1422/2001), 266; Ebû'l-Bekâ' Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-'Ukberî, *l'râbu'l-kirâati's-şevvâz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996), 1/749; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kirâati'l-aşr*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Lübnan: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018), 4/2412.

⁴¹ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 2/52-53.

⁴² Ebû Ma'bed Abdullâh b. Kesîr b. Amr ed-Dâri.

⁴³ Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' el-Mahzûmî el-Medenî.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2244-2245.

⁴⁵ Örnek için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/13, 84, 91, 125, 152, 369; 2/86, 93-94.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/185-187; Detaylı bilgi için bk. Mehmet Dağ, "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (Bahar 2006), 81-104; Osman Bayraktutan, "Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Nisan 2018), 121-144.

⁴⁷ Zehebi, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ'*, 9/445; Tülücü, "Ma' mer b. Müsennâ".

⁴⁸ Kaysî, "Eserü'l-kirâati'l-Kur'âniyye", 636-637.

Hâlbuki daha önce Ebû 'Ubeyde'nin "altı kıraat/قراءة الستة" şeklinde bir kullanımından bahsedilmişti. İlgili kıraat ihtilafında bir diğer vechi tercih etmekle altı kıraat dışında kalan İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer de dikkate alındığında, onun azımsanmayacak kadar kıraat imamını dikkate aldığı söylenebilir. Sonuç olarak Ebû 'Ubeyde'nin, Ebû 'Amr'a öğrenci olduğu göz önüne alındığında bu iddianın kısmen kabul edilemeyeceği ortadadır. Zira şâz kıraat imamları da dâhil olmak üzere kıraat imamlarının birçoğu Ebû 'Ubeyde'den önce yaşamışlardır. Fakat onunla kıraat imamları arasındaki kuşak farkı, onun kendinden önce yaşayan kıraat ricalinden yazılı kaynaklar yoluyla istifade etmesine pek olanak tanımadığı ihtimaline imkân tanımaktadır. Özetle *Mecâzû'l-Kur'ân*'da daha çok Ebû 'Amr'ın kıraatine muvafakat edilmiş,⁴⁹ farklı okuyuşlar olduğu zaman bunlar da zikredilmiş ve sıhhatlerinin teyit edilmesi için genellikle dil bilimi argümanından yararlanılarak ta'lîl edilmektedir. Bu nedenle söz konusu eserde Ebû 'Ubeyde'nin asli ve hatta tek kıraat kaynağı olarak hocası Ebû 'Amr'ı anmanın yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

3. Mecâzû'l-Kur'ân'da Ele Alınan Kıraat İhtilafları

Mecâzû'l-Kur'ân'da incelenen kelime veya terkipler açıklanırken meşhur on kıraatin tazammun ettiği vecihlerden, ayrıca resmî'l-mushafa muvafık kıraat ihtilaflarından istifade edildiği gibi muhalif şâz kıraat ihtilaflarından da yararlanılmaktadır. Şimdi mezkûr eserde değinilen sarf ve nahivle alakalı kıraat farklılıklarının Kur'ân tefsirine etkisi örnekler eşliğinde tetkik edilecektir.

3.1. Sarfla Alakalı Kıraat İhtilafları

Mecâzû'l-Kur'ân'da kıraat ihtilaflarına yer verilirken sarfa dair ihtilaflara da yer verilmekte, bu ihtilafların ihticâcında dil bilimi argüman olarak kullanılmaktadır.⁵⁰ Çalışmanın kapsamı düşünüldüğünde bu ihtilafların tek tek zikredilip açıklanması mümkün olmadığından bu kısımda söz konusu disipline dair örnekler sunulacak ve bunlar detaylı bir şekilde ele alınacaktır.⁵¹

3.1.1. Bakara Süresi 259. Âyet

Bakara sûresinin 259. âyetindeki *نَشْرُهَا* kelimesi, *Mecâzû'l-Kur'ân*'da temas edilen kıraat ihtilaflarından biridir.⁵² Fakat Ebû 'Ubeyde'nin burada zikrettiği iki vechi⁵³ de günümüzde okunan meşhur kıraatlerin muhtevasında bulunmamaktadır.⁵⁴ Bununla birlikte *Mecâzû'l-Kur'ân*'da değinilen vecihlerin her ikisinin de ilk dönem kıraat müellifleri tarafından imam 'Âsım'a (ö. 127/745)⁵⁵ nispetle nakledildiği müşahede edilmektedir.⁵⁶ Ayrıca Ebû 'Ubeyde'nin, bu konuda hocası Ebû 'Amr'ın okuyuşuna muvafakat etmediği görülmektedir ki daha önce de aktarıldığı üzere onun, hocasına muhalefeti nadirattandır.

⁴⁹ Ebû 'Amr'a muvafakat edilmeyen kıraat vecihlerinden örnekler için bk. صدقین (el-Kehf 18/25), (İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2452; Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/414); ان خان (Tâhâ 20/63), (İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2216; Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/21-22.); ريوء (el-Mü'minûn 23/50), (İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2651; Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/59); فاكين (et-Tür 52/18), (İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2651; Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/231-232.)

⁵⁰ Konuyla ilgili olarak *Mecâzû'l-Kur'ân*'da nakledildiği hâlde çalışmamızda yer veremediğimiz örnekler için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/31, 49, 77, 84, 91, 125, 166, 194-195, 204, 227, 241, 246, 250, 262, 270, 278, 289, 356, 364, 369, 373, 374.

⁵¹ Konuyla ilgili olarak *Mecâzû'l-Kur'ân*'da nakledildiği hâlde çalışmamızda yer veremediğimiz örneklerin bir kısmı için bk. وما يدعون (el-Bakara 2/9), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/31.); لا تضر (el-Bakara 2/233), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/75.); وتصيبهم (el-Kehf 18/18), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/396.); نمر (el-Kehf 18/34), Bu kelime icra edilen vecihlerden biri tercih edilmiş ve kelimenin müfred hâli zikredilmiştir. Bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/402; صدقین (el-Kehf 18/96), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/414.); نساظ (Meryem 19/25), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/5.); ليقتضوا (el-Hac 22/29), Ebû 'Amr'ın da icra ettiği lâm harfinin kesra ile okunduğu vechi yer verilmiştir. Bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/50; ريوء (el-Mü'minûn 23/50), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/59.); كبره (en-Nûr 24/11), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/64.); يضاعف (el-Furkân 25/69), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/69.); حادرون (eş-Suarâ 26/56), (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 2/86.).

⁵² Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/80.

⁵³ Bu iki vechi, *نَشْرُهَا* ve *نَشْرُهَا* vechileridir.

⁵⁴ *نَشْرُهَا* ve *نَشْرُهَا* kelimeleri için bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, 1/80; şâz kıraat literatürünün ilgili kelimeyle ilgili tazammun ettiği vecihler için bk. Kirmâni, *Şevâz*, 98; meşhur kıraat literatürünün mezkûr kelimeyle alakalı olarak ihtiva ettiği vecihler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân el-Asbahânî, *el-Mebsût fi'l-kurââtî'l-aşr*, thk. Sübey' Hamza Hâkimî, (Dimaşk: Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, ts.), 151; 1412), 2/396; Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *et-Tebîrâ fi'l-kurââtî's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvi (Bombay: ed-Dâru's-Selâfiyye, 1402/1982), 445; Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî ed-Dâni, *et-Teyâsir fi'l-kurââtî's-seb'*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Şarika: Mektebetü's-Sahâbe, Ayn Şems: Mektebetü't-Tâbiin, 1429/2008), 148; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2215; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühcezzeb fi'l-kurââtî'l-aşr ve tevcihâ min tarîki Tayyibeti'n-Neşr* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1417/1997), 1/101.

⁵⁵ Ebû Bekr Âsım b. Ebî'n-Necüd Behdele el-Esedi el-Kûfi.

⁵⁶ *نَشْرُهَا* vechi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-Kırâât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1972), 189; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 2/274; Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kurââtî's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Abdülmüheymin Abdüsselâm et-Tahhân v.d. (Şarika: Câmîati'ş-Şarika, 1428/2007), 2/929; *نَشْرُهَا* kelimesi için bk. Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/929. İlgili vecihlerin tefsir eserlerinde de kendisine yer bulduğu görülmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 4/305-307.

İlgili kelimedeki ihtilafların sarfî farklılıklar olduğu dikkate alındığında bu kelimelerin kökleriyle alakalı bilgilerin sunulması önem arz etmektedir. İhtilafın gerçekleştiği kelimelerden *نَشْرُهَا* ile aynı kökten gelen “نَشْرُ” kelimesi “yükselmek” manasını karşılamaktadır.⁵⁷ Bu bağlamda boyu uzayan ve büyüyüp genç olan bir erkek çocuğu için Arapça’da “نَشْرُ الْغُلَامِ” ifadesi kullanılmaktadır. Yine eşine asi olan kadının durumunu da aynı kelime karşılık olmaktadır⁵⁸ ki bunu karşılayan *نَشْرُ* kelimesi, eşlerden hem koca için hem de kadın için Kur’ân’da birer defa geçmektedir.⁵⁹ *نَشْرُهَا* kelimesiyle aynı kökten olan *نَشْرُ* kelimesi ise “yerden yüksek mekân” için kullanılmaktadır.⁶⁰ *نَشْرُهَا* kelimesiyle aynı kökten olan ve Ebû ‘Ubeyde’nin zikrettiği vecihlerden biri olan⁶¹ *نَشْرُ* kelimesinin manalarından biri de “dirilmek”tir.⁶² Bunlar ilgili kelimelerin türevlerine ait manalar iken ihtilafın gerçekleştiği ve meşhur kıraat literatürünün ihtiva ettiği iki vecihten n-ş-r kök harfleriyle meydana gelen *نَشْرُ* / *نَشْرُ* fiili “diriltmek”,⁶³ n-ş-z kök harfleriyle meydana gelen *نَشْرُ* / *نَشْرُ* fiilinin manası ise “yükseltmek”⁶⁴ anlamında kullanılmaktadır.

Yukarıda zikredilen iki vecihten biri ve Kûfe ehlinin kıraati olan *نَشْرُهَا* vechine göre âyet, “Kemiklere bak. Biz onları birbirine nasıl eklemeyip birleştiriyor, bedendeki yerlerine naklediyoruz?...” manasını kazanmaktadır. Yine ilgili kelimenin “yükseltmek, kaldırmak” gibi havi olduğu anlamlar sebebiyle te’vil ehli bu âyeti, *نَشْرُهَا* vechine göre “... kemikleri arzdaki mekânlarından nasıl kaldırıp yükselterek üst üste koyuyor ve vücuttaki yerlerine nasıl iade ediyoruz?” ifadesiyle anlamlandırmaktadır.⁶⁵ Başka bir görüşe göre ise âyetin ilgili kısmının manası şu şekildedir: “Kemiklere bak, biz onu diriltmek için birbiri üzerine nasıl koyuyoruz?” Bahsi geçen kelimeyi “ز” harfiyle okuyanlar, kelimenin “yükseltmek” anlamında kullanılmasını kıraatlerine delil olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte Mekki b. Ebî Tâlib *نَشْرُهَا* kelimesinin diriltmek anlamına geldiğini de söylemektedir. Ona göre kemikler birbirlerine kaynaşp/eklenip eklenince can bulmaktadır. Bunun aksine tek başlarına yaşamaları mümkün değildir ve *نَشْرُهَا* vechi için bu mana evladır. Zira kemiklerin kaynaşmasında diriltmek/can vermek söz konusu değildir ve diriltmekle vasfedilen ise yalnızca kişidir. Şöyle ki “Bu kemik canlıdır.” denmez. Tüm bunlardan hareketle âyetin ilgili kısmının anlamı Mekki’ye göre “Kemiklere bak, biz onları arzdan alıp sahibinin bedenine nasıl yükseltiyoruz/taşıyoruz.” şeklindedir. Mamafih o, Yâsin sûresinin 78 ve 79. âyetlerine⁶⁶ ait fehvayı, bu görüşüne delil olarak sunmaktadır. Çünkü bu âyetlerde diriltmekle nitelendirilen insandır. Dolayısıyla ilgili âyette murad edilen mana, kemiklerin sahibinin hayatıdır, kemikler ise ancak sahibinin hayat sahibi olmasıyla can bulur.⁶⁷ Yukarıda Mekki’nin *نَشْرُهَا* vechini evla gördüğünü söylemesi, onun ilgili vecihler arasında tercihe gittiğini ve vecihlerin arasında üstünlük değerlendirmesi yaptığını göstermektedir. Ne var ki Ebû Hayyân el-Endelüsi (ö. 745/1344),⁶⁸ “ز” harfiyle icra edilen vechin üstün olduğu iddiasını ve bu yaklaşımı, diğer vechin de mütevâtir kıraat olmasını gerekçe göstererek eleştirmektedir.⁶⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, konuyla ilgili bir diğer görüşü ise Vehb b. Münebbih’ten (ö. 114/732) nakletmektedir: “Eşeğinin ve onun kemiklerinin diriltilmesine bak. Onu nasıl da diriltip üstüne et giydiriyoruz.” Süddi (ö. 127/745) ise âyette geçen ölünün diriltilmesi hakkında uzunca bir izahat yapmaktadır. Bu açıklamaya göre bir kuş, eşeğin kemiklerinin her birini ova ve dağlara götürdü, Allah da bir rüzgâr göndererek bu kemikleri getirdi ve bir araya topladı. Sonra bu kemikleri birbirine birleştirdi/kaynaştırdı, böylece kanı ve eti olmayan bir kemik, eşek oluverdi. Sonra ona et ve kan giydirdi/et ve kanla örttü.⁷⁰ Ebû ‘Ubeyde de *نَشْرُهَا*

⁵⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1424/2003), 4/618; Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “neşz”, 5/417.

⁵⁸ Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 4/616; Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye* (Şarika: Câmiatü’ş-Şarika Külliyyetü’l-Dirâsâtü’l-‘Ulûyâ ve’l-Bahsi’l-‘İlmî, 1429/2008), 1/866; Kurtubî, *el-Câmi’*, 4/306.

⁵⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu’cemü’l-müfrehes li elfîzi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, h. 1464), 701.

⁶⁰ Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 4/616; Kurtubî, *el-Câmi’*, 4/306; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “neşz”, 5/417.

⁶¹ *نَشْرُهَا*

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “neşr”, 5/206.

⁶³ Ebû Zûr’a Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 144; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “neşr”, 5/206.

⁶⁴ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 144; Ebû Abdurrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1424/2003), “neşz”, 4/222; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “neşz”, 5/417.

⁶⁵ Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 4/616.

⁶⁶ *وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قَالَ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ*

⁶⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/310; ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi’*, 4/306.

⁶⁸ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsi.

⁶⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsi, *el-Bahrü’l-muhîd*, nşr. Stkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1431-1432/2010), 2/638.

⁷⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/867.

vechini “bir şeyi bir şeyin üstüne koymak/bir şeyi bir şeye eklemek” şeklinde açıklamaktadır.⁷¹ Bütün bu açıklamalardan sonra نُنشِرُهَا vechinin söz konusu âyette “bir şeyi bir şeye birleştirmek” manasında kullanıldığını söylemek mümkündür.⁷² Daha önce de ifade edildiği üzere أَنْشَرَ kelimesinin “diriltmek”⁷³ anlamına sahip olması nedeniyle نُنشِرُهَا vechinin “Kemiklere nasıl can verdiğimizize/dirilttiğimize bak.” manasına geldiği görülmektedir.⁷⁴

Ebû 'Ubeyde, Mecâzî'l-Kur'ân'da zikredilen iki vecihten biri olan نُنشِرُهَا kelimesini diriltmek anlamında “نَحْيِيهَا” kelimesiyle açıklamaktadır.⁷⁵ Fakat bu vechin Arap diline muvafakatı noktasında eleştiriye maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Zira Araplar, “نشر الله الموتى” şeklinde bir kullanımı tercih etmemekte, bunun yerine “أنشر الله الموتى، فنشروهم”⁷⁶ tabirini kullanmaktadır.⁷⁷

3.1.2. Hucurât Sûresi 6. Âyet

Mecâzî'l-Kur'ân'da yer verilen kıraat ihtilaflarından bir diğeri, Hucurât sûresinin 6. âyetindeki⁷⁸ فَتَنَّبُوا kelimesine dair farklılıktır. Ebû 'Ubeyde, mezkûr eserde bu ihtilafı zikretmekle birlikte onun bu ihtilafa dair bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir.⁷⁹ İlgili kelimedeki kıraat ihtilafının meşhur kıraat literatüründeki karşılığının iki şekilde olduğu tespit edilmektedir: Bunlardan ilki, Kûfe kıraat imamlarından Hamza (ö. 156/773),⁸⁰ Kisâi ve Halef'in okudukları فَتَنَّبُوا vechi; ikincisi ise bu üç kıraat imamı dışındaki meşhur yedi kıraat imamının okuduğu فَتَنَّبُوا vechidir.⁸¹

Hucurât sûresi 6. âyetteki ilgili kıraat ihtilafına konu olan kelimeler, her ne kadar farklı iki kelime olsa da bunlar, birbirine yakın manalar ihtiva etmektedir. Nitekim تَنَّبُوا kelimesiyle aynı kökten isim olan بَيْنَ kelimesi, “apaçık” ve “aşikâr” gibi manaları; aynı kökten تَنَّبِنَ kelimesi ise “teenni⁸² ile hareket etmek” ve “tahkik etmek” gibi manaları içermektedir. Bununla beraber mezkûr kelimeyi Abdullâh b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53),⁸³ Mecâzî'l-Kur'ân'da zikredilen vecihlerden biri olan فَتَنَّبُوا şeklinde okuduğu ve bu iki kelimenin müradif olduğu ifade edilmektedir. Zira تَنَّبِنَ ve تَنَّبَتْ sözcükleri, “bir şeyin doğruluğunun teyit edilmesi, doğrulanması, aşikâr olması” gibi manalara gelen eş anlamlı iki kelimedir.⁸⁴ تَنَّبِنَ kelimesi ise “ortaya çıkmak, açık olmak” gibi manaları havidir.⁸⁵

Daha önce تَنَّبِنَ ve تَنَّبَتْ kelimelerinin birbirine yakın anlamlı kelimeler olduğuna dair bir görüşten bahsedilmişti. Bunun aksine فَتَنَّبُوا vechinin فَتَنَّبُوا vechinden daha açık/genel olduğu için tebeyyün etmeyen, tesebbüt edebileceği; dolayısıyla ikisinin farklı şeyler olduğuna dair de bir kanaat mevcuttur.⁸⁶ Buna göre تَنَّبِنَ kelimesi, daha kapsayıcı ve daha geniş bir mana ihtiva etmektedir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923)⁸⁷ göre ise mezkûr kelime فَتَنَّبُوا vechiyle okunduğunda âyet, “...sıhhatini anlayıp bilinceye kadar erteleyin, (haberini doğruluğunu) kabul etmekte acele etmeyin.” manasına gelmektedir. Buna göre Taberî, kelime

⁷¹ Harflerin hareketlenmesi hususunda eseri neşredene ait bir hatanın olmadığı varsayımıyla Ebû 'Ubeyde'nin, tefsir literatüründe نُنشِرُهَا vechine yüklenen anlamı Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzî'l-Kur'ân'ında zikredilen vechine verdiği söylenebilir. Bk. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/80.

⁷² Mekki b. Ebi Tâlib, *el-Hidâye*, 1/867.

⁷³ Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998), 1/491; Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemaşerî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 279.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/306.

⁷⁵ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/80.

⁷⁶ “Allah onları diriltti, onlar da dirildiler.”

⁷⁷ Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 4/618.

⁷⁸ el-Hucurât 49/6. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَنَّبُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَطَمْتُمْ نَادِمِينَ.”

⁷⁹ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân*, 1/13-14.

⁸⁰ Ebû Umâre Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfî.

⁸¹ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 180; Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. Ubeydillâh b. Ömer b. Sivâr, *el-Müstenir fi'l-kirâati'l-aşer*, thk. Ammâr Emîn ed-Dudû (Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirasâti'l-İslâmiyye ve İhyâ'i't-Türâs, 1426/2005), 2/108; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2270. İbn Galbûn'un *et-Tezkira fi'l-kirâati's-semân*'ın adlı eserinin isnadında Halef ve Ebû Ca'fer kıraatleri bulunmadığı için mevzu bahis eserde فَتَنَّبُوا vechi Hamza ve Kisâi kıraatlerine, فَتَنَّبُوا vechi ise diğer altı kıraat imamına nispet edilmektedir. Bk. İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 2/309.

⁸² Teenni, “Bir işi acele etmeden iyice düşünerek yapma, temkinli ve ihtiyatlı davranma anlamında ahlâk terimi.” olarak tarif edilmektedir. bk. Mustafa Çağrıncı, “Teenni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ocak 2023).

⁸³ Ebû Abdîrahmân Abdullâh b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb el-Hüzelî.

⁸⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. İbrâhîm el-İbyârî (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1964-1967), “bâne”, 15/499; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/567.

⁸⁵ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut, Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1990), “beyn”, 5/2083; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986), “beyn”, 29.

⁸⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-veccz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/147.

⁸⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî el-Bağdâdî.

için daha önce de ifade edilen “teenni ile hareket etmek gerektiği” anlamını teyit etmektedir. Ayrıca o da kıraat ihtilafının gerçekleştiği ilgili kelime için zikredilen iki vechin mana itibarıyla yakın olduğunu ve onların mâruf/meşhur kıraatler olduğunu zikretmekte, dolayısıyla Kur’ân okuyan birinin bu iki vecihten hangisiyle okursa okusun doğru yapmış olacağını belirtmektedir.⁸⁸ Bununla birlikte âyetin sebab-i nüzulüne dair farklı rivayetlerde⁸⁹ konuyla alakalı olarak kullanılan ifadeler, kıraat ihtilafına mevzu olan kelimelerin anlam mahiyetine açıklık getirmektedir. Zira zekât meselesinin aslını öğrenmesi için Benî Mustalik⁹⁰ kabilesine gönderilen Hâlid b. Velîd’e (ö. 21/642),⁹¹ “teenni ile hareket etmesi, acele etmemesi gerektiği” tavsiyesinin nakledildiği rivayette kullanılan sözcükler konuyu açıklayacak niteliktedir.⁹² Yine onun görevini tamamlayıp Medine’ye döndükten sonra meselenin aslının anlatıldığı gibi olmadığını haber vermesi üzerine, ona Nebî’nin (s.a.v.) kullandığı “والعجلة من الشيطان”⁹³ cümlesindeki sözcüklerin de ilgili kelimelere ait manayı resmettiği söylenebilir. Nitekim Hâlid b. Velîd mezkûr kabileye giderken ve onların yanından geldikten sonra ona yönelik olarak kurulan her iki cümlede de kıraat ihtilafına konu olan kelimelerin kök harflerinden fiil ve mastar kullanılmış ve bunların “acele etmemek, teenni ile hareket etmek” manasında söylendiği müşahede edilmektedir. Hülasa, güvenilirliği şüpheli olan kimselerin haberlerinin iyiden iyiye araştırılmadan kabul edilmemesine dair tavsiye içeren bu âyetin sebab-i nüzûlü hakkında kullanılan sözcükler,⁹⁴ böylesi konular hakkında “ağır hareket edilmesi, yani acele edilmemesi ve ihtiyatla hareket edilmesi gerektiği” anlamını taşımaktadır.⁹⁵

3.2. Nahivle Alakalı Kıraat İhtilafı

Mecâzü’l-Kur’ân’da temas edilen kıraat ihtilaflarından nahvi ilgilendiren konular da mevcuttur.⁹⁶ Çalışmanın kapsamı düşünüldüğünde bu ihtilafın tek tek zikredilip açıklanması mümkün değildir. Bu nedenle bu başlıkta nahivle alakalı kıraat ihtilafına dair misaller verilecek ve sunulacak örnekler detaylı bir şekilde tetkik edilecektir.

3.2.1. Hicr Sûresi 54. Âyet

Mecâzü’l-Kur’ân adlı eserde kıraat-nahiv ilişkisi ekseninde değinilen kıraat ihtilaflarından biri, Hicr sûresinin 54. âyetindeki⁹⁷ تَشْتَرُونَ kelimesidir. Ebû ‘Ubeyde zikri geçen kelime üzerindeki kıraat ihtilafını Medine ehline isnad etmekte, muayyen bir kıraatten ise bahsetmemektedir. Ayrıca hocası Ebû ‘Amr’ın “mezkûr kelime kinâyeye nûnu dışında izafet yapılamayacağı” görüşünü aktarmaktadır. Dolayısıyla تَشْتَرُونَ kelimesinde hazfedilen vikâyeye nûnu okunmadan izâfet yapılamayacağı, bunun doğal bir sonucu olarak da vikâyeye nûnu olmadan son harfin kesra ile okunamayacağı zımmen söylenmiş olmaktadır. Böylece Medine ehline nispet edilen okuyuş, dil argümanı ile bir nevi eleştirilmiş olmaktadır.⁹⁸

Hicr sûresinin 54. âyetindeki mevzubahis kelime harekeli iki nûn harfinin peş peşe bulunmasının dile ağır geldiği öne sürülmektedir. Bundan dolayı mansup muttasıl mütekellim zamir ي harfi ve nûnu’l vikâyeye düşmüştür ki kıraat ihtilafı da zikredilen mahzûf harfler üzerinden gerçekleşmektedir. İlk nûn harfinin hazfedilmesi dil veçhesinden uygun bulunmadığı için mahzûf harfin nûnu’l-vikâyeye olduğuna

⁸⁸ Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 21/349.

⁸⁹ Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 21/349-353.

⁹⁰ Kahtâniler’e mensup bir Arap kabilesi. Bk. Ahmet Önkol, “Mustalik (Benî Mustalik)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Şubat 2023).

⁹¹ Ebû Süleymân Seyfullâh ve Fârisü’l-İslâm Hâlid b. el-Velîd b. el-Mugîre el-Mahzûmî el-Kureşî.

⁹² “وأمره أن يشتت ولا يعجل” bk. Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 21/351.

⁹³ “Teenni, Allah’tan; acelelik şeytandandır.” Hadisin geçtiği kaynak için bk. Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 21/352. Benzer ifadeler için bk. Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâr’ul-Me’mûn li’t-Türâs, 1986), 7/248; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “beyn”, 13/68.

⁹⁴ Kıraat ihtilafına konu olan kelimeler.

⁹⁵ Taberî, *Cami’u’l-beyân*, 21/351-352; ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “beyn”, 13/68; Muhammed Mürtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Abdülalîm et-Tahâvî (Kuveyt: Vizâratü’l-İ’lâm, 1407/1987), “sebt”, 4/476.

⁹⁶ Konuyla ilgili olarak *Mecâzü’l-Kur’ân*’da nakledildiği hâlde çalışmamızda yer veremediğimiz örneklerin bir kısmı için bk. الأرحام (en-Nisâ 4/1), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/113.); وأرلجم (el-Mâide 5/6), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/155.); لا تكون (el-Mâide 5/71), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/174.); ربك (el-Mâide 5/112), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/182.); فتنهم (el-En’âm 6/23), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/188.); حقيق على أن لا أقول (el-A’râf 7/105), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/224.); إلا حينهم (et-Tevbe 9/179), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/264.); إن هذان (Tâhâ 20/63), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 2/21-22.); ألا يرجع (Tâhâ 20/89), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 2/24.); بينوم (Tâhâ 20/94), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 2/25.); الحق (Sâd 38/84), (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 2/187).

⁹⁷ el-Hicr 15/54. “قال أشترنوني على أن تشتت الكيز فم تشترون”

⁹⁸ Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/13.

hükmedilmektedir. Zira ilk nûn harfinin ref' alameti olarak telaffuzdan düşmemesi gerekmektedir. Nitekim mahzûf nûn olan ikinci nûn harfinin harekesini kendisine işaret olsun diye ilk nûn harfine nakledip aslına uygun olarak idgamlı veya ilgili harflerin hazfiyle birlikte idgamsız olarak okuyan kıraat ehli bulunmaktadır. Fakat bu okuyuşta mahzûf izâfete binaen fiilin son harfi kesra ile harekelenmektedir ve bununla fiilin müteaddi olduğuna hükmedilmiş olmaktadır. Bununla beraber "vikâye nûnu" ile "nefs-i mütekellim yâ"sını hazfeden ve ilk nûn harfini aslına uygun olarak fetha harekeyle okuyan kıraat sahipleri ise çoğunluğu oluşturmaktadır.⁹⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de hazf ve isbât edilen harflerin illeti noktasında birçok sebep öne sürmek mümkün olmakla beraber¹⁰⁰ peş peşe gelen aynı harflerden birinin hazfedilmesinin illeti olarak ise zaman zaman "telaffuzdaki ağırlığın hafifletilmesi" argümanı öne sürülmektedir.¹⁰¹ Fakat كَيْتُرُونَ kelimesi için serdedilen argümanın bu hazif için tek gerekçe olarak gösterilmesinin makul olmadığı kanaatindeyiz. Zira Ebû 'Ubeyde'nin kıraat-dil ilişkisiyle alakalı olarak verdiği örneği andıran أَهَانَن kelimesinin aslında¹⁰² da aynı şekilde vikâye nûnu ve nefsi mütekellim ي harfi vardır. Fakat bu kelimedeki art arda gelen iki nûn harfinden herhangi biri hiçbir meşhur kıraat ehli tarafından hazfedilmemektedir.¹⁰³ Hâlbuki bu kelimedeki peş peşe gelen iki harekeli nûn harfinden birisi de aynı gerekçeyle hazfedilebilirdi. Nitekim Ebû 'Ubeyde'nin kıraat-dil ilişkisiyle alakalı olarak verdiği kıraat ihtilafının illeti noktasında iki harekeli nûn harfinin art arda gelmesinin telaffuz zorluğuna sebep olduğu söylenebilir. Zira seslendirmede uyumu, başka bir deyişle ahengi temin etmek için Arap dilinde harf ziyadesi veya hazif yapılmaktadır. Şöyle ki fâsılalarda yapılan bu uygulamalarla birlikte Kur'ân sentaksının ölçüsü ve Kur'ân'ın müzikal ahenginin korunması amaçlanmaktadır. Fâsılalardaki dizem ve musikinin korunmasıyla kendisinde hazif veya ziyâde yapılan fâsılların; öncesine ve sonrasına ait seslerle devam ettirilmesi hedeflenmektedir. Kur'ân'da tatbik edilen bu uygulama sayesinde Arap dilinin eşsiz bir örneği olan Kur'ân-ı Kerîm'in edebi yönü kendini göstermektedir ki Kur'ân-ı Kerîm'deki fâsılalarda bunun örneklerine sıkça rastlanmaktadır.¹⁰⁴ Yine fâsılalarda yapılan hazif ve isbâtların büyük ölçüde seci ekseninde gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim fâsılalarda yapılan bu işlemle ses uyumunun gözetildiğini göstermektedir.¹⁰⁵

Yukarıda detaylı olarak ele alınan Hicr sûresi 54. âyette mevzubahis edilen kelimedeki Vers'in (ö. 197/812)¹⁰⁶ Ezrak (ö. 240/854)¹⁰⁷ tarihinin râ harfinin hükmüyle alakalı ihtilafı dışarıda bırakıldığında ilgili kelimedeki kıraat ihtilafının üç şekilde gerçekleştiği görülmektedir. Bu üç vecihten birinde nûnu'l-vikâye ve mütekellim ي harfi hazfedilirken kelimenin son harfi ise vikâye nûnuna işaretten kesra harekeyle okunmaktadır. Bu vecih, Nâfi' (ö. 169/785)¹⁰⁸ kıraatine nispet edilmektedir. İkinci veche göre mütekellim ي harfi hazfedilmekle birlikte ilgili kelimedeki nûn harfleri birbirlerine idgam edilmekte ve râ harfinden nûn harfine geçilirken medd-i lâzım icra edilmektedir. Bu vecih ise İbn Kesîr kıraatine isnad edilmektedir. Üçüncü veche göre ise Hafs (ö. 180/796)¹⁰⁹ rivâyetinde okunduğu üzere kelimenin aslında bulunan vikâye nûnu ve

⁹⁹ Mekki b. Ebi Tâlib, *el-Keşf*, 2/30-31; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzîm Saîd Haydar (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1416/1995), 2/377-378; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırââtî*, 382-383; Muhammed Mahfûz b. Abdillâh b. Abdilmennân et-Termesî, *Gunyetü't-talebe bi-şerhi't-Tayyibe*, thk. Abdullâh b. Muhammed b. Süleymân b. el-Cârullâh (Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 1440/2019), 4/2360-2361.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bk. Nesrişâh Saylan, "Vakf/Vasl Halinde "Yâ" Harfinin İsbâtı Veya Hazfi Üzerine Bir İnceleme", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 45-66.

¹⁰¹ Mekki b. Ebi Tâlib, *el-Keşf*, 2/30-31.

¹⁰² Kelimenin aslı أَهَانَنİ şeklindedir.

¹⁰³ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2731.

¹⁰⁴ Necdet Çağlı, *Kur'ân'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı* (Ankara: İlahiyât, 2005), 277-288; Abdullah Emin Çimen, "Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme", *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 216-220; Necdet Çağlı, "Kur'an Kıraatinde Musiki -Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi-", *Tarihîten Günümüze Kıraat İlimi: Uluslararası Kıraat Sempozyum Kitapçığı (16-18 Kasım 2012)* (İstanbul: DİB Yayınları, 2015), 332-335.

¹⁰⁵ Saylan, "Vakf/Vasl Halinde "Yâ" Harfinin İsbâtı", 45-66; Muhammed Pilgir, *Kıraat ilminde Med -Kıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında*-(Ankara: İlahiyât, 2022), 109-116.

¹⁰⁶ Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Abdillâh el-Kıbtî.

¹⁰⁷ Yûsuf b. 'Amr b. Yesâr Ebû Ya'kûb el-Medenî el-Ezrak.

¹⁰⁸ Ebû Ruveym Nâfi' b. Abdîrrahmân b. Ebi Nuaym el-Medenî.

¹⁰⁹ Ebû Ömer Hafs b. Süleymân b. el-Mugîre el-Esedî.

mütekellim ya'sının hazfedilmesiyle okunur. Kelimeyi bu vecihle okuyan kıraat ricâli çoğunluğu teşkil etmektedir.¹¹⁰

3.2.2. Bakara Sûresi 197. Âyet

Bakara sûresinin 197. âyetinde¹¹¹ cinsini nefyeden üç tane ﻻ harfine ait isimlerin üzerinde kıraat ihtilafı gerçekleşmektedir. İlgili âyetteki kıraat ihtilafına *Mecâzû'l-Kur'ân'* da temas edilmekle birlikte Ebû 'Ubeyde sadece cidâl kelimesini merfu olarak vermektedir ki bu vecih sadece şâz kıraatlerin tazammun ettiği bir vecihtir.¹¹² Meşhur kıraat literatüründe ise ilgili üç isim üzerinde üç farklı okuyuş söz konusudur: Bunların birincisine göre Ebû Ca'fer kıraatında her üç kelime de tenvinle birlikte dammeli okunmaktadır.¹¹³ İkinci veche göre ise ilk iki kelime tenvinle birlikte dammeli, üçüncü kelime ise tenvin olmaksızın fethayla okunmaktadır. Bu vechin icra edildiği kıraatler Ebû 'Amr, Ya'kûb ve İbn Kesîr kıraatleridir.¹¹⁴ Bu dört kıraat dışında kalan meşhur kıraatlerde ise her üç kelime de tenvin olmaksızın fethayla okunmaktadır.¹¹⁵

Mevzubahis üç isimden "رَفَتْ" kelimesi, "cimâ", "çirkin kelim edilmesi" ve "ta'riz yoluyla cimanın konuşulması", gibi manalara sahiptir ki sonuncusu, "رَفَتْ" in en zayıf hâlidir. Dolayısıyla cimâ kapsamı dışında kalan; fakat ona zemin hazırlayan sözlerin de "رَفَتْ" kavramı kapsamında değerlendirenler vardır. Ne var ki bu şekilde bir konuşmada ancak bir kadının yanında gerçekleşmesi şartıyla "رَفَتْ" in gerçekleştiği ifade edilmektedir. "رَفَتْ" in cimâ olduğunu savunanlar ise bu noktada Bakara sûresinin 187. âyetini delil olarak göstermektedir.¹¹⁶ Konuyla alakalı üç isimden bir diğeri "فَسَوْق", te'vil ehli tarafından "mâsiyet/günah işleme/dinin sınırlarının dışına çıkma" şeklinde anlamlandırılmaktadır. Yine bütün günahları bu kapsamda değerlendirenler olduğu gibi, kimileri de bu kavram ile kastedilenin "ihramlı olan birinin avlanma, kıl koparmak, tırnak kesmesi" gibi ihram yasaklarının olduğunu dile getirmektedir. Bir başka görüşe göre ise Harem bölgesinde işlenen günahlar, bu kavramın kapsamına girmektedir.¹¹⁷ Konuyla alakalı bir diğer isim/kavram olan "جَدَال" kelimesiyle te'vil ehline göre "birinin arkadaşıyla/müslüman kardeşiyle onu öfkeliendirecek seviyede tartışması", "çekişmek", "insanların birbirlerini öfkeliendirecek tartışma içerisine girmeleri", "öfke", "bir müslümanı öfkeliendirmek", "bağırıp çağırma" gibi manalara gelmektedir.¹¹⁸

İhtilaf konusu olan üç kelimenin delâlet ettiği manalar hakkında oldukça farklı malumat verildiği anlaşılmaktadır. Şimdi bu kelimelerde gerçekleşen kıraat ihtilafı sırayla değerlendirilecektir.

3.2.2.1. Birinci Vecih

Bu vecih, üç tane "ﻻ" harfinden sonra gelen üç ismin de merfu ve nekre okunmasından ibarettir.¹¹⁹ Bu icrada "ﻻ" harflerinin merfu olarak okunması, kelimelerin nahvî durumlarını etkilemektedir. Şöyle ki ilgili vecihte geçen "ﻻ", belirli şartlar dâhilinde "ليس" gibi amel eden "ﻻ" dır.¹²⁰ Dolayısıyla bu vecihte "ﻻ" dan sonra gelen isimler, merfu olmaları sebebiyle diğer vecihlerde geçen cinsini nefyeden "ﻻ" dan farklılık arz etmektedir.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, cinsini nefyeden "ﻻ" harflerinin "ليس" gibi amel etmesi durumuna Arap kelimünde az rastlandığına ve bu yüzden de bununla kuralların inşa edilmediğine dikkat çekmektedir.¹²¹ Nitekim tefsir eserlerinde yukarıda zikredilen hususun nahvi bir kural olmaktan öte, ilgili vechin manaya

¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 4/2412; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtü'l-'aşr*, tsh. Muhammed Temîm ez-Zu'bi (Medine: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 1994), 81.

¹¹¹ فلا رَفَتْ وَلَا فَسَوْق وَلَا جَدَال فِي الْخَجِّ

¹¹² Ebû 'Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân'*, 1/70; Kirmânî, *Şevâz*, 86.

¹¹³ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 145; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 2/53-54.

¹¹⁴ İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 145; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali b. Fâris el-Hayyât el-Bağdâdî, *el-Câmi' fi'l-kırââtü'l-'aşr ve kırâati'l-A'meş*, thk. Hâlid Hasen Ebû'l-Cüd (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), 240; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 2/53-54.

¹¹⁵ İbn Fâris, *el-Câmi'*, 240; Ebû'l-'İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Bündâr el-Vâsıtî el-Kalânîsî, *İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiyatü'l-müntehâ fi'l-kırââtü'l-'aşr*, thk. Osmân Mahmûd Gazzâl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 152; Ebû'l-'İzz Muhammed b. Hüseyn b. Bündâr el-Vâsıtî el-Kalânîsî, *el-Kifâyetü'l-kübrâ fi'l-kırââtü'l-'aşr*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1427/2006), 127.

¹¹⁶ Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 3/457-469. Konunun detayları için bk. Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 3/457-493.

¹¹⁷ Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 3/469-473. Konunun detayları için bk. Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 3/469-493.

¹¹⁸ Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 3/477/481. Konunun detayları için bk. Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 3/477-493.

¹¹⁹ فلا رَفَتْ وَلَا فَسَوْق وَلَا جَدَال فِي الْخَجِّ

¹²⁰ Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullâh b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431/2010), 1/288-292.

¹²¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 2/283.

yansımaya temas edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu vecih, nehiy içermemesi sebebiyle nasb vechi kadar kuvvetli ve vurgulu bir anlam vermemektedir. Nitekim âyetin ilgili kısmı, "...*Hacda kadına yaklaşmak, günah işlemek ve çekişmek yoktur.*" şeklinde bir anlam vermektedir.¹²² Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950)¹²³ ise, Ebû 'Amr b. el-'Alâ'dan ref' vechi hakkında bir nakilde bulunmaktadır. Buna göre âyetin manası, "...*Hac'dan çıkararak (haccın bozulmasına sebep olan) cinsel ilişki ve benzerleri durumları ve fiske işlemeyin.*" şeklinde gerçekleşmektedir. Devamındaki cinsini nefyeden "ل" harfi ile de nefy kastedilmiş olmaktadır. Dolayısıyla âyetin kalan kısmıyla "Hac vakti ve yeri hususunda şüphe yoktur." söylenmiş olmaktadır.¹²⁴

3.2.2.2. İkinci Vecih

Bu icrada söz konusu üç sözcükten ilk ikisi tenvinle merfu olarak okunurken üçüncü kelime olan "الجدال" kelimesi ise mansup olarak okunmaktadır. Dolayısıyla ilk iki kelimeye ait edat "ليس" gibi amel eden "ل" iken sonuncu edat ise cinsini nefyeden "ل" dır. Bu durumda son edat ile ortaya çıkan mana, ilk iki edatla ortaya çıkan anlamdan daha kuvvetli ve vurguludur.¹²⁵

Bu vecihte ortaya çıkan nahvi ihtilaflar sonucunda âyetteki ilk iki edat, "ليس" gibi amel etmesi nedeniyle, daha özel bir anlam ihtiva ederken son edat ise umum ifade etmesi sebebiyle cinsini tümünden nefyettirmektedir. Bu nedenle âyetin fehvası "cidâl" in bütün öğelerine şamildir. Fakat diğer iki edatın cinsini nefyeden "ل" edatı olmamaları hasebiyle âyet, "rafes" ve "fiske" konusunda umum ve vurgu bakımından daha zayıf kalmaktadır. Zira "ليس" gibi amel eden "ل" edatı kendi cinsinden olanların hepsini veya bazısını nefyedebilir. Nitekim bu ve benzeri edatlar umum ifade edebildikleri gibi umum ifade etmedikleri durumlar da olabilmektedir.¹²⁶ Buna göre âyetin "...*Hacda kadına yaklaşmak, günah işlemek yoktur. Haccın vakti hususunda ise asla tartışmak yoktur/tartışmayın.*" şeklinde anlam kazandığı söylenebilir. Fakat Zemahşeri (ö. 538/1144)¹²⁷ bu noktada aksine bir kanaat taşımaktadır. Ona göre ilgili edatlarla birlikte ilk iki kavram, cinselliği hatırlatan ve ona yol açan durumlar dâhil olmak üzere "rafes" in tüm türlerinden ve günah işlemekten kuvvetli bir şekilde sakındırma amacı taşımaktadır. "Cidâl" kavramıyla ise vakfenin yeri ve haccın zamanı hakkında ihtilafa düşen Araplar için haccın vakti ve vakfenin yeri hususunda Allah'ın tevhit meydana getirdiğini, böylelikle hac hakkındaki ihtilafın kaldırıldığı haber verilmiş olmaktadır. Hatta bu noktada o, hac ile alakalı "cidâl" kelimesinin bulunmadığı bir hadis-i şerifi de bu konuda delil olarak zikretmektedir.¹²⁸

Bu konudaki farklı bir görüşe göre "cidâl" kelimesinin mansup olması, kendinden önceki merfû kelimeleri kuvvetlendirmektedir. Zira bu uygulamayla umumi bir nefy kastedilmektedir. Dolayısıyla üç kelimenin bütün türlerini kapsayan genel bir olumsuzluk durumundan bahsedilmektedir. Bu şekilde bir nevi nasb vechinin manasının ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla bu vecihle "...*Hacda rafes, fiske ve cidâlin hepsinden kaçının, bunların hepsi yasaktır.*" şeklinde bir anlam ortaya çıkmış olmaktadır.

3.2.2.3. Üçüncü Vecih

Üç ismin de mansup olduğu bu vecihte "ل" harfi bu kelimelerin içerdikleri olumsuzlukları umumi bir özellikte nefyettirmektedir. Yani bu edatlarla üç kelimenin bütün türlerine ait manalar nefyedilmiş olmaktadır. Bu vecih, ref' vechinin taşıdığı anlama sahipse de ondan daha güçlü, vurgulu ve genel bir mana taşımaktadır.¹²⁹ Başka bir görüşe göre ise cinsini nefyeden "ل" harfinin nehy anlamı taşıdığı ifade edilmektedir.¹³⁰ Buna göre âyet, "cinsel ilişkiden ve çeşitlerinden uzak durun, bu konuda herhangi bir yanlışa düşmeyin. Günahın bütün türlerinden uzak durun. Haccın zaman ve mekânı hususunda ayrılığa düşmeyin." manasını tazammun etmektedir.

¹²² Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 304.

¹²³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdi el-Misrî.

¹²⁴ Nehhâs, *Meâni*, 1/134; ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/325.

¹²⁵ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılması*, 302-303.

¹²⁶ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılması*, 302-303.

¹²⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşeri.

¹²⁸ مخرج كهيئة يوم ولدته أمه، خرج فلم يرفث ولم يفسق، bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/407.

¹²⁹ Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılması*, 302-303.

¹³⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/325.

Bu icrada üç “Y” harfi de cinsini nefyeden “Y” dır. Bu nedenle âyette geçen üç şeyden de kaçınılmasının gerekliliği kuvvetli bir şekilde hissettirilmektedir.¹³¹ Nitekim âyetin bu vecihle taşıdığı anlamın, “...*Hacda rafes, fisk ve cidâlin hepsinden kaçının, bunların hepsi yasaktır.*” meâlinde olduğu söylenebilir.

Sonuç

Ebû ‘Ubeyde’ye ait *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı eser, garibü’l-Kur’ân ve meâni’l-Kur’ân geleneklerine ait ilk olma özelliğine sahiptir. Bununla beraber çalışmaya konu olan eser, kıraat ve hacim bakımından küçük sayılacak vasıftadır. Aksine, müellifle aynı dönemlerde yaşayan Ahfeş ve Ferrâ’nın bu türe dair kaleme aldığı eserlerde kıraat farklılıklarına gözle görülür bir şekilde daha fazla yer verildiği tespit edilmiştir.

Kıraat imamı Ebû ‘Amr’ın, Ebû ‘Ubeyde’nin hocalarından biri olması kıraat müktesebatı açısından olumlu bir durum olmasına rağmen onun, kıraatlerin henüz şekillendiği bir dönemde yaşamış olması ise eser ve müellifi için dezavantajlı bir durum oluşturmaktadır. Bu nedenledir ki o dönemde kıraat tedvininin henüz başlamamış olmasının; *Mecâzü’l-Kur’ân*’da temas edilen kıraat ihtilaflarının kemiyetine etki ettiği gözlenmiştir. Nitekim mezkûr eserde çok az sayıda kıraat ihtilafı ele alınmış, kıraat ihtilafı bulunan kelimelerin birçoğunda ise kıraat ihtilaflarına işaret edilmemiştir. Tetkik edilen kıraat ihtilafları ise genellikle dil bilimi ile tevcih edilmiş; bunların kıraat ilmine ait farklılıklar olduğundan bahsedilmemiştir. Bununla beraber konuyla ilgili kıraat ihtilaflarının dolaylı olarak işlendiğini de söylemek gerekir.

Mecâzü’l-Kur’ân’da hem şâz hem de meşhur kıraatlerin varlığı saptanmış; fakat ondaki kıraat farklılıklarına çoğunlukla Ebû ‘Amr’ın kaynaklık ettiği görülmüştür. Öyle ki Ebû ‘Ubeyde eserinde çoğunlukla hocasının kıraatini tercih etmiş, yer yer ondan alıntılarda bulunmuştur. Bununla beraber onun, hocasının kıraatine nadiren muvafakat etmediği de belirlenmiştir. Ayrıca birkaç istisna dışında *Mecâzü’l-Kur’ân*’da incelenen kıraat ihtilaflarının, müellifinin yaşadığı dönemin etkisiyle, kıraat imamlarına isnadından bahsetmek mümkün değildir. Eserde sadece bir örnekte kıraat farklılığının Medine ehline nispet edildiği, bir örnekte ise “altı kıraat”e isnad edildiği müşahede edilmiş; fakat altı kıraatle hangi kıraatlerin kastedildiği belirlenememiştir. Şuna da değinmek gerekir ki eserde yer verilen kıraat ihtilaflarından ele alınan örneklerin tefsir literatüründe önemli yorum farklılıklarına sebep olduğu gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, h. 1464.
- Ahfeş, Ebû’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Evsat. *Meâni’l-Kur’ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâa 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1411/1990.
- Aksakal, Zeynep Nermin. “Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, Mecâzü’l-Kur’ân’ı ve Mukaddimesi Üzerine Bir İnceleme”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 83-104.
- Altıkulaç, Tayyar. “Halef b. Hişâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halef-b-hisam>
- Altıkulaç, Tayyar. “Kisâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisai-ali-b-hamza>
- Altıkulaç, Tayyar. “Ya’küb el-Hadramî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yakub-el-hadrami>
- Aydın, İsmail. “Meâni’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/meanil-kuran>
- Bayraktutan, Osman. “Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi”. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Nisan 2018), 121-144.

¹³¹ Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılması*, 302-303.

- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiraat--ilim>
- Birişik, Abdülhamit. "Mecâzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecazul-kuran>
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garîbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/garibul-kuran>
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Çağlı, Necdet. "Kur'an Kıraatında Musiki -Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi-". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyum Kitapçığı* (16-18 Kasım 2012). 327-361. İstanbul: DİB Yayınları, 2015.
- Çağlı, Necdet. *Kur'ân'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*. Ankara: İlahiyât, 2005.
- Çağrıçı, Mustafa. "Teenni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teenni>
- Çalış, Muhammet İkbâl. "Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna ve Mecâzü'l-Kur'ân İsimli Eseri". *Dâru'l-Funun İlahiyat (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 'Fuat Sezgin' Özel Sayısı* (2019), 205-212. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0060>
- Çimen, Abdullah Emin. "Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme". *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 189-236.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (Bahar 2006), 81-104.
- Dâni, Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûra*. thk. Abdülmüheymîn Abdüsselâm et-Tahhân v.d. 4 Cilt. Şarika: Câmîatü's-Şârîka, 1428/2007.
- Dâni, Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî. *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Şarika: Mektebetü's-Sahâbe, Ayn Şems: Mektebetü't-Tâbiîn, 1429/2008.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. nşr. Sıtkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâr'ul-Me'mûn li't-Türâs, 1986.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. İbrâhîm el-İbyârî. 15 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1964-1967.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Heyb, Ahmed Fevzî. "Kitâbü mecâzi'l-Kur'ân li-Ebî 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ el-Basrî (h. 110-209) evvelü kitâbi fi garibi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve meânihi". *Mecelletü Külliyyeti'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye:Câmîatü's-Sultân Muhammed el-Fâtih el-Vakfiyye* 1/1 (Ocak 2020), 20-46.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâuddîn Abdullâh b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî. *Şerhu İbn 'Akîl*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431/2010.
- İbn 'Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî b. Fâris el-Hayyât el-Bağdâdî. *el-Câmi' fi'l-kırâati'l-'aşr ve kırâati'l-A'meş*. thk. Hâlid Hasen Ebü'l-Cûd. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.

- İbn Galbûn, Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmun'im b. Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî el-Mısırî. *et-Tezkira fi'l-kırââtî's-semân*. thk. Eymen Rüşdi Süveyd. 2 Cilt. Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye li-Tahfizi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1412/1991.
- İbn Hayr, Ebü Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fihrist*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr 'Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mihrân, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân el-Asbahânî. *el-Mebsût fi'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Dımaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Mücâhid, Ebü Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *es-Seb'a fi'l-Kırâât*, thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1972.
- İbn Sivâr, Ebü Tâhir Ahmed b. Alî b. Ubeydillâh b. Ömer b. Sivâr. *el-Müstenîr fi'l-kırââtî'l-'aşer*. thk. Ammâr Emîn ed-Dudû. 2 Cilt. Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1426/2005.
- İbn Zencele, Ebü Zûr'a Abdurrahmân b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâât*. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1418/1997.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Eymen Rüşdi Süveyd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, Lübnan: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 1439/2018.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*. tsh. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Medine: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 1994.
- İbnü'l-Kiftî, Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978.
- Kalânîsî, Ebü'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Büндâr el-Vâsîti. *İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-müntehâ fi'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Osmân Mahmûd Gazzâl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1428/2007.
- Kalânîsî, Ebü'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn b. Büндâr el-Vâsîti. *el-Kifâyetü'l-kübrâ fi'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1427/2006.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Ta'rib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarib>
- Kaysî, Tâhâ Ferîh Sâlih. "Eserü'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fî Mecâzi'l-Kur'âni li Ebî Ubeyde". *Mecelletü'l-Üstâz* 1/205 (2013/1434), 631-648.
- Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemaşeri Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Kirmânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kırâât*. thk. Şemrân 'İclî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1422/2001.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 30 Ocak 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzim Saîd Haydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1416/1995.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. 12 Cilt. Şarika: Câmîatü'ş-Şârîka Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ ve'l-Bahsî'l-'İlmî, 1429/2008.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââtî's-seb'i ve 'ilelihâ ve hucejihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazân. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1404/1984.

- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *et-Tebşıra fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 2. Basım, 1402/1982.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Mühezzeb fi'l-kırâati'l-'aşr ve tevcihîhâ min tarîki Tayyibeti'n-Neşr*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1417/1997.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî. *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ (Türâsü'l-İslâmî), 1408/1988-1410/1989.
- Önkâl, Ahmet. "MUSTALİK (Benî Mustalık)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustalik-beni-mustalik>
- Pilgir, Muhammed. *Kıraat ilminde Med -Kıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında-*. Ankara: İlâhiyât, 2022.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986.
- Saylan, Nesrişah. "Vakf/Vasl Halinde "Yâ" Harfinin İsbâtı Veya Hazfi Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 45-66. <https://doi.org/10.33420/marife.551063>
- Sezgin, Fuat. "Mukaddime". *Mecâzü'l-Kur'ân*. mlf. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. 1/9-50. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1401/1981.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Cami'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003.
- Termesî, Muhammed Mahfûz b. Abdillâh b. Abdilmennân. *Gunyetü't-talebe bi-şerhi't-Tayyibe*. thk. Abdullâh b. Muhammed b. Süleymân b. el-Cârullâh. 5 Cilt. Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 2. Basım, 1440/2019.
- Tülücü, Süleyman. "Ma'mer b. Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mamer-b-musenna>
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ' Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *İ'râbu'l-kırâati'ş-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Yerinde, Adem. "Mecâzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecazul-kuran--mamer-b-musenna>
- Yerinde, Adem. "Mecâzü'l-Kur'ân'ı Çerçevesinde Ebû Ubeyde'nin Tefsirciliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/19 (Haziran 2009), 151-189.
- Zebîdî, Muhammed Mürtezâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülalîm et-Tahâvî vd. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-'Arabî, 2. Basım, 1407/1987.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Kâmil el-Harrât vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.

The Phenomenon of Qirā'āt in Abū 'Ubayda's Majāz al-Qur'ān and the Effects on Tafsīr of Benefited Qirā'āt Varieties in the Book

Citation: Pilgir, The Phenomenon of Qirā'āt in Abū 'Ubayda's Majāz al-Qur'ān and the Effects on Tafsīr of Benefited Qirā'āt Varieties in the Book, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 79-94.

Extended Abstract

In this study, the qirā'āt varieties mentioned in *Majāz al-Qur'ān*, which is the first treatise belonging to the gharīb al-Qur'ān and meān al-Qur'ān traditions, are discussed in terms of quantity and quality and the effects of these differences on tafsīr. It has been evaluated in terms of gharīb al-Qur'ān, meān al-Qur'ān and tafsīr literatures. The claim that the aforementioned work, which was written before the qirā'āt compilation/tadween, is the first work belonging to the gharīb al-Qur'ān and meān al-Qur'ān literatures, makes the qirā'āt acquis valuable. In addition, the author of the work, which is the subject of the study, Abū 'Ubayda; the fact that he was a student of Abū 'Amr, that he transferred from his teacher in the work in question, and that he usually preferred his teacher's qirā'a in the differences of qirā'āt are the points that make it attractive to examine the qirā'āt varieties discussed in the work. Based on all these, this article aims to deal with the essence of the qirā'āt differences that are explicitly or indirectly touched upon in *Majāz al-Qur'ān*. Again, the aim of this study is to reveal how the qirā'āt varieties are handled in terms of quantity in the relevant work and which of the shādh and mashhūr qirā'āt literatures contain the studied qirā'āt differences. In addition, another aim of the study is to reveal how much is referred to the literature of gharīb al-Qur'ān and meān al-Qur'ān, which are belonging the disciplines of 'ulūm al-Qur'ān, and to the literature of tafsīr in the substantiating/tavjīh of these varieties. The essence of the qirā'āt varieties in the *Majāz al-Qur'ān* is a matter of curiosity, due to the period in which Abū 'Ubayda lived and the fact that he was a student of Abū 'Amr. As a matter of fact, he was born after most of the qirā'āt imāms, but he lived in the same period as most of them. This shows that it is possible that Abū 'Ubayda was aware of some of the preferences of the qirā'āt imāms. Because, in his work in question, the fact that he referred to the imāms of qirā'āt with the phrase "six qirā'āt" for a qirā'āt difference confirms this fact. However, due to the fact that it is the first work in this field and the qirā'āt are just taking shape, the work can be considered quite small in terms of qirā'āt. As a reflection of this, it has been determined that Abū 'Ubayda deals with the differences in qirā'āt in *Majāz al-Qur'ān* less than the content of the works named *meāni'l-Qur'ān* written by his contemporaries Ahfash and Ferrā'. In the *Majāz al-Qur'ān*, which is the basis of the study, many of the words with qirā'āt variety are not pointed out, and the qirā'āt differences that are substantiating/ta'līl are generally explained based on linguistics and, it is not mentioned that these varieties are related to the science of qirā'āt. However, the varieties in qirā'āt were handled in this way, albeit indirectly. It has been seen that the qirā'āt differences, which were examined indirectly or openly in the aforementioned work, belong to both the shādh qirā'āt and the mashhūr qirā'āt literatures. This situation can be attributed to the fact that the qirā'āt have not yet been formed or to the qirā'āt acquis and perspective of Abū 'Ubayda. There is that, even in the overwhelming majority of the qirā'āt varieties that he mentions openly, the names of the qirā'āt or the imāms of qirā'āt are not mentioned. As far as it can be determined, only one qirā'a difference in the work is attributed to the people of qirā'āt of Medina, and the variety in qirā'āt in another example is attributed to the six qirā'āt whose identities are unclear, with the expression "six qirā'āt". However, it has been observed that Abū 'Amr is the reference in order to qirā'āt differences in the mentioned work. Namely, in the words where there is a variety of qirā'āt, the qirā'a of Abū 'Amr is generally preferred, and there are also transfers from him at the point of substantiating/tavjīh. However, Abū 'Ubayda did not agree with his teacher on qirā'āt differences, albeit to a limited extent; on the contrary, he preferred other qirā'āt. In this study, it has been tried to reveal the effect of the examples of qirā'āt varieties in the work in question on tafsīr. As a matter of fact, it has been observed that some of the qirā'āt variations cause differences in interpretation in the tafsīr literature and the meān al-Qur'ān literature.

Maddî Delillerden Hareketle Allah'ın Varlığının Temellendirilmesi: Şa'râvî Örneği*

İD Hamdi Yalçın**

Atf: Yalçın, Hamdi, Maddî Delillerden Hareketle Allah'ın Varlığının Temellendirilmesi: Şa'râvî Örneği, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 95-112.

Öz: Allah'ın varlığı meselesi her dönemde felsefî ve teolojik tartışmaların en önemli ve temel meselelerinden birini teşkil etmiştir. Allah'ın duyu ve tecrübeye konu olmaması varlığının temellendirilmesi için farklı yollara başvurmayı gerekli kılmıştır. İtikadın ispatı ve savunusu noktasında Şa'râvî de dönemin ve şartların dinamiklerini zorlamış bu hususta kendine özgü bir metod benimseyerek Allah'ın varlığına dair deliller arz etmiştir. O, evrenin yapısından, Kur'an'daki gaybî ve tarihî haberlerden hareketle hareketle mantığa dayalı, akla hitap eden ikna edici deliller sunmuş, Allah'ın varlığını temellendirmeye girişmiştir. Allah'ın varlığını inkâr eden natüralist, materyalist, ateist ve Darvinci anlayışları reddederek evrendeki yaşamın kör tesadüflere ve maddeye bağlanamayacağını tabiata ve maddeye hayat verenin yüce ve kuvvet sahibi bir varlık olması gerektiğini ve bunun da ancak Allah olabileceğini mantikî delillerle ortaya koymuştur. Bu çalışmada Şa'râvî'nin naklî delillerin yanı sıra astronomi, jeoloji, jeofizik ve oşinografi gibi pek çok bilim dalından hareketle Allah'ın varlığını nasıl temellendirdiği, mezkûr problemin izahına dair ortaya koyduğu farklı fikir, düşünce, analiz ve yaklaşım tarzının ne olduğunun tespiti amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şa'râvî, Evren, Astronomi, Delil, Varlık.

Foundation of God's Existence from Material Evidences: The Example of Sharavi

Citation: Yalçın, Hamdi, Foundation of God's Existence from Material Evidences: The Example of Sharavi, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 95-112.

Abstract: The question of the existence of God has always been one of the most important and fundamental issues of philosophical and theological debates. The fact that Allah is not subject to sense and experience necessitated resorting to different ways to justify his existence. At the point of the proof and defense of the belief, Şa'râvî also challenged the dynamics of the period and the conditions, adopting a unique method in this regard and presented evidence for the existence of Allah. Based on the structure of the universe and the unseen and historical news in the Qur'an, he presented logical and convincing evidence appealing to the mind and attempted to justify the existence of Allah. Rejecting naturalist, materialist, atheist and Darwinian understandings that deny the existence of God, he demonstrated with logical evidence that life in the universe cannot be connected to blind coincidences and matter, that the one who gives life to nature and matter must have a supreme being and power, and that this can only be God. In this study, it is aimed to determine how Sha'râvî grounded the existence of God, based on many branches of science such as astronomy, geology, geophysics and oceanography, as well as narrated evidence, and what his different ideas, thoughts, analysis and approach styles were regarding the explanation of the aforementioned problem.

Keywords: Kalâm, Sharawi, Universe, Astronomy, Proof, Presence.

Giriş

Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, 1911 yılında Mısır'ın Dekahliye iline bağlı Dekâdûs köyünde dünyaya gelmiştir. Şa'râvî'nin doğduğu yıllarda küçük bir yerleşim merkezi olan bu köy daha sonraları büyümüş ve gelişmiştir.¹ Ardından Mîtgamr şehrinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Şa'râvî, ilk dinî tedrisatını "ruhumda ve anılarımda her daim sakladığım ve sokaklarını hiç unutmadığım" dediği köyünde görmüştür. Çocukluğunu tarikatların, dinî merasim ve faaliyetlerin yoğun olduğu bir beldede geçirmiştir. Bu durum, Şa'râvî'nin dinî düşüncesinin teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır.² Şa'râvî, ziraî işlerle

* Bu makale 2023 yılında Fecr Yayınlarından çıkan "Kur'an ve Bilim Işığında Allah'ın Varlığının Temellendirilmesi-Şa'râvî Örneği-" adlı kitabımızdan üretilmiştir.

** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, hamdi_nx@hotmail.com

¹ Ebü'l-Ayneyn Said, eş-Şa'râvî Ellezi lâ Na'rifuhu (Kâhire: Dâru Ahbaril-Yevm, 4. Basım, 1995), 12.

² Muhammed el-Bâz, Muhâkemetü's-Şa'râvî: eş-Şeyh eş-Şa'râvî mâ lehû ve mâ 'aleyh (Kâhire: Mektebetü'l-Medbuli'-s-Sağır, 1997), 29.

meşgul olmayı çok sevmiş, hep bir ziraatçı olmanın hayalini kurmuştur.³ Dekâdûs'daki limon ve üzüm bahçeleri⁴, sahip oldukları bostan ve at arabaları Şa'râvî'yi çok cezbederdi. Bu sebeple ilim tahsil etme düşüncesi önceleri ona pek cazip gelmemiştir. Ancak dayısının gördüğü bir rüya Şa'râvî'nin hayatına yön verir. Dayısı, rüyasında onu minber üzerinde insanlara hitap eden bir civciv suretinde görür. Rüyasını anlattığında dinleyenler heyecanlanır ve içlerinden birisi, civcivin fasih ve belîğ konuşmaya delâlet ettiğini söyler. Tüm bu olanlardan etkilenen annesi de hemen sonraki gün Şa'râvî'yi ilim tahsil etmek üzere Ezher için hazırlamaya girişir.⁵

Henüz 10 yaşındayken Kur'ân'ı ezberleyerek hafız olan Şa'râvî, bunun yanında kıraat ve kitabet derslerini de almış ve modern dönemin önde gelen müfessirlerden biri olmuştur.⁶ İmâmu'd-Duât (Davetçi imam) lakabı ile İslâm dünyasında şöhret olmuştur. Küçük yaşlardan itibaren şiire ve edebiyata merak salmıştır. Nitekim o, Dr. Ahmet Heykel, Dr. Muhammed el-Hafâcî, Halid Muhammed Halid gibi dönemin önde gelen bilim adamlarının yanı sıra şair Tahir Ebu Paşa ile de tanışma fırsatı yakalamıştır. Şa'râvî 1941 senesinde Ezher Üniversitesinin Arap Dili Bölümünden mezun olmuş, 1943 yılında doktora eğitimini tamamlayarak genç yaşında bilim doktoru unvanını almaya hak kazanmıştır.⁷ Arap Dili ve Edebiyatına ileri düzeyde vukûfiyeti bulunan Şa'râvî, 1987 yılında Arap Dili Komisyonuna üye seçilmiştir.⁸ Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Şa'râvî, dinî meselelerin yanı sıra siyasî ve sosyal konularla da meşgul olmuştur. Kendisi henüz lise yıllarında iken Vefd Partisi'ni ve dolayısıyla Mustafa en-Nehhâs'ı desteklemiştir. Bu tercihi onun İhvân-ı Müslimîn ile arasının açılmasına sebep olmuştur. Şa'râvî, pek çok öğrenci hareketine katılmış ve talebe birliğinin başkanlığını yapmıştır. 1934 yılında yaşanan öğrenci olayları yüzünden tutuklanmış ve kısa bir süre hapis yatmıştır. O, dönemin devlet başkanlarından Enver Sedat ve Hüsnü Mübarek ile iyi ilişkiler kurmuştur. Nitekim kendisi, Camp David Antlaşması'nı imzalamak amacıyla Amerika'ya giden Enver Sedat'a eşlik etmiş, Birleşmiş Milletlerde ilk Cuma namazını kıldırarak burada bir hutbe irad etmiştir. Resmî makamlarca kabul görmenin ötesinde geniş halk kitleleri tarafından da ilgiyle karşılanmıştır. Sohbetlerinde fasih Arapçadan ziyade halk dilini kullanan Şa'râvî'nin şöhreti, Mısır ve Arap ülkelerini aşarak dünyanın pek çok bölgesine ulaşmıştır.⁹ Televizyon ve diğer kitle iletişim araçları üzerinden halka verdiği vaazlar sayesinde pek çok gayr-ı müslim kimse ihtida etmiştir. Onun adına neşredilen kitaplar geniş bir okuyucu kitlesi bulmuştur. 1980'de Mısır Şûrâ Meclisi'ne üye seçilen Şa'râvî, 1983'te Cumhuriyet, 1988 yılında ise Devlet Takdir ödülüne lâyık görülmüştür. 17 Haziran 1998'de uzun süren bir hastalığın ardından Kahire'de vefat etmiş ve doğduğu köye defnedilmiştir.¹⁰

Şa'râvî, İslâmî ilimlerle birlikte tabii bilimlerin de öğrenilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹¹ Nitekim ele alacağımız konularda da görüleceği üzere dinî meselelere çözüm üretme amacıyla kimya, astronomi ve tıp gibi pozitif ilimlerden fazlasıyla yararlanmış. Dönemin temel problemlerine ve çağdaş meselelerine yönelik ciddi manada mesai harcayan Şa'râvî, daha çok tefsirci kişiliğiyle ön plana çıkmıştır. Ancak o, kelâm, hadis ve fıkıh gibi İslâmî disiplinlere de vakıf bir âlimdir. Nitekim bu alanlarla ilgili pek çok eseri mevcuttur. Sadece kelâm ilmiyle alakalı onu aşkın eseri bulunmaktadır. Türkiye'de kendisiyle ilgili akademik çalışma çok az yapılmıştır. Zira tespit ettiğimiz kadarıyla bu hususta yalnızca bir yüksek lisans tezi¹² ve eser bazlı kısa bir değerlendirme makalesi¹³ kaleme alınmıştır. Onun çağdaş kelâmî bakış açısını ve fikirlerini ortaya koyan herhangi bir çalışmaya ise rastlanılmamıştır. Bu bakımdan Şa'râvî'nin kelâmın en önemli konularından biri olan ulûhiyete ilişkin görüşlerinin araştırılması ve günümüze taşınmasının yerinde

³ Ebü'l-Ayneyn Said, *eş-Şa'râvî Ellezi lâ Na'rîfuhu*, 11; Tuğrul Tezcan, *Muhammed Mutavvelli eş-Şa'râvî'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001), 10-12.

⁴ el-Bâz, *Muhâkemetü's-Şa'râvî*, 20.

⁵ Ebü'l-Ayneyn Said, *eş-Şa'râvî Ellezi lâ Na'rîfuhu*, 17.

⁶ Ebü'l-Ayneyn Said, *eş-Şa'râvî*, 14; Bâz, *Muhâkemetü's-Şa'râvî*, 24-25.

⁷ Ebü'l-Ayneyn Said, *eş-Şa'râvî*, 84.

⁸ Coşkun Zeki, "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (Kars:2018), 80-81.

⁹ Hilal Görgün, "Şa'râvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/350-351.

¹⁰ Görgün, "Şa'râvî", 350-351.

¹¹ el-Bâz, *Muhâkemetü's-Şa'râvî*, 46.

¹² Tuğrul Tezcan, *Muhammed Mutavvelli eş-Şa'râvî'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001).

¹³ Coşkun Zeki, "Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (Kars:2018).

bir ameliye olduğu kanaatindeyiz. Öyle ki ateizm ve deizm gibi inkârcı akımların yükselişte olduğu bu dönemde Şa'râvî'nin Allah'ın varlığının ve birliğinin temellendirmesiyle ilgili ortaya koyduğu maddî deliller büyük önem arz etmektedir. Söz konusu çalışmamızın Şa'râvî'nin akademik sahada tanınırlığına ayrı bir katkı sağlayacağını ve pek çok çalışmaya konu olacağını ümit etmekteyiz.

Şa'râvî'nin temas ettiği maddî delillere geçmeden önce şunu ifade etmeliyiz ki o, yer ile gök arasının ilahî mucizeler ve maddî delillerle dolu olduğunu ileri sürmektedir. Yolda yürüdüğümüzde, dağa tırmandığımızda, gökyüzüne çıktığımızda, denizin ve yerin derinliklerine daldığımızda ona göre tüm bu yerlerde pek çok ayet ve işaretlere rastlamaktayız. Dağın yüzeyindeki sert kayalardan narin ve zayıf tabiatlı bir ağaç kökünün beslenmesi ve çıkıp yeşermesi bu mucizevî delillerdendir. Zira normal şartlar altında insanın elinin ağırlığını dahi taşımayan bu zarif ağaççığın tabiatı itibariyle katı ve geçit vermez taş ve kayaları bir şekilde aşarak yayılması mümkün değildir. Fakat Allah o kayayı yumuşatmış ve ağaç kökünün oradan çıkması için ona yolu kolaylaştırmıştır. Müellifimiz, Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini anlamak için derin bir araştırma ve mikroskobik bir incelemeye ihtiyaç duymadan sadece mücerret bir akıl ve tefekkürle bu ayetlerin anlaşılabilirliği kanaatindeyiz. Evrendeki bu hayret verici yaratılış ve delillere rağmen materyalistler dine ve inanca savaşa açarak bu gerçekleri ve delilleri görmezden gelmiş ve tüm bunları tesadüfe havale etmişlerdir.¹⁴ Dinî inkâr eden bu guruplardan bazıları yasa koyucu olarak Allah'ı değil de kendi nefislerini otonom güç olarak kabul ettirmek için inançsızlığı seçmişlerdir. Zira Allah'ın yasasında insanlar arasında adaleti sağlama ve herkese hakkını verme yer almaktadır. Oysaki inkârcı kişi ve akımlar kendilerine imtiyaz tanınmasını ve gerektiğinde başkalarının hakkı olan şeyleri almayı talep etmektedirler. Bu da ancak kendileri tarafından kurulan bir sistemle mümkündür. Dolayısıyla dinî ve vahyî sistemin inkâr edilmesi gerekmektedir.¹⁵ İkinci kısım münkirler ise Şa'râvî'ye göre nimetle yaşamayı nimeti verenle (mün'im) yaşamaya tercih etmektedirler. Bunlar nefisleriyle meşgul olmakta kimden geldiğini düşünmeden nimetin kendi hakları olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak bu nimetin nereden geldiğini, maddeyi kimin icat ettiğini akıllarına hiç getirmemektedirler. Halbuki benimsedikleri ilkelere göre her şeyin bir nedeni ve faili vardır. Fakat onlar bu ilkeyi evrende var olan genel geçer kanunların/yasaların tümüne tatbik etmediler. Bir binanın inşası için mühendis ve işçilerin varlığını zorunlu görmektedirler. Lakin evrenin bir fail olmadan var olduğunu iddia etmektedirler. Onlardan bir kısmı maddenin hareketi ve etkileşimi neticesinde tesadüfi olarak evrenin oluştuğunu kabul ettiler. Şayet insaflı olsalardı kendilerine "ilk maddeyi kim yarattı ve ardından hareket ettirdi" sorularını sorarlardı. Ancak bu soruları sormaktan kaçındılar. Bunların dine ve ilahî nizama karşı çıkışlarının temelinde kilisenin ve Hıristiyan din adamlarının din adına bilime karşı çıkmaları yatmaktadır. Dinî tecrübeye karşı çıkan batılı bilim insanları din ve bilim ayırımına giderek kiliseye baş kaldırmış, gerilim ve çatışmaya yol açmışlardır. Kilise, Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat'a dayanarak bilimi bütünüyle reddedince gerilim tırmanmaya başlamıştır. Hz. Adem'in yediği "elmanın" marifet yani bilgi ağacından olduğuna inanan kilise, elmanın yenilmesinden sonra Adem'e birçok sırlı bilginin kapısının açıldığına ve bu sebeple Tanrı'nın gazabını üzerine çektiğine ve nihayetinde cennetten kovulduğuna inanmıştır. Bu hadise ilk günah olarak adlandırılmıştır. Hayatımız boyunca bu günahın kefareti vermek için türlü zahmetlere katlanmaktayız. Şayet bilgi ağacına yaklaşılmayı şü an cennette yaşam sürmüş olacaktık. Kilisenin ilme karşı bu katı tutumu bilim insanlarına karşı sert yaklaşımlara sebep olmuştur. Dünya dönüyor dediği için İtalyan bilim adamı Galileo (öl. 1642), yargılanmış ve yakılarak ölüme mahkûm edilmiştir. Bu sebeple savunduğu fikirlerinden vazgeçmek zorunda bırakılmıştır. İki asırdan fazla süren bu baskılardan sonra bilim insanları, kiliseye karşı zafer kazanmış ve onun nüfuzunu daraltmaya başlamışlardır.¹⁶ Kilise ile bilimin arasındaki mesafeyi açarak dinin rolünü ve etkisini azaltmaya çalışmışlardır. Sonuçta her şeyi bizatihi kendilerinin yaptıklarını ve bilimin gücüyle pek çok şeyi

¹⁴ Muhammed Mütevellî Şa'râvî. *el-Edilletü'l-mâddiyye 'alâ vücûdî'llâh* (b.y.: Müessesetü Ahbaril-Yevm, 1989), 69.

¹⁵ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 71.

¹⁶ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 71-74; Şa'râvî, *Tefsîrî'ş-Şa'râvî*, 6/3556.

keşfettiklerini ve başardıklarını iddia etmişlerdir. Tıpkı Kârûn gibi “*Bunlar bana bendeki bilgi ve beceriden dolayı verilmiştir.*” demişlerdir.¹⁷

Batıda ortaya çıkan din-bilim tartışması 19. yy.’dan beri İslam dünyasını da etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir. Bilim insanlarını himaye edip ilmi çalışmalarını teşvik eden İslâm ile bunlara hayat hakkı tanımayan Hıristiyanlık aynı kategoride değerlendirilmiştir. Halbuki İslâm’ın bu husustaki tavrı ve konumu net olarak bellidir. Nitekim Şa’râvî’ye göre ilk inen şu ayetlerde dahi okumaya ve öğrenmeye teşvik vardır: “*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı “alak”dan yarattı. Oku! Senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir.*”¹⁸ Müslümanlar ilmin ilk olarak Allah tarafından öğretildiğini kabul ederler. Allah yeryüzündeki ayet ve işaretlerini zamanı geldiğinde bunları araştıran kişiye gösterir. İnsana keşfetme gücü veren, maddeyi var eden, evrene hâkim kanunları yerleştiren Allah’tır. İnsanın rolü ise kainattaki bu kanunları ortaya çıkarmaktan ibarettir. “*İnsana bilmediğini öğretendir*” ayeti de bu gerçeği ifade etmektedir. Sonuç olarak İslâm, akla olduğu gibi bilgiye de önem vermiştir. Kilisenin savunusunun aksine¹⁹ daima okumaya ve araştırmaya teşvik etmiştir. Nazil olan ilk ayetin “Oku” emri ile başlaması da bizlere bilgiye verilen değer ne denli büyük olduğunu açıkça göstermektedir. Buradaki okuma insanı gerçek ilme ve marifete ulaştırarak kainattaki sabit kanunlarla sıkı bir bağ kurmasını sağlamıştır. Şa’râvî, Kur’ân’da zikredilen ve evrende mevcut olan yasalardan, tarihî ve bilimsel delillerden hareketle Allah’ın varlığını delillendirmeye çalışmış, bunu yaparken de akıl-nakil dengesini gözetmeye dikkat etmiştir. Şa’râvî, söz konusu delillerin somut ve bilimsel verilerle uyumlu olmasına dikkat etmiş, bilimsellikten uzak ve tartışmaya açık olan delilleri zikretmekten sakınmıştır. . Bu sebeple aktardığı deliller sınırlıdır. Öte yandan Şa’râvî, Allah’ın varlığını temellendirirken aslında Hz. Muhammed’in nübüvvetini de temellendirmektedir. Zira Hz. Peygamberin yaşadığı dönemin bilgi seviyesiyle ve salt akıl yürütmeye bilinmesi mümkün olmayan ancak Kur’ân’da yer alan pek çok bilimsel mucize aslında O’nun (s.a.v.) ilahi bir kaynaktan beslendiğine işaret etmektedir. Bu bakımdan Kur’ân’daki mezkûr mucizeler hem Allah’ın varlığını hem de Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispatlamaktadır. Bu çalışmada Şa’râvî’nin Astronomi, Jeoloji, Jeofizik ve Oşinografi gibi pek çok bilim dalından hareketle Allah’ın varlığını nasıl temellendirdiği, mezkûr problemin izahına dair ortaya koyduğu farklı fikir, düşünce, analiz ve yaklaşım tarzının ne olduğunun tespiti amaçlanmaktadır. Şimdi bu delilleri kategorik bir sıralamayla ele alalım.

1. Tarihî Deliller

1.1. Doğu Romalıların Galibiyeti

İslâm’ın Mekke döneminde, Ehl-i kitaptan Bizanslılar ile ateşe tapan Mecusî İranlılar arasında büyük bir savaş meydana gelmiştir. İranlıların galibiyetiyle sonuçlanan bu savaş Mekkeli müşrikleri sevindirirken müminleri ise derin bir hüzne boğmuştur.²⁰ 603 yılında Perslerin Bizans’a saldırmasıyla başlayan savaşta Suriye, Filistin,²¹ Teodosiopolis, Edessa, Amida gibi mühim bölgeler işgal edilmiştir.²² Sasani ordusu, Fırat’tan Trakya boğazına doğru harekete geçmiştir.²³ Bunun yanı sıra Bizans, eşzamanlı olarak kuzey sınırlarında Avarlar ve onlarla birlikte hareket eden Slav kabileleriyle de çatışmak zorunda kalmıştır. Söz konusu guruplar Teselya’ya, Epir’e ve Trakya’ya kadar sokulmuş, Selanik’e saldırmışlardır. İmparator Herakleios esir düşmekten güçlüğüle kurtulabilmiştir.²⁴ En zengin ve hububat ihtiyacının karşılandığı en önemli eyaletlerden Mısır, işgal edilmiş ve neredeyse ön Asya’nın tümü perslerin hakimiyetine geçmiştir. 614 yılında ise mukaddes şehir Kudüs istila edilmiş, burada günlerce süren katliamlar ve yangınlar meydana gelmiştir.²⁵ Bu bakımdan Bizans, yetersiz bir askerî yapı ile birlikte iç karışıklıklar ve çökmüş bir malî

¹⁷ Şa’râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 74; Galileo ve din-bilim ilişkisi için bk., Nur Yeliz Gülcan, “Tarihsel Süreçte Dinin Bilimsel Alandaki Etkileri Açısından Din-Bilim İlişkisi”, *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi* (Ankara: 2008), 1/183-194.

¹⁸ el-Alâk, 96/1-5.

¹⁹ Gülcan, “Tarihsel Süreçte Dinin Bilimsel Alandaki Etkileri”, 185.

²⁰ Muhammed Mütevellî Şa’râvî, *Mu’cizetü'l-Kur’ân* (Kahire: el-Muhtârü'l-İslâmî lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 1398/1978), 1/21; a.mf., *Tefsirü'ş-Şa’râvî*, 5/2939; a.mf., *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 56; a.mf., *el-Cayb*, 45.

²¹ Alexander A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 232.

²² Dionysios Stathakopoulos, *Bizans İmparatorluğunun Kısa Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 89.

²³ Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu’nun Gerileyişi ve Çöküş Tarihi* (İstanbul: İndie Kitap, 2020), 98.

²⁴ Auguste Bailly, *Bizans Tarihi* (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 125.

²⁵ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih kurumu Yayınları, 10. Basım, 2019), 88-89.

tabloyla karşı karşıya kalmıştır. Hazine boşalmış, gündün güne fakirleşen halk artık vergi ödeyemez hale gelmiştir. Tüm bunlar ise asker toplamayı, onları donatmayı ve talim ettirmeyi zorlaştırmıştır.²⁶ Bizans kralı Herakleios Sasanilerle barış antlaşması yapmak için çırpınmaktaydı. Ancak Sasani kralı II. Hüsrev, barışı hatırına dahi getirmemekte üstelik son derece aşağılayıcı ve Hristiyan inancını alaya alıcı ifadelerle imparatora bir mektup²⁷ yazmaktaydı.²⁸ Netice itibarıyla Bizans, kötü ekonomik ve askerî koşullar altında doğuda Persler, kuzeyde ise Avarlar ve Slavlar ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Müşrikler tüm bu olaylardan hareketle Müslümanlara: “Hristiyanlar ve sizler kitap ehli kimselersiniz. İranlılar ve bizler ise ümmiyiz. Onlar nasıl Bizanslıları yenilgiye uğrattıysa bizler de sizleri öylece mağlup edeceğiz.” demektedirler. Yüce Allah, bunun üzerine Rum Suresini indirerek müminlerin hüznünü gidermiştir: “*Elif Lâm Mîm. Rumlar, yakın (alçak) bir yerde yenilgiye uğrattıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de sonra da emir Allah'ındır. O gün Allah'ın (Rumlara) zafer vermesiyle mü'minler sevinecektir. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.*”²⁹ Nazil olan bu ayetlerden sonra Hz. Ebû Bekir, Ubey b. Halef ile on deve üzerine bahse girmiş ve üç yıl müddet tayin etmişlerdir. Durumu Hz. Peygamber'e aktardığında O da: “*Bid'a sininden maksat üç ile dokuz seneleri arasındır. Bahse konu olan deve sayısını arttır süreyi de uzat*” demiştir. Antlaşmayı dokuz yıl, deve sayısını ise yüz olarak yeniden belirlemişlerdir.³⁰ Dolayısıyla Şa'râvî'ye göre bu konu artık mühim bir imanî mesele haline dönüşmüştür. Şa'râvî, şayet savaş tekrardan meydana gelmez veya bu savaşta Bizanslılar aynı şekilde yenilgiye uğramış olsalardı müminlerin hali nice olurdu demektedir. Artık Kur'ân'ı tasdik eden ve yeni dine inanan bir insanın bulunmasının mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca mü'minler, aksi vuku bulan ya da verdiği haberlerin doğru çıkmadığı Rûm suresini bir daha nasıl yazacak, ezberleyecek ve okuyacaklardı. Dokuz yıl sonra başlayacak olan bir savaşın sonucunu tespit etmeye kimin gücü yetebilirdi? Bu süre zarfında iki büyük imparatorun barış antlaşması yapmayacağını kim garanti edebilirdi? Hiçbir komutan savaş başlamadan evvel hatta başladıktan sonra dahi onun sonucunu kesin bir şekilde kestiremez. Ama Kur'ân, savaşın tekrar başlayacağı zaman dilimini, kimin galip ve mağlup olacağını bildirmektedir. Çünkü Kur'ân için zaman ve mekân engeli yoktur. O, Allah katındandır. Zira gaipten haber vermektedir. Allah, kitabında bizlere gaip olan bir hususu maddî bir delil olarak sunmaktadır.³¹

Zikredilen ayetlerde yer alan bir başka mucize de Rumların yenildikleri noktanın dünyanın en alçak yeri (ednâ-l-ardi) olarak tespit edilmesidir. Nitekim bilim adamları dünyanın kıtaları içindeki en alçak noktanın deniz seviyesinden yaklaşık 430 metre aşağıda yer alan Lut Gölü olduğunu belirtmişlerdir.³² Sonuç olarak burada Kur'ân'ın iki mu'ciz ifadesine şahit olmaktadır. Birincisi, Roma imparatorluğu, siyasi ve askerî olarak tamamen tükenmiş bir vaziyette iken Kur'ân'ın, bunların büyük bir atılım gerçekleştirerek kısa sürede toparlanacaklarını ve Sasanileri yeneceklerini haber vermesidir. İkincisi Romalıların yenildikleri bölgenin “yeryüzünün en alçak” yeri olarak tespit edilmesidir. Fakat böylesi bir tespit ancak son zamanlarda jeoloji biliminin gelişmesiyle mümkün olmuştur. Tüm bunlar ise Kur'ân'ın Allah'ın sözü ve vahyi olduğunu kanıtlayan örneklerdir.

1.2. Hiksos ve Firavun Dönemleri

²⁶ Altay Cem Meriç, *Peygamberliğin İspatı: Haber Delili* (İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2023), 492-493.

²⁷ Herakleios'un barış teklifine karşılık Sasani kralı II. Hüsrev'in verdiği cevabı Gibbon şöyle aktarmaktadır: “Tanrıların en soylusu tüm dünyanın kralı ve efendisinden aşağılık ve akılsız kölesine. Tanrıya inandığını söylüyorsun, o zaman neden Kayesar, Kudüs ve İskenderiye'yi elimden kurtarmadı. Toprağı ve denizi yasalarımıza tabi kıldığının farkında değil misin? Konstantinopolis'i de yıkamaz mıyım sanıyorsun? Ama öyle değil; eğer karın ve çocuklarınla buraya gelersen seni affederim sana toprak, bağlar ve zeytin ağaçları veririm. Bunlar, sana yaşamın gereklerini sağlar. Sana şefkatle bakacağım; onu bir haça çivileyerek öldüren Yahudilerden kendini kurtaramayan İsa'ya beyhude bir umutla kandırma kendini.” (Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, 102).

²⁸ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 95.

²⁹ er-Rûm, 30/1-5.

³⁰ Şa'râvî, *Tefsiri's-Şa'râvî*, 5/2939; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Çavâmidî't-Tenzîl*, (Beyrut: Daru'l Kitâbî'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1986), 3/466-467.

³¹ Şa'râvî, *Kadâya'l-'asr*, 3/18-19; a.mlf., *Tefsiri's-Şa'râvî*, 8/5022-5023; a.mlf., *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 57-58; a.mlf., *el-Çayb*, 47; a.mlf., *Mu'cizetü'l-Kur'ân*, 5/136.

³² Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 111; a.mlf., *el-Çayb*, 34; Caner Taslaman, *Neden Müslümanım: İslâm'a İnanç Delilleri*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020), 124.

Şa'râvî'ye göre Kur'ân, Hz. Musa dönemindeki hükümdarlardan "Firavun" diye bahsetmekte ve onları bu şekilde isimlendirmektedir. Nitekim şu ayet-i kerime de buna işaret etmektedir: *وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ* / "Firavun, kavmine seslenerek dedi ki: "Ey kavimim! Mısır hükümdarlığı benim değil mi? Şu nehirler de benim altından akıyor (değil mi?) Hâlâ görmüyor musunuz?"³³ Tarihî bilgiler de antik mısır yöneticilerinin Firavun olarak adlandırıldığını doğrulamaktadır. Fakat Yusuf suresinde geçen, *وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ* "Melik: Ben rüyamda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum dedi."³⁴ ve *وَقَالَ الْمَلِكُ انْتُونِي بِهٖ اسْتَجْلِسْهُ* "Melik, Onu bana getirin, onu özel olarak yanıma alayım, dedi."³⁵ ayetleri Mısırın yönetiminin Hz. Yusuf döneminde farklı bir hanedanda bulunduğunu ve krallarına da melik denildiğini bildirmektedir. Nitekim yakın bir çağda tesadüfen bulunan "Reşid (Rosetta) taşı"³⁶ sayesinde kadim mısır dilinin gizemi çözülmüş bu çerçevede, hiyeroglif ve demotik yazılarının çeviri ve deşifraj işlemi yapılmıştır. Bunun neticesinde Hz. Yusuf'un Hiksoslar³⁷ devrinde yaşadığı ve yöneticilerinin melik olarak isimlendirildikleri ortaya konulmuştur. MÖ. 196 yılında yazıldığı düşünülen bu çok dilli yazıt taşının sırrı ancak 19. yy. da çözümlenebilmiştir. Şa'râvî'ye göre son dönemlerde bulunan Reşid taşı keşfedilmezden asırlar evvel Kur'ân, Hz. Musa zamanındaki hükümdarların firavun, Hz. Yusuf devrindeki kralların ise melik olarak adlandırıldıklarını haber vererek büyük bir i'câza işaret etmiştir. Şa'râvî, insanlardan hiç kimsenin henüz bu malumata sahip olmadığı bir süreçte Kur'ân'ın bu bilgiyi bizlere sunmasını çok önemli bir tarihsel ve maddî delil olarak kabul etmektedir. Ona göre Mısır tarihiyle ilgili böyle bir ayrıntıyı bilmek o dönemin şartlarında mümkün değildir. Dolayısıyla hükümdarların bu şekilde nitelendirilmesi Kur'ân'ın ilahî bir kelâm olduğunu gösteren önemli bir detaydır.³⁸ Mısır hakkında yapılan araştırmalar, çözümlenen hiyeroglif yazıları ve Firavunla ilgili elde edilen veriler Kur'ân-ı Kerimde anlatılan Hz. Musa ve Yusuf peygamberin kıssalarını desteklemektedir. Bu durum Kur'ân'daki anlatımların inceliğine ve tarihsel bulgularla uyumuna delâlet etmektedir.

1.3. Ebû Leheb'in Akıbeti

Kur'ân hem yakın hem uzak gelecek zaman engelini aşarak inanmayanlara meydan okumuş, inananların da imanını pekiştirmiştir. Böylece nazil olduğu çağda yaşayan müminler onun hak olduğunu görmüş ve Allah tarafından indirildiğini idrak etmişlerdir. Bu bakımdan Kur'ân'ın inişine şahitlik edenlere nispetle yakın; bütün insanlara nispetle ise uzak geleceğe dair olgu ve olaylar üzerinden meydan okunmuştur. Yakın gelecekle alakalı olarak Şa'râvî, Ebû Leheb örneğini vermektedir. "Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu. Ona ne malı fayda verdi ne de kazandığı. O, bir aleoli ateşe girecektir. Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu hâlde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir)."³⁹ Ona göre Tebbet suresinde zikredilen şu ayetler, Hz. Peygamberin amcası olan Ebû Leheb'in kafir olarak öleceğini ve cehenneme gireceğini bildirmektedir. Ebû Leheb hakkında bu söylemlerde bulunmak kolay bir durum değildir. Zira Ebû Süfyân, Halid b. Velid, İkrime b. Ebî Cehl ve diğer pek çok önde gelen müşrikler iman etmişlerdir. Dolayısıyla onun da iman etmesi mümkündür. Ancak Kur'ân onun iman etmeyeceğini ve kafir olarak öleceğini haber vererek yakın geleceğe dair i'câzını ortaya koymakta ve adeta meydan okumaktadır. Ayrıca Ebû Leheb Mekke ehlini veya liderlerini bir araya toplayıp sırf İslâm'ı yıkmak için gerçek inancını da gizleyerek şöyle diyebilirdi: "Muhammed benim kafir olarak öleceğimi ve bunu da Allah'ın kendisine bildirdiğini

³³ ez-Zuhruf, 43/51.

³⁴ Yûsuf, 12/43.

³⁵ Yûsuf, 12/54.

³⁶ Reşid Taşı, 1799 yılında Mısır'ın kuzeyindeki Akdeniz kıyısında, Nil nehri deltasına yakın bir mevkiye, İskenderiye kentine yaklaşık 65 km mesafede bulunan Reşid şehrinde bulunmuştur. Yazıtın en ilginç özelliği hiyeroglif, demokit (eski mısır dili) ve Yunan alfabesiyle yazılmış olmak üzere üç nüsha ve farklı alfabe olmasıdır. Bu durum çok zorlu ve zahmetli bir uğraşın ardından metnin çözümlenmesini kolaylaştırmıştır. Reşid taşının üzerindeki yazıtın çözümünü beraberinde eski Mısır'a ait binlerce yıllık gizemli metinlerin gün ışığına çıkmasını sağlamıştır. Bu vesileyle aritmetik, cebir, geometri, yüz ölçümü, hacim ölçme, tıp, tıbbî ecza üretimi, insan anatomisi, astronomi gibi pek çok alanda kıymetli bilgiler elde edilmiştir. (Emra Durukan, "Tarihe Yön Veren Çeviriler Septuaginta ve Reşid Taşı (Rosetta)" *Diyalog*, 1 (2017), 113-130; Celal Saraç, *İlyonya Pozitif Bilimi Temel Kaynakları ve Etkileri* (İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1971), 39).

³⁷ Hiksoslarla ilgili geniş bilgi için bk., Kadir Polater, "Kur'ân ve Kitâbı Mukaddes'e Göre Yûsuf Kıssası", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7 / 2 (Nisan 2007), 12-13.

³⁸ Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'râvî*, 1/326, 7/4277, 10/6186; a.mlf., *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 127-128.

³⁹ et-Tebbet, 111/1-5.

iddia ediyor. Ancak ben kelime-i şahadet getirerek Müslüman olduğumu ilan ediyorum ta ki size Muhammed'in gökten vahiy almadığını ve onun yalancı olduğunu ispatlayayım." Fakat bu söylenenler Ebû Leheb'in aklına gelmemiştir. Şayet gelmiş olsaydı ve İslâm düşmanları bunu kullanmış olsalardı Kur'ân'ın verdiği bu haber doğru çıkmamış olacak ve dinin temelleri büyük bir sarsıntıya uğrayacaktı.⁴⁰ Şa'râvî'ye göre Kur'ân, beşerin değil Allah'ın kelâmıdır. Bundan dolayı mezkûr haberin doğru çıkmaması düşünülemez. Çünkü Allah insanın aklına gelecek her düşüncüyü bilmekte ve hatta belirlemektedir. İnsan ise yalnızca zihninde belirecek düşünceler arasında bir seçim yapabilmektedir. Dolayısıyla insan bazılarının iddiasının aksine mutlak anlamda hür değildir. İnsanın hayaline ve düşünce dünyasına doğan havatırların/duyguların belirleyicisi ve yaratıcısı Allah olup her şey Onun elindedir. Ebû Leheb'in de zihnine ve aklına zuhur edecek düşünceler Allah'tandır. Bu sebeple Ebû Leheb'in iman edip etmeyeceğini ve nasıl davranacağını Allah bilmekteydi. Bu meselenin Allah'ın mutlak iradesine ve ilmine de işaret ettiğini belirten Şa'râvî, bundan daha büyük bir i'câz mı olur diyerek verilen gaybî haberin vukuunun büyüklüğüne dikkat çekmektedir.⁴¹ Şa'râvî, fiillerin yaratılması konusunda olduğu gibi diğer meselelerde de Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden bir âlimdir. Ancak Şa'râvî'nin bu görüşü kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını bu sebeple bir fiilin meydana gelmesinde kulun hiçbir fonksiyonunun bulunmadığını dolayısıyla mutlak cebir altında olduğunu savunan Cebrî düşüncüyü andırmaktadır.

1.4. Fil Hadisesi

Allah'ın tabiatın olağan akışına zaman zaman müdahale ettiği Kur'ân'da çeşitli vesilelerle zikredilmiştir. Bu müdahalenin doğa yasalarının ihlali anlamına geldiğini düşünen pozitivist yaklaşımlar meydana gelen harikulade hadiseleri çeşitli yollarla tevil etmeye çalışmışlardır. Bu olaylardan biri de Fil Suresinde geçen Ashâb-ı Fil olayıdır. Bu husus Kur'ân'da şöyle geçmektedir: "*Rabbinin, fil sahiplerine (bir fille desteklenmiş orduya) ne yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine balçuktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları hâline getirdi.*"⁴² Görüleceği üzere ayetler olayı ana hatlarıyla aktarmakta tafsilata girmemektedir. Bu durum Kur'ân'ın veciz bir kitap oluşunun yanı sıra olayın hafızalarda tazeliğini korumasından da kaynaklanmaktadır. Ancak burada kuşların donanımlı bir orduyu sıra dışı ve mucizevî bir tarzda nasıl hezimete uğrattığı açıkça belirtilmektedir. Söz konusu hadisenin mucizevi bir olay olarak kabul edilmesine sıcak bakmayan modern söylem sahipleri bu hadiseyi yorumlama yoluna gitmişlerdir. İlk defa bilinegelen yorumlardan farklı fikirler ortaya koyarak modern yorumlara kapı aralayan kişinin Muhammed Abduh (öl.1905) olduğu söylenilir. Abduh'tan sonra benzeri görüşlere meyledenler ise; Ahmed Mustafa el-Merâğî (öl. 1952), Ferit Vecdi (öl. 1954), Muhammed Hüseyin Heykel (öl. 1956), Muhammed Esed (öl. 1992) ve Muhammed Âbid el-Câbirî (öl. 2010) gibi mütefekkirler olmuştur.⁴³ Abduh, fil suresinde geçen "tayı/kuş/sinek" kelimesini kendi görüşünü desteklemek amacıyla "küçük veya büyük; görünür veya görünmez olsun havada uçan şey" olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah'ın her şeyden müteşekkil bir ordusu mevcuttur. Zalim Ebrehe'nin üzerine ise çiçek mikrobu taşıyan sinekler (tayı) yollamıştır. Helakleri de bundan olmuştur.⁴⁴

Şa'râvî, Kur'ân'ın bir mucize olarak zikrettiği bu hâdisenin olağan bir tabii olay şeklinde ele alınmasına ve sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde vuku bulmuş bir hadise gibi gösterilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu akılcı ve bilimselci görüş sahipleri her şeye kadir olan Allah'a, fil hadisesinin anlatıldığı şekilde gerçekleşmesinin zorluğunu hafifletmek amacıyla böyle bir yoruma başvurmuşlardır. Şa'râvî, fil suresinin Mekke'de İslâm davetinin başlangıcında, kafirlerin güç ve kudret sahibi, Müslümanların az ve zayıf olduğu bir dönemde indirildiğini ifade eder. Dolayısıyla sure nazil olduğu

⁴⁰ Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'râvî*, 4/189, 5/141; a.mlf., *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 51-52; a.mlf., *el-Çayb*, 52-53.

⁴¹ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 51-53; a.mlf., *Mu'cizetü'l-Kur'ân*, 1/20-21.

⁴² el-Fil, 105/1-5.

⁴³ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Halebî ve Evlâdihî, 1946), 30/243; Muhammed Abid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Mağrib: Dârü'n-Neşr el-Mağribiyye, 2008), 68; Ayr. bkz. Recep Orhan Özel, "Fil Sûresi ile İlgili Modern Yorumların Kritiği", *Tefsîr Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2020), 341.

⁴⁴ Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz-i amme* (Mısır: Matba'atü Mısır, 1341/2010), 157-158.

esnada fil hadisesine bizzat şahit olan farklı yaş gurubundan insanlar henüz hayattaydı. Şayet Ebrehe'nin ordusunu dakikalar içinde yok eden şey "kuşlar" olmamış olsaydı onlar "ne sürü sürü gelen kuşları ne bu kuşların gagalarında küçük taşlar taşıdıklarını ne de yenilmiş ekine benzeyen orduyu gördüklerini söyleyerek Kur'an'ın bu ifadelerinin doğru olmadığını haykırırlardı. Fakat kuşları görmediğini ve ordunun yok olmadığını söyleyen hiç kimse olmamıştır. O gün yeryüzünün en güçlü ordularından biri olan ve fillerle desteklenen bu ordunun, gagalarında küçük taşlar taşıyan eabil kuşları tarafından hezimete uğratılması akıl ve mantıkla izahı imkânsız bir hadisedir. Çünkü Şa'râvî'ye göre bir fil hiçbir yara almaksızın yüzlerce kuşu öldürebilir. Bir kuş bir filin üzerine konsa fil onu hissetmez bile. Halbuki bu kuşlar gelip mücehhez ve devasa bir orduyu yenilgiye uğratmaktadır. Şa'râvî bunun ancak Allah'ın kudretiyle açıklanabileceğini belirtir. Ona göre Allah, mahlukatın en zayıf ve güçsüzünü, en güçlüsünün üzerine göndermekte ve onları yenmektedir. Bu, ancak Allah'ın eliyle gerçekleşebilecek bir mucizedir. O, nice güçsüzleri güçlülerin en güçlüsüne karşı muzaffer kılmıştır.⁴⁵ Nice güçlüler en kuvvetsiz güçlerin eliyle helak edilmiştir.⁴⁶ Fil yılında gerçekleşen bu hadise de aynen böyledir. Şa'râvî'ye göre Allah böylece görgü tanıklarının da olduğu tarihî ve mucizevî bir hadisenin doğruluğunu Kur'an'la da destekleyerek bize güçlü bir delil sunmuştur. Öte yandan Allah, bu mucize ile Beytullah'ı ve doğacak nebisini Ebrehe ordusuna karşı himaye etmiş ve korumuştur.⁴⁷ Sonuç olarak olayın çiçek salgınıyla ilişkilendirilmesi, surede zikredilen "tayr" kelimesinin sivrisinek, "hicâre"nin mikroplar olarak tevil edilmesi keyfî ve zorlama bir yorumdur.⁴⁸ Nitekim olay ile surenin nazil oluşu arasında çok az bir zaman farkı vardır. Bu bakımdan hadisedeki öldürücü sebebin toplumda ayetin zikrettiği dışındaki başka bir şeye dönüşmesi ve olayın mitolojik bir hal alması imkansızdır. Mekke toplumunun ayetteki öldürücü güç olan kuşların varlığını tekzip etmeyişleri de diğer yorumların isabetli olmaktan uzak oluşunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte salgından hemen önce Mekke içlerine kadar girmiş olan Ebrehe ordusunu dağıtan bir salgın nasıl olur da Mekke halkına hiçbir surette sirayet etmez? Dolayısıyla olayı çiçek hastalığı olarak yorumlamak hadiseyi tabiileştirerek olağanüstü olma özelliğini ve önemini ortadan kaldırmak anlamına gelen, ayeti zahirî anlamından uzaklaştırarak kuş ve taş kelimelerinin manasını zorlama bir te'vile konu eden yaklaşımlardır. Bu açıdan salgın hastalıkla helâk olma tezi tutarlı olmaktan uzak görünmektedir.

1.5. Arap Yarımadasında Yaşanacak İklimsel Değişiklik

Allah'ın varlığının maddî delillerini Kur'an'dan hareketle ortaya koyan Şa'râvî, bu hususta bir istisnaya gitmekte ve Hz. Peygamberden de konuya dair örnek bir hadis aktarmaktadır. Buna göre Ebû Hureyre'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Arap toprağı/Arap yarımadası (ziraat, mera, bağ-bahçe ile) yeniden ırmakların aktığı yemyeşil bir hale dönmedikçe kıyamet kopmaz.*"⁴⁹ Bu hadisin öncesinde Arap yarımadasının bereketle dolup taşacağı, artan malların kapıdan dışarı taşacağı ve insanlar, malının zekâtını verecek hiçbir kimseyi bulamayacakları zikredilmektedir. Şa'râvî, jeoloji alanında şöhret bulmuş Prof. Dr. Alfred Croner ile yapılan bir konuşmada onun, Arap yarımadasının ilk buzul çağında olduğu gibi tekrar yeşil bahçe ve nehirlerle kuşatılacağına ilmî bir hakikat olduğunu söylediğini belirtmektedir. Ona göre Arabistan topraklarının tümü geçmiş kış mevsimlerinde, uzun asırlar boyunca kara gömülür ve sıcaklıklar sıfırın altına inerdi. Son zamanlarda Avrupa'da başlayan şiddetli kar fırtınaları ve sert kışlar da yeni bir buzul çağının başladığını göstermektedir. Kuzey kutbundaki buz kütlelerinin güneye doğru sürüklenmeye başladığına dikkat çeken Creoner, bu sürüklenmenin her yıl arttığını, arttıkça da Arap yarımadasına yaklaşacağını ve nihayetinde Arap ülkelerinin tekrardan nehirler, ormanlar ve yeşil bölgelerle

⁴⁵ "Allah'ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır." (el-Bakara, 2/249).

⁴⁶ Nemrud'un küçücük bir sinek tarafından ölmesi buna delildir. (Cengiz Batuk, "Nemrud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/554-555.

⁴⁷ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 125-126; Şa'râvî, *Tefsirü's-Şa'râvî*, 11/6516.

⁴⁸ Fil olayının mahiyeti ve nasıl vuku bulduğu ile ilgili ileri sürülen modern yorumlardan biri de volkanik patlamadır. Buna göre Mekke yakınlarındaki Muğammes denilen yerde büyük bir patlama meydana gelmiş ve bu sebeple Ebrehe ordusu kızgın lav serpintileri altında kalarak yok olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mikail Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018).

⁴⁹ Ebû'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Husamuddîn el-Kudsi (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1414/1994), 7/331; Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd v.dğr. (Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 14/427; Müslim, *Zekât*, 60.

kaplanacağını ifade etmektedir.⁵⁰ Şa'râvî'ye göre Creoner'un da belirttiği gibi tüm bu hususlar hızla gerçekleşmektedir. Zira Avrupa ülkelerinde geçen her bir kış, bir öncekinden daha şiddetli geçmektedir. Aşırı kar yağışları ve çetin kış koşulları, gittikçe hayatı olumsuz etkilemekte, sosyal huzursuzluğa, ekonomik resesyona⁵¹ ve can kaybına⁵² sebep olmaktadır.⁵³ Buna karşın nemin nadiren görüldüğü ve şiddetli kuraklığın yaşandığı Arabistan çöl kuşağında ise son zamanlarda meydana gelen ve günlerce süren şiddetli yağışlar, ova ve dağların yeşillenmesine yol açmıştır. Hatta bu durum uydu görüntülerine de yansımıştır.⁵⁴ Tüm bu ilmî tespitler ise bilim insanlarının uzun araştırma ve keşiflerinden sonra elde edilmiştir. Oysaki Hz. Peygamber, asırlar evvel bunu haber vermiştir.⁵⁵ Netice itibarıyla zikrettiğimiz hadis-i şerife göre geçmişte otlak ve nehirlerin bulunduğu Arap yarımadası sonradan çöle dönüşmüştür. Kıyamete yakın bir zamanda ise tekrar ilk haline yani bağ-bahçe ve nehirlerle kavuşacaktır. Dolayısıyla mezkûr hadis, aslında ilmî bir gerçeği, öngörüyü daha doğru bir ifadeyle bir mucizeyi haber vermektedir. Zira hadis hem geçmişten hem de gelecekte haber vererek Arabistan yarımadasının geçirdiği iklimsel değişikliği bildirmektedir. Tarihi ve ilmî bir gerçeğe dikkat çeken bu hadisin doğru manasını ancak on dört asır sonra jeoloji, iklim tarihi ve astronomi gibi ilimlerde yaşanan ilerlemeler neticesinde öğrenmiş bulunmaktayız.

2. İnsanın Fizyolojisiyle İlgili Deliller

2.1. Parmak Uçlarındaki Gizem

İnsanlar, taşıdığı birtakım özelliklerden dolayı diğer canlı varlıklardan ayrılmaktadır. Bu ayırıcı özelliklerden biri de parmak izidir. Parmakların, özellikle parmak izi denilen deri yüzeyindeki şekil ve çizgilerin incelenmesine daktiloskopi denir. Parmak izi değişik insan ırklarıyla yakın ilişkisi olduğu ve genetik konuları yansıttığı için, antropoloji açısından önem taşımaktadır.⁵⁶ Nitekim insanlardaki göz, kulak, burun gibi organlar, birbirine benzerken Şa'râvî'ye göre dünyada milyarlarca insan olmasına rağmen bunlardan hiçbirinin parmak izleri birbirine benzememektedir. Kur'an-ı Kerim'de zikredilen "İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır? Evet bizim, onun parmak uçlarını bile düzenlemeye gücümüz yeter."⁵⁷ şeklindeki ayette parmak uçlarına değinilmesi ise onda pek çok mühim sırrın olduğuna delâlet etmektedir. Bilimin gelişmesi sonucu ancak 19. yüzyılda keşfedilen bu hususiyet ilahî bir mucizenin göstergesidir. Suçlunun kimliğini tespit etmekte bir delil olarak kullanılan parmak izinin⁵⁸ ya da yaygın ifadeyle daktiloskopinin usulleri ilk defa Sir Edward Henry tarafından 1875 yılında ortaya çıkarılmış ve kısa bir tecrübenin ardından polis teşkilatlarında da kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁹

2.2. Derinin Yanmasına Bağlı Olarak Acının Meydana Gelmesi

Allah Kur'an'da, "Biz kısa süreliğine azap göreceğiz. Derilerimiz yandıktan sonra artık hiçbir acı ve ağrı duymayız" diyen ve Allah'ın azabını hafife alan inkârcı isyankarlara karşı şu ilmî gerçeğe işaret etmektedir: "Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz."⁶⁰ Allah, derilerin değiştirileceğinden hareketle cehennemdeki azabın sürekliliğine dikkat çekmektedir.⁶¹ Kafirlerle azap edildiğinde yanmış ve sınırları ölmüş deriler yeni derilerle yenilenecek ve böylece onların acıları bir kez daha tazelenecektir. Bu bakımdan acıyı hissetme deri sayesinde mümkün olacaktır. Şa'râvî'ye göre yapılan modern araştırmalar da göstermiştir ki duyuyu ileten sinirler hemen deri katmanının altında yer almaktadır. Yanmaya bağlı ağrı ve acıları beyne ileten derinin altındaki bu reseptörler ateşle reaksiyona girdiklerinde

⁵⁰ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 104-105; ayr. bkz. Zindani, *Kur'ânda İlmî Mucizeler*, 46-47.

⁵¹ Voice of America (VOA), IMF: "Sert Kış Avrupa'da Huzursuzluğa Neden Olabilir" (Erişim Tarihi: 31.03.2023).

⁵² British Broadcasting Corporation (BBC New Türkçe), "Avrupa'da sert kış can alıyor" (Erişim Tarihi: 31.03.2023).

⁵³ Euronews, "ABD ve Avrupa'da sert kış can alıyor" (Erişim Tarihi: 31.03.2023).

⁵⁴ Sputniknews, "Mekke'de şiddetli yağış uyarısı nedeniyle eğitime uzaktan devam edilecek" (Erişim Tarihi: 11.04.2023).

⁵⁵ Zindani, *Kur'ânda İlmî Mucizeler*, 46-47.

⁵⁶ Celâl Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 5. Basım, 2005), 320.

⁵⁷ el-Kıyâme, 75/3-4.

⁵⁸ Taha Yılmaz, "İslâm Yargı Sistemine Göre Dna ve Parmak İzinin Delil Olma Değeri" *Danışname Beşerî ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 67-88.

⁵⁹ Şadi Eren, *Kutsal Kaynaklar Işığında Gelecekte Haberler* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2. Basım, 2007), 77-78; Ahmet Yeşilyurt, *Polis Mecmuası (1913-1928)'nda Polis ve Cinayet* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 29.

⁶⁰ en-Nisâ, 4/56.

⁶¹ Cehennem azabının ebedi ve daima şiddetli oluşuyla ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Onlardan bazıları Şa'râvî'nin de dikkat çektiği şu ayetlerdir: "Şüphesiz suçlular cehennem azabında devamlı kalacaklardır. Azapları hafifletilmeyecektir. Onlar azap içinde ümitsizdirler." (ez-Zuhruf, 43/74-75)

sinirlere sinyal gönderirler. Deri bütünüyle yandığında ise bu algılayıcılar yok olduğundan dolayı beyne sinyal gitmemekte ve acı hissedilmemektedir. Bu hususun henüz tıbbi olarak ispatlanmadığı bir dönemde Kur'an tarafından tespit edilmesi onun Allah katından olduğunu net olarak ortaya koymaktadır.⁶²

3. Astronomi ve Jeoloji ile İlgili Deliller

3.1. Evrenin Gaz Aşaması

Evren, ilk dönemlerinde henüz bir gaz (duman) bulutu şeklindeydi. Gazların sıkışması ve yoğunlaşması neticesinde yıldızlar ve gezegenler oluşmuştur. Bu açıdan güneş sistemimiz, dünyamız ve karanlık çöktükten sonra gördüğümüz tüm yıldızlar gaz halinde bulunan atomların sıkışması gibi birtakım aşamalar sonucunda teşekkül etmiştir. Şa'râvî, yıllarca bunun gaz (دخان) değil de sis (ضبابا) olduğuna inanıldığını belirtir. Ancak ilmî araştırmalar ilerledikçe bunun sis değil de gaz olduğu anlaşılmıştır. Zira sis, sönük ve soğuktur. Fakat gaz, içerisinde hem sıcaklık hem hareketlilik barındırmaktadır. Şa'râvî, Japonya Tokyo Rasathanesi Direktörü Prof. Dr. Yushidi Kozai'nin, evrenin gaz oluşu hakkındaki gözlemlerine değinir. Kozai'ye göre semanın önceden gaz halinde olduğuyla ilgili artık elimizde birçok delil mevcuttur. Gökyüzünde müşahade ettiğimiz yıldızlar dahi bu gazdan oluşmuştur. Nitekim uzaya gönderilen son uzay gemileri de aydınlatıcı yıldızların resimlerini çekmiş ve onların daha önceden gaz halinde olduğunu bilimsel olarak tespit etmiştir. Şa'râvî, şu ayetin söz konusu bilimsel olguya işaret ettiğini belirtir: "Sonra duman (gaz) hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler."⁶³ Kozai'ye mezkûr ayet gösterildiğinde kendisi, Kur'an'ın iniş zamanını sormuş, asırlar evvel nazil olduğu söylenilince de şaşkınlığını gizleyememiştir. O, Kur'an'ın, evreni en üst noktadan tavsif ettiğini, bunun Hz. Muhammed'e beşerî bir kaynaktan geldiğinin asla söylenilemeyeceğini, ancak asırlar sonra bilimsel olarak anlaşılabilir bir malumatı aktarması ise O'nun olağanüstülüğünü ve ilahi kaynaklı oluşunu açıkça gösterdiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Evrenin gaz halindeki oluşumundan haber vermek Kur'an'ın evrenle alakalı önemli iddialarından biridir. Günümüzde teleskoplarla ve uzaya yollanan diğer uzay araçlarıyla ancak anlaşılabilen pek çok ilmî hakikat, Kur'an'da zikredilen iddiaları doğrulamaktadır. Kur'an'ın, nazil olduğu dönem ve ortamın yanlış kozmolojik kabullerini içermemesi, bunları tekrar etmemesi ve haber verdiği gerçeklerin modern bilim tarafından doğrulanması O'nun insan ürünü olamayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın bilimsel mucizeleri hem Hz. Muhammed'in nübüvvetini hem de hem de Allah'ın varlığını ispatlamaktadır. Ancak Şa'râvî tüm örnekler boyunca Allah'ın varlığının ispatına dikkat çekmektedir.

3.2. Dünyanın Yuvarlak Olması

Kur'an-ı Kerim kıyamet gününe kadar tilavetiyle ibadet edilen Allah'ın kitabıdır. Bu açıdan evrendeki ilmî gerçeklerin kendisiyle çelişmesi ve ona karşı zıt fikirler ortaya koyması mümkün değildir. Nitekim müspet ilimler de Kur'an'la çatışan tek bir ilmî gerçeğin dahi olmadığını ispatlamaktadır. Şayet ortada bir çelişme varsa bu iki nedenden kaynaklanmaktadır: Ya Kur'anî hakikatler tam manasıyla anlaşılmamış ve ayet yanlış tefsir edilmiştir ya da ilmî gerçek olarak ortaya konulan şeyler hakikat olmaktan uzaktır. Nitekim örnek olarak vereceğimiz şu ayet de yanlış anlaşılabilir ve bazı din adamları tarafından uzun süre boyunca bilimle çelişir şekilde tefsir edilmiştir.⁶⁵ "وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا" / Yeri de yaydık."⁶⁶ ayetinde geçen "medd" kelimesi "yaymak" manasını ifade etmektedir. Nitekim biz çıplak gözle baktığımızda yerin önümüzde yayıldığını görmekteyiz. Şa'râvî'ye göre burada hem ilmî hem de lügavî bir i'câz bulunmaktadır. Zira yüce Allah, yerin küre şeklinde olduğunu belirtmek için "yer yaygındır" yerine "yeri yaydık" ifadesini kullanmaktadır. Yer kelimesi tahdit edilmeyerek mutlak kılınmış ve yerin neresine bakılırsa yayıldığını görüleceği zikredilmiştir. Ekvatordan güney veya kuzey kutbuna ya da Avrupa, Asya, Afrika, Amerika veyahut

⁶² Şa'râvî, *Hivâr ma'a's-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî ve kadâyâ'l-âşr* (Kahire:Dârü'l-Cil, ts.), 2/7; a.mlf., *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 100-102; a.mlf., *Kur'an Mucizesi*, 105; a.mlf., *Tefsiri'l-Şa'râvî*, 4/2332-2337.

⁶³ Fussilet, 41/11.

⁶⁴ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 107; Zindanî, *Kur'ânda İlmî Mucizeler*, 51-52; K.A.G., *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 39.

⁶⁵ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 77; a.mlf., *Kur'an Mucizesi*, 95; a.mlf., *Mu'cizetü'l-Kur'an*, 5/35.

⁶⁶ el-Hicr, 15/19.

dünyanın herhangi bir bölgesine gidildiğinde yerin yayıldığı görülecektir. Her yerin insan önünde bu şekilde yayılmış olması da ancak dünyanın yuvarlak oluşuyla mümkündür. Zira yer, üçgen, dörtgen, altıgen, düz veya başka bir formda olsaydı kenarına ulaşmış olurduk. Bir kenarına ulaşamaması ve nereye gidilirse kişinin önünde yayılıyor olması yerin yuvarlak oluşu dışındaki seçenekleri ortadan kaldırmaktadır. İşte Kur'an, iki kelimeyle bize bu gerçeği ifade ederek yerin şekilsel boyutunu ifşa ediyor. Ancak bazı din adamları bu Kur'ânî hakikati yanlış anlayarak yerin yuvarlak olduğunu söyleyenleri küfürle itham etmişlerdir. Halbuki Kur'an'da, yerin yuvarlak olduğuna dair pek çok delil zikredilmiştir.⁶⁷ Dünyanın küre şeklinde olduğu ve kendi etrafında döndüğü uzay araçlarıyla da tespit edilmiştir.⁶⁸ Bu bakımdan Kur'an'daki bu deliller bilimsel araştırmalar tarafından da doğrulanmaktadır.⁶⁹ Günümüzde coğrafya ve astronomi alanında büyük bir mesafenin katedildiğini söyleyebiliriz. Bu manada eski çağlarda nazari olmaktan öteye geçmeyen pek çok mesele bilim insanları tarafından açık ve kesin bir şekilde tespit edilmiştir. Kesinlik kazanan bu meselelerden biri de dünyanın dönmesidir.⁷⁰

3.3. Gece ve Gündüzün Birbirini Geçememesi

Yerin küre şeklinde oluşu meselesi büyük bir kevnî hadise olması münasebetiyle Kur'an'da buna dair pek çok delil zikredilmiştir. Şa'râvî'ye göre Kur'an'dan önceki semavî kitaplar beşer eliyle tahrif edildiği ve ilmî gerçeklerden koparıldığı için din ve bilim arasında çatışmalar meydana gelmiştir. Bu sebeple Kur'an bu hususta bizlere birçok ilmî delil sunmuştur. Onlardan biri de şu ayettir: "Ne güneş aya yetişebilir ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yürümektedir."⁷¹ Bu ayet evrendeki temel yasalardan bahsetmektedir. Güneşin aya erişemediği zira her birinin ayrı yörüngede hareket ettiği vurgulanır. Son yıllarda anlaşılan bu ilmî gerçeğe Kur'an asırlar önce değinmiştir. Gecenin gündüzü geçemeyeceği konusuna gelecek olursak burada Kur'an, aslında Araplar arasında var olan bir hatayı düzeltmektedir. Zira onlar gecenin zamansal ve fiziksel olarak gündüzün önünde olduğunu ve onu geçtiğini düşünmekteydiler. Ancak Kur'an, ne gündüzün geceyi ne de gecenin gündüzü geçtiğini belirterek bu yanlış düzeltmiştir. Bu şu demektir: Ne gündüz geceyi ne de gece gündüzü geçmiyorsa her ikisi yeryüzünde aynı anda mevcuttur. Bu da ancak yerin küre şeklinde olmasıyla mümkündür. Dolayısıyla dünyanın güneşe dönük tarafı aydınlık iken, dünya hareket ettikçe aydınlık kısım karanlığa; karanlık olan cihet ise aydınlığa dönüşmektedir. Şayet yer, küre şeklinde değil de düz yaratılmış olsaydı, güneş o esnada yeryüzünün üzerinde olurdu. Bu durumda ilk önce gündüz yaratılmış, gece ise ardından gelmiş olurdu. Veya yaratma anında güneş yüzeyden taraf olmaz bu takdirde de gece, gündüzden evvel var olmuş olacaktır. Fakat Allah bunların birbirlerinden önce değil beraber yaratıldıklarını haber vererek yerin küre olduğuna dikkatleri çekmiştir.⁷² Netice itibarıyla Kur'an, Araplardaki bir yanlış düzeltmenin yanı sıra burada bir hakikate daha temas etmektedir.

3.4. Yerin ve Dağların Dönmesi

Evrenin yaratıcısının Allah olduğuna işaret eden maddî delillerden biri de Kur'an'ın şu mu'ciz ifadesinde saklıdır: "Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler.

⁶⁷ Bazı âlimler dünyanın yuvarlak olduğuna işaret olarak şu ayeti delil getirmişlerdir: "Geceyi gündüzün üzerine örtüyor, gündüzü de gecenin üzerine örtüyor." (ez-Zümer, 39/5). Söz konusu âlimler gecenin gündüz, gündüzün gece üzere dolanmasından hareketle dünyanın yuvarlak olduğunu savunmuşlardır. (Zağlül en-Neccâr, *el-Arz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 2005), 265). Bunun yanı sıra İbn Abbas'tan nakledilen "Güneş ve ay, gündüz vakti burada bulunan yörüngede (felek), gece ise yerin altındaki yörüngede akıp gitmektedir." rivayeti dünyanın küre şeklinde olduğuna delil olarak gösterilmiştir. (Muhammed b. Salih el-Useymin, *el-Kenzü's-semîn, fi Tefsiri İbn Useymin*, thk. Âdil b. Sa'd (Beyrut: Kitab-Naşirün, 2010), 9/305-306).

⁶⁸ Şa'râvî, *Kadâya'l-'asr*, 1/24-25, 3/8-9; a.mlf., *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 77-79; a.mlf., *el-Ğayb*, 59-60; a.mlf., *Tefsirü's-Şa'râvî*, 5/3098; a.mlf., *Kadâya'l-'asr*, 1/24-25.

⁶⁹ Şa'râvî, kur'an'daki ilmî delillerin ispatı için müspet delillere ihtiyaç olmadığını aksine bilimsel sonuçların ispatı için Kur'an'a ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre Kur'an, evrendeki bütün ilimlerden daha gerçektir. Zira o, tüm eksikliklerden münezze olan Allah'ın kelimidir. Evrenin kanunlarını en iyi evrenin yaratıcısı bilebilir. O'nun ispatı için yeryüzündeki bilimsel çalışmaların ve müspet ilimlerin peşinde olmadığını ifade eden Şa'râvî, yalnızca Kur'an ile temel kevnî hakikatler arasında bir çelişki olduğunu iddia edenlere cevap vermek için bu metoda başvurduğunu söyler. (Şa'râvî, *Kur'an Mucizesi*, 95).

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk., Muhammed Semih Afiye, *el-Kur'an ve ulûmu'l-ard* (b.y.: ez-Zehrâu li'l-İ'lâmi'l-Arabî, 1414/1994), 58; Abdülaziz Tarih Şeref, *el-Mukaddimât fi'l-coğrafya'l-tabî'iyye* (b.y.: Merkezü'l-İskenderiyye, ts.), 25, 41-42, 302; Abdurrahim Kızılsöker, *Kur'an'ın Bilime Aykırılığı İddiası ve İlmî İ'câz* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 88.

⁷¹ el-Yâsin, 36/40.

⁷² Şa'râvî, *Tefsirü's-Şa'râvî*, 9/5742-5743; a.mlf., *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 79-82.

Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O, yaptıklarımızdan hakkıyla haberdardır.”⁷³ Şa’râvî, bu ayetin yerin kendi etrafında döndüğüne delâlet ettiğini belirtir. Ona göre insanlar çıplak gözle baktıkları vakit dağları yerinde sabit ve donmuş halde görürler. Ancak Allah, ılımlı bir hitapla gerçekte hareketsizmiş gibi duran dağların aslında hareket halinde olduklarını bildirir. Onların bulutların geçişi gibi hareket ettiklerini haber verir. Burada ince bir mana olduğunu söyleyen Şa’râvî, bulutlar ve dağların seyriyle ilgili ortak bir noktaya değinir. Ona göre bulutlar kendi başına hareket etme yeteneğine sahip değildir. Zira rüzgâr olmadığı takdirde hareketsiz durmaktadır. Bu bakımdan Allah “bulutların geçişi gibi” benzetmesini kullanarak dağların da bizatihi hareket etmediğini onu iten harici bir etkenin olduğunu zikreder. Bu itici güç ise yerin hareketidir.⁷⁴ Allah dakik bir ifadeyle yerin hareketinden, kendi etrafında döndüğünden ve dağların da bu dönüş hareketine bağlı olarak hareket ettiğinden bahsetmektedir. Ancak dağlar konum itibariyle hem yer küresine hem de denize hatta her şeye nispetle durgun bir vaziyettedir. Bu sebeple çevremizde onları kıyaslayabileceğimiz herhangi bir şey mevcut olmadığı için hareketsiz ve durgun sanırız. Şa’râvî, düzenli ve sarsıntısız bir şekilde seyreden bir cismin üzerinde bulunduğu takdirde onun hareket halinde olduğunun farkına varılamayacağını ileri sürer. Ancak sabit bir cisimle kıyaslandığında hareket ettiğinin anlaşılacağını söyler.⁷⁵ O, konunun anlaşılması için uçak, tren ve diğer kara taşıtlarını örnek olarak verir. Ona göre seyir halindeki bir uçak veya taşıtın camları kapalı olsa ve herhangi bir sarsılma olmaksızın düzenli bir akış sağlanırsa içinde bulunan aracın hareket halinde olduğunun farkına varılamayacaktır. Zira söz konusu araçlardaki oturaklar, oturanlar vs. bunlarla seyahat eden kişiler için durgundur. Fakat camlar açılır ve çevredeki nesnelere aracın hareketi karşılaştırılırsa onun hareket halinde olduğu anlaşılır. İşte böylece Allah, insanın dağların hareketsiz oluşuyla ilgili sanısının doğru olmadığını, yerin hareketine tabi olarak seyrettiklerini bu nedenle onların bir yerden başka bir yere intikallerinin mümkün olmadıklarını ifade eder.⁷⁶

3.5. Atmosferin Yeryüzünün Parçası Olması

Kur’ân-ı Kerim’deki lafızların seçilişi ve ifade üslubu gayet hassas ve ince olup anlatılmak istenen mana için en mükemmel kelime ve harfler seçilmiştir. Bu bakımdan anlamı olmayan hiçbir harf ve eş anlamlı kelime bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’daki mucize ve belağati bir tek harfte dahi görmek mümkündür. Şa’râvî bu hususla ilgili olarak şu ayeti nakletmektedir: *قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ* / De ki: “Yeryüzünde gezin dolaşın...” Şa’râvî, konuya şu soruyla giriş yapar: “Bizler yer kürenin üzerinde mi yoksa içinde mi yürüyoruz? Elbette ki yerin üzerinde yürüyoruz. Ama Allah, kara kürenin “في/ içinde” yaşadığımızı bildirmektedir. Zira Allah “على/ üzerinde” kelimesi yerine “في” harfini kullanmaktadır. Şa’râvî “في” sözcüğünün zarfiyet gerektirdiğini yer küre de eşyanın zarfı olduğu için mecazî manada bu sözcüğü kullanmanın caiz olduğunu ancak Kur’ân’ın üslubunda bu tarz kullanışlara yer olmadığını belirtir. Zira sarfedilen sözcükler ifade edilmek istenen manaya uygun olmalıdır ve her sözcüğün ve harfin bir anlamı ve hedefi vardır. Şayet farklı bir harf kullanılmışsa muhakkak bir sebebi ve hikmeti vardır. Öyleyse burada “على” yerine acaba niçin “في” getirilmiştir. Şa’râvî’ye göre ilmî keşifler ilerleyip Allah evrenin ve yerkürenin sırlarını bize ifşa edince öğrendi ki yeryüzü sadece kendi yüzeyinden, toprak ve sudan ibaret değildir. Ayrıca atmosferi de bulunmaktadır. O da yerin bir parçası olup yerle birlikte dönmektedir. O olmadığı takdirde yerde hayat imkansızdır. İnsanlar yeryüzünü kaplayan atmosferdeki bazı temel maddelerden/özelliklerden hareketle bilimsel keşiflerde bulunmaktadır. Netice itibariyle atmosfer aşılıp geçilmediği sürece insan yer kürenin dışına çıkmış sayılmaz. Hatta uçakla otuz bin fitlere çıkılsa dahi Şa’râvî’ye göre halen yer kürenin sınırları içerisinde uçmuş bulunmaktayız. Günümüzde elde edilen bilimsel veriler de Şa’râvî’nin bu iddiasını doğrulamaktadır. Dolayısıyla insanlar yerkürenin üzerinde yürürken aslında içinde yürümektedir. Kur’ân bunu asırlar öncesinden ve yalnızca bir harf vasıtasıyla haber

⁷³ en-Neml, 27/88.

⁷⁴ Şa’râvî, *Kadâya’l-’asr*, 1/14-15, 3/10-12; a.mlf., *el-Edilletü’l-mâddiyye*, 84-85;

⁷⁵ Şa’râvî, *Tefsirü’ş-Şa’râvî*, 19/11600-11601;12/7669; a.mlf., *el-Edilletü’l-mâddiyye*, 83-85; a.mlf., *Kur’an Mucizesi*, 99-100; a.mlf., *Mu’cizetü’l-Kur’ân* (b.y.:Metâbî’u Ahbârî’l-Yevm, ts.), 5/24-25.

⁷⁶ Şa’râvî, *Kadâya’l-’asr*, 3/10-12; a.mlf., *Kur’an Mucizesi*, 99-100.

vermektedir.⁷⁷ Kur'ân'ın nazil olduğu dönemin bilgi düzeyiyle ve bilimsel birikimiyle bunu bilmek mümkün değildir. O dönemde bilinmeyecek bir bilgiyi aktarma gerçeği Kur'ân'ın ancak Allah'ın sözü olabileceği hakikatini bir kez daha ortaya koymaktadır.

3.6. Demirin İndirilmesi

Demir, Kur'ân'da çok önemli olduğuna dair dikkat çekilen elementlerden biridir. Hatta bu isimde (Hadîd) bir sure dahi bulunmaktadır. Demirin öneminden ve özelliğinden söz eden ayet şöyledir: وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ *"Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır."*⁷⁸ Ayette zikredilen "inzal" fiili genel olarak dış dünyadan yapılan indirmeleri ifade etmektedir. Buradaki indirme fiziksel manada ele alındığında ayetin çok mühim bir bilimsel mucizeye işaret ettiği fark edilmektedir. Zira modern astronomik bulguların da ortaya koyduğu üzere Dünyamızın ilk ısı demirin oluşumuna elverişli bir yer değildir. Hatta sadece dünya değil güneş sistemimizin yüzey ve çekirdek sıcaklığı da bu oluşuma uygun değildir. Şa'râvî'ye göre demir atomundaki elektron ve nötronların teşekkülü için güneş sistemimizin sahip olduğu sıcaklıktan çok daha fazla bir ısıya ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla demir madeni dünyamıza ve güneş sistemimize yüksek ısı yıldızlardan gelmiştir.⁷⁹ Bu bilginin Kur'ân'ın nazil olduğu 7. yy. da bilimsel bir tespit olarak ortaya konulması ise mümkün değildir.

3.7. Dağlar ve Kökleri

Dağların şu ayeti kerimede kazıklara benzetilmesi olağanüstüdür. Zira dağların çok derinlere kadar inen köklerinin olduğunu yakın bir dönemde jeoloji alanında yapılan araştırmalar neticesinde fark ettik. Halbuki Kur'ân *"Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı?"*⁸⁰ ayetiyle on dört asır önce bu gerçeği dile getirmiştir. Bir kazığın yerin altına saplanan kökü fonksiyonel açıdan ne kadar önemliyse bir dağ için de yerin derinliklerine uzanan kökü o kadar önemlidir. Bu bakımdan dağların yer altındaki kökleri görünen kısmına oranla on veya on beş kattır. Nitekim dünyanın en yüksek dağı olan Everest, dokuz kilometre yerin yüzeyinde olmasına karşın yüz yirmi beş kilometre yerin altındadır. Dağların sıradan bir çıkıntı olarak görüldüğü bir devirde onların görünmeyen köklerine işaret etme Hz. Peygamberin yaşadığı dönemin ilmi seviyesini aşan bir durumdur. Tüm bunlar ise Kur'ân'ın ilahî bir vahye dayandığını göstermektedir.⁸¹

4. Denizlerle İlgili Deliller

4.1. Denizlerin Altındaki Karanlıklar

Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde denizlerin ve okyanusların altında zifiri karanlık bir âlemin mevcut oluşuyla ilgili bilimsel veya gözlemsel bir bilgi bulunmamaktaydı. Zira bu karanlık evre, suyun iki yüz metre kadar altına inildikten sonra başlamaktaydı. Son yüzyılların sanayisinin icadı olan modern araçlarla ancak keşfedilen bu sırrın Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde bilinmesi imkansızdı. Fakat Kur'ân, bu gerçeği asırlar öncesinden şöyle dile getirmiştir: *"Yahut (inkârcıların küfür içindeki hâlleri) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir. (Bir deniz ki) onu dalga üstüne dalga kaplıyor, üstünde de bulutlar var. Karanlıklar üstüne karanlıklar. İnsan, elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez. Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur."*⁸² Işığın, yüzeyden derinlere doğru indikçe ayrıştığını ifade eden Şa'râvî, evvela kırmızı rengin, ardından turuncu ve sarının en sonunda ise mavi ışığın kaybolduğunu ve artık denizin dibine hiçbir ışığın ulaşmadığını belirtir. Bu noktada denizdeki derinlikler *elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez* seviyesinde bir karanlığa gömülmektedir. Öte yandan *onu dalga üstüne dalga kaplıyor* kısmı da dikkat çekicidir. Çıplak bir gözle baktığımızda denizlerin üzerindeki dalgaları kolaylıkla fark edebiliriz. Fakat üst kısımdan farklı olarak

⁷⁷ Şa'râvî, *Mu'cizetü'l-Kur'ân*, 5/23-24.

⁷⁸ el-Hadid, 57/25.

⁷⁹ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 107-108; Kuran Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 269.

⁸⁰ en-Nebe', 78/6-7.

⁸¹ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 110-111; Şa'râvî, *Tefsirü'ş-Şa'râvî*, 7/4431; Kuran Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2021), 121.

⁸² en-Nûr, 24/40.

diplerdeki dalgaları gözlemleyemeyiz. Denizaltıların icadıyla yakın dönemde ancak keşfedilen bu ilmi hakikatlerin asırlar evvel haber verilmesi, Kur'ân'ın i'câzî boyutunu ortaya koymaktadır.⁸³

Deniz bilimleri ile ilgili konularda uzman olan Prof. Dr. Dorga Prasada Rao, derin denizlerdeki ve okyanuslardaki bu tabakalar hâlindeki karanlıkların iki sebepten kaynaklandığını belirtmektedir: Birinci sebep şudur: *“Renklerin tabakadan tabakaya kaybolmasıdır. Işık, bilindiği gibi yedi renkten oluşur. Bu yüzden ışık suya inince yedi renge ayrılır. Her renk suyun bir tabakasında kalır. Suyun en üst tabakası kırmızı rengi emer. ...İkinci tabakada portakal rengini emer. Elli metre derinlikte yeşil rengin emildiği görülür. Yüz metre derinlikte yeşil rengin yarısı görülür. Bundan sonra mavi rengin emildiği görülür. Demek ki yeşil rengin karanlığı ancak yüz metre derinlikte oluşur. Sarı rengin karanlığı elli metrede oluşur. Sarıdan önce portakal rengi ve kırmızı rengin karanlıkları vardır. Her rengin tabakasında oluşturduğu karanlıklar kat kat ve üst üstedir. Aşağısı tamamen karanlıktır. Bu kat kat karanlıkların ikinci sebebi ise ışığın önündeki engellerdir. Güneşten inen ışık, önce bulutlarda emilmektedir. Bu birinci karanlıktır. Işık suya inince suyun üzerinden geriye yansır ve biraz daha emilmiş ve parıltısı azalmış olur. Işığın geriye aksetmesi de dalgaların gücüne bağlıdır. Bu ise ışığın ikinci kez azalmasına yol açar ki ikinci karanlıktır. Sonra ışık aşağıya iner. Denizin burada yine iki tabakaya ayrıldığını görürüz. Biri yüzeysel kısmı öteki de derin kısımdır. Denizin yüzeysel kısmında belli bir ışık ve ısı vardır. Derin kısmı ise karanlık ve soğuktur. İşte bu iki tabaka arasında sıcak bir dalga vardır. Bu denizin aydınlık kısmı ile karanlık kısmı arasındaki sıcak dalga ancak 1950 senesinde keşfedilmiştir. Bu dalganın altındaki kısımda karanlık başlar. Aşağıdan suyun dibinden bakıldığında karanlık bölge birinci dalgadır, karanlık tabaka ile aydınlık tabaka arasındaki dalga ikinci dalgadır, denizin aydınlık tabakası üçüncü dalgadır; denizin yüzeyindeki gözlerimizle gördüğümüz dalga dördüncü dalgadır. Kat kat, üst üste dalgalar, onun üstünde bulut. Bu ışığın önündeki engellerin karanlıkları ve renklerin her tabakada oluşturdukları karanlıklar.”⁸⁴* Görüldüğü üzere Kur'ân'da geçen her bir kelimenin (derin deniz, karanlık, bulut, dalga) modern bilim açısından bir karşılığı bulunmaktadır. Bu ayet hakkındaki fikri sorulduğunda ise Dorga Prasada Rao, bu bilginin o dönemdeki beşerî bilginin ve gücünün çok üzerinde tabiat ötesi bir malumat olduğunu dolayısıyla bunun kaynağının beşerî olmasının mümkün olmadığını söylemiştir.

4.2. Denizlerin Karışmaması

Dünya'nın sayısız noktasında var olan nehirler, kimi zamansa okyanuslar ve denizler, sıcaklık, yoğunluk, tuzluluk ve oksijen miktarı gibi içlerindeki mineral ve kompozisyon (içerik) farklılıklarından ötürü birbirinden farklı renklerde görünmektedirler. Onlardan bazıları koyu mavi ve siyah bazıları ise sarı renktedirler. Su kütlelerinin bu farklı yoğunluklarından ötürü oluşan yüzey gerilimi, tıpkı bir set gibi onların birbirine karışmasını engellemektedir. Şa'râvî'ye göre bu anlatılanlara şu ayet açık bir şekilde delâlet etmektedir: *“(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar. (Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar.”⁸⁵* Suları birbirine karışmayan denizlerin⁸⁶ bu özelliği oşinografi (okyanus bilimi) ve uzay biliminin gelişmesiyle ancak yakın bir zamanda keşfedilmiştir. Bilim ilerledikçe din gerileyecek kanaatinde olan Batı Almanya'nın en büyük denizbilimcilerinden Şırayder (Schroeder), mezkûr ayeti işittiği vakit Şa'râvî onun şöyle dediğini nakleder: *“Bunun bir beşer sözü olması imkansızdır.”⁸⁷* Nitekim Cebeli Tarık boğazında birleşmelerine rağmen Akdeniz ile Atlas Okyanusu kendilerine has tuzluluk, yoğunluk ve haiz oldukları hayatîyet bakımından birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Hatta birbirine yakın noktalarda dahi farklı yapılara sahiptirler. Oysaki ne Mekke ne de Medine halkı deniz kenarında yaşamaktaydı. Burada yaşayanların birçoğu deniz dahi görmemişlerdi. Ancak Kur'ân'ın mesajı ve hitabı yalnızca bir dönem ve bölgeyle sınırlı değildir. Bu sebeple gemilere ve denizlere defalarca değinmektedir. Sonuç itibarıyla Kur'ân'ın, dünyanın farklı yerlerinde birleşen su kütlelerinin farklı niteliklere sahip oluşundan haber vermesi onun bilimsel bir i'câzına işaret olduğu gibi aynı şekilde tarihselci anlayışa da bir cevap niteliğindedir.⁸⁸

⁸³ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 109-110; ayr. bkz. Taslaman, *Neden Müslümanım*, 83-84.

⁸⁴ Abdülmecid Zindânî, *Kur'ânda İlmî Mucizeler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1995), 104-106; Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 109-110.

⁸⁵ er-Rahmân, 55/19-20.

⁸⁶ “Bahreyn” kelimesinin hem deniz hem de büyük su kütleleri anlamına geldiği ile ilgili bkz. Kızıışeker, *Kur'ân'ın Bilime Aykırılığı İddiası*, 38-40.

⁸⁷ Şa'râvî, *el-Edilletü'l-mâddiyye*, 108-109.

⁸⁸ Taslaman, *Neden Müslümanım*, 82-86; Kuran Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 116.

Sonuç

Şa'râvî, 20. yy.da yaşamış önemli çağdaş âlimlerden biridir. O, modern bilimde yaşanan gelişmeleri yakından takip etmiştir. Evrenin ve insanın yaratılışıyla ilgili felsefî ve teolojik eksenli tartışmalarda fizik, astronomi ve biyoloji gibi bilimlerin de dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır. Evrendeki yaşamı gayesiz ve kör tesadüflerle izah eden görüşlere karşı çıkmıştır. Aksine evrende insanın idrak edebileceği düzeyde bir ölçü, düzen ve amacın hâkim olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla birlikte insanın ne maddeyi ne de evrene hâkim kanunları yarattığını ifade etmiştir. Şa'râvî, zikredilen maddî ve bilimsel delillerin yaratılışın ilk dönemlerinden itibaren kainatta mevcut olduğuna ve Allah'ın varlığına ve kudretine işaret ettiğine değinmiştir. Medeniyet ilerledikçe ve insanoğlu teknik anlamda ilerleme kaydettikçe bu delillerin daha çok açığa çıkacağını ve köklü hale geleceğini beyan etmiştir. Allah'ın uluhiyetine delâlet eden delillerin ve ayetlerin yalnızca yüksek idrak ve anlayış sahibi kimselere değil aynı şekilde basit zihnî melekeye sahip olanlara da hitap ettiğinin altını çizmiştir. Allah'ın birliğine ve varlığına işaret eden maddî, akli ve duyuşal (havâs) delillere karşı çıkmanın ve onları inkâr etmenin mümkün olmadığını zikretmiştir. Şa'râvî, mezkûr delillerin çok yönlü olduğunu ve her çağda yeni bir boyut kazandığını belirtmiştir. Evrenin son derece kusursuz bir düzen içinde ve insan yaşamına uygun şekilde var edildiğini söylemiştir. O, bu dakik düzen ve tasarımın Allah'ın varlığına ve eşsiz yaratıcılığına işaret ettiğine dikkat çekmiştir. Âlemdeki olağanüstü uyum ve dengenin tesadüfen meydana gelemeyeceğini vurgulamıştır. Yerin, göğün ve insanın yaratılışına şahit olmayan kimselerin Allah dışında bir müessir ve fail arayışlarına girmelerini ve mücadeleye girişmelerini tuhaf bulan Şa'râvî, söz konusu tartışmaların fayda sağlamadığını ifade ederek sözü uzatmanın gereksiz olduğunu düşünmektedir. Allah dışında başka bir yaratıcının asla olamayacağını ifade eden Şa'râvî, şayet olmuş olsaydı mutlaka bunu bize bildirmiş olacaktı demektedir. Nitekim kafir ve müşrikler küfür ve şirklerine rağmen insanın ve kâinatın yaratıcısının Allah olduğuna dair söylemlerle mücadele edememişlerdir. Kur'an, günümüzde modern bilim sayesinde ancak yeni öğrenilebilen bilgileri asırlar öncesinden söylemiştir. Yüzlerce yıllık birikim, araştırma ve merhalenin aşımıyla elde edilen sonuçlara, Kur'an'da birkaç kelimeyle temas edilmektedir. Kur'an açısından tüm insanlık önemli olduğu için o, yalnızca ilimde derinleşmiş bilginlere değil aynı zamanda çölde yaşayan en bedevî kimseye dahi seslenmektedir. Bu bakımdan elit konulara değinirken dahi Kur'an, elitist değildir.

Hülasa Allah, her daim sınırsız kudretini bizlere hatırlatmak istemektedir. Bu sebeple evrene, mutlak gücünü anımsatacak deliller ve belgeler yerleştirmiştir. Böylece insan, tüm bu keşifler ve yaratılışa dair hususlarda gurura kapılmaktan ve sebeplere tutunmaktan sakınacak ve Allah'ın kudretinin sınırsızlığına sığınacaktır. Bilimin dine karşıtmuş gibi gösterilmeye çalışıldığı bu modern çağda, Kur'an'ın pozitif ve çağdaş ilimlerle alakalı mucizeleri peyderpey açığa çıkmaktadır. Böylelikle hem dinin doğruluğu hem de din-bilim çatışmasının yanlışlığı ilerleyen süreçle birlikte daha belirgin bir şekilde anlaşılacaktır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru cüz-i amme*. Mısır: Matba'atü Mısır, 1341/2010.
- Afiye, Muhammed Semih. *el-Kur'ân ve ulûmu'l-ard*. b.y.: ez-Zehrâu li'l-Îlâmi'l-Arabî, 1414/1994.
- BAİLLY, Auguste. *Bizans Tarihi*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Batuk, Cengiz. "Nemrud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bayram, Mikail. *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm*. Mağrib: Dârü'n-Neşr el-Mağribiyye, 2008.
- Durukan, Emra. "Tarihe Yön Veren Çeviriler Septuaginta ve Reşid Taşı (Rosetta)". *Diyalog*, 1 (2017). 113-130.
- Eren, Şadi. *Kutsal Kaynaklar Işığında Gelecekte Haberler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Gibbon, Edward. *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*. İstanbul: İndie Kitap, 2020.

- Görgün, Hilal. "Şa'râvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/350-351.
- Gülcan, Nur Yeliz. "Tarihsel Süreçte Dinin Bilimsel Alandaki Etkileri Açısından Din-Bilim İlişkisi". *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. Ankara: 2008), 183-194.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Husamuddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Useymin, Muhammed b. Salih. *el-Kenzü's-semîn, fi Tefsîri İbn Useymin*. thk. Âdil b. Sa'd. Beyrut: Kitâb-Naşîrûn, 2010.
- Kırca, Celâl. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 5. Basım, 2005.
- Kızıışeker, Abdurrahim. *Kur'ân'ın Bilime Aykırılığı İddiası ve İlmî İ'câz*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Kuran Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 62. Basım, 2021.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Halebî ve Evlâdihî, 1946.
- Neccâr, Zağlûl. *el-Arz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih kurumu Yayınları, 10. Basım, 2019.
- Özel, Recep Orhan. "Fil Sûresi ile İlgili Modern Yorumların Kritiği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2020), 337-371.
- Polater, "Kadir. Kur'ân ve Kitâbı Mukaddes'e Göre Yûsuf Kıssası". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7 / 2 (Nisan 2007), 9-50.
- Said, Ebü'l- Ayneyn. *eş-Şa'râvî ellezi lâ na'rifuhu*. Kâhire: Dâru Ahbaril-Yevm, 4. Basım, 1995.
- Saraç, Celal. *İyonya Pozitif Bilimi Temel Kaynakları ve Etkileri*. İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1971.
- Stathakopoulos, Dionysios. *Bizans İmparatorluğunun Kısa Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Cennetle Müjdelenen On Sahabi: Aşere-i Mübeşşere*. çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Özgü Yayıncılık, 2012.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Dört Halife*. çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Özgü Yayıncılık, 2012.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *el-Edilletü'l-mâddiyye alâ vücûdi'llâh*. b.y.: Müessesetü Ahbaril-Yevm, 1989.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *el-Ğayb*. b.y.: Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Hivâr ma'a's-Şeyh Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî ve kadâya'l-asr*. Kahire:Dâru'l-Cil, 2. Basım, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Kur'an Mucizesi*. çev. M. Sait Şimşek. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri: Cennet ve Cehennem*. çev. Erkan Bulut. İstanbul: Özgü Yayınevi, 2011.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Mu'cizetü'l-Kur'ân*. b.y.: Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Mu'cizetü'l-Kur'ân*. Kahire: el-Muhtârü'l-İslâmî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1398/1978.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrüş-Şa'râvî*. b.y.: Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1418/1997.
- Şeybânî, Ebü Abdîrrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd v.dğr. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Tarih Şeref, Abdülaziz. *el-Mukaddimât fi'l-coğrafya't-tabiiyye*. b.y.: Merkezü'l-İskenderiyye, ts.
- Taslaman, Caner. *Neden Müslümanım: İslam'a İnançın Delilleri*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020.

- Tezcan, Tuğrul. *Muhammed Mutavvelli eş-Şa'râvî'nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.
- Vasiliev, Alexander A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Yeşilyurt, Ahmet. *Polis Mecmuası (1913-1928)'nda Polis ve Cinayet*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- Yılmaz, Taha. "İslâm Yargı Sistemine Göre DNA ve Parmak İzinin Delil Olma Değeri". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi 2* (2021), 67-88.
- Zeki, Coşkun. "Şeyh Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî'nin Hayat ve Ölüm Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (Kars: 2018), 79-88.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l Kitabi'l-Arabî, 1407/1986, 3. Basım, 1407/1986.
- Zindanî, Abdulmecid. *Kur'ânda İlmî Mucizeler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1995.
- BBC, British Broadcasting Corporation, "Avrupa'da sert kış can alıyor", <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-38562619>. (Erişim Tarihi: 31.03.2023).
- EURONEWS, "ABD ve Avrupa'da sert kış can alıyor", <https://tr.euronews.com/2018/03/03/abd-ve-avrupa-da-sert-k-s-can-al-yor#vuukle-comments-439923>. (Erişim Tarihi: 31.03.2023).
- VOA (Voice of America), IMF: "Sert Kış Avrupa'da Huzursuzluğa Neden Olabilir", <https://www.voaturkce.com/a/ima-uyardi-sert-kis-avrupada-huzursuzluga-neden-olabilir/6748432.html>. (Erişim Tarihi: 31.03.2023).
- SPUTNİKNEWS, "Mekke'de şiddetli yağış uyarısı nedeniyle eğitime uzaktan devam edilecek", <https://sputniknews.com.tr/20230312/mekkede-siddetli-yagis-uyarisi-nedeniyle-egitime-uzaktan-devam-edilecek>. (Erişim Tarihi: 11.04.2023)

Foundation of God's Existence from Material Evidences: The Example of Sharavi

Citation: Yalçın, Hamdi, Foundation of God's Existence from Material Evidences: The Example of Sharavi, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 95-112.

Extended Abstract

The question of the existence of God has always been one of the most important and fundamental issues of philosophical and theological debates. The main groups that put forward different ideas in the debates about the existence of God were theists, atheist, Darwinian and materialist. The fact that God is not subject to sense and experience necessitated resorting to different ways to prove his existence. At the point of proving and defending the belief, many Islamic thinkers forced the dynamics of the period and conditions and adopted a unique approach and method in this regard and presented evidence of the existence of Allah. 20th century Şa'râvî, one of the scholars, tried to reveal the existence and unity of Allah based on material and concrete evidence in his work called *al-Edilletü'l-mâddiyye 'alâ Vücûdillâh*. Sha'râvî claimed that there are many evidences and signs pointing to his existence on earth and in the horizons surrounding it. He said that modern discoveries consisted of revealing these evidences and laws in the universe. Even God has created the power of discovery. Man has created neither matter nor the laws that govern the universe. God always wants to remind us of his unlimited power. For this reason, he placed signs and documents to remind the universe of his absolute power. Thus, man will avoid being proud and worshiping causes in all these discoveries and matters of creation and will seek refuge in the boundless power of Allah. In this context, Sha'râvî attempted to establish the existence of Allah by presenting convincing evidences based on logic and appealing to the mind for those who think about the structure of the world, the creation of man, the unseen and historical news in the Qur'an, and what is happening around us. Rejecting naturalist, materialist, atheist and Darwinist understandings that deny the existence of God, he demonstrated with logical proofs that life in the universe cannot be connected to blind coincidences and matter, that the one who gives life to nature and matter must have a verse, supreme being and power beyond these, and that this can only be God.

Sha'râvî mentions that the material evidences mentioned have been present in the universe since the first periods of creation and point to the existence of Allah. As civilization progresses and humankind advances technically, these evidences will become more and more exposed and rooted. Evidence and verses that point to Allah's divinity are not only addressed to people with high understanding and understanding, but also to those who have simple mental faculties. He thinks that it is not possible to oppose or deny the material, mental and sensory (havas) evidences that point to the oneness and existence of Allah. He states that the aforementioned proofs are versatile and gain a new dimension in every age. Stating that the universe was created in an extremely flawless order and created in accordance with human life, Şa'râvî draws attention to the fact that this punctual order and design points to the existence and creativity of Allah. According to him, the holders of this view are "Who creates these atoms, the matter and energy that composes them, their motion and rest? Who creates the chemical reaction necessary for this cell to exist? it must be asked. Şa'râvî, who finds it strange that people who do not witness the creation of the earth, sky and human beings seek an influencer and agent other than Allah and engage in struggle, states that the discussions in question are not beneficial and that it is unnecessary to prolong the conversation. Expressing that there can be no creator other than Allah, Sha'râvî says that if there was such a creator, he would certainly have told us that he existed. As a matter of fact, unbelievers and polytheists have not been able to struggle with the discourses that Allah is the creator of man and the universe, despite their unbelief and shirk.

التفسير بالمأثور عند مُحدّثي القرن الثالث الهجري

- تفسير الإمام البخاري في صحيحه نموذجًا -

ID M.Kamel Karabelli* ID Abdurrahman Ensari**

الملخص

لقد كان القرن الثالث الهجري قرناً حافلاً بالتقدم النوعي في المنجزات العلمية، حيث تميزت تلك المنجزات العلمية بالانتساع في المادة العلمية المجموعة، والتنظيم الدقيق والفريد من نوعه لها، ومن جملة ذلك التراث العلمي علمُ التفسير المأثور، الذي تم جمعه من الأجزاء والمدونات التفسيرية التي كُتبت في القرنين الأول والثاني، ثم كان عصر التصنيف في القرن الثالث. وقد كان الإمام البخاري متميزاً عن سائر علماء القرن الثالث بمنهج منضبط في شأن التعامل مع التفسير بشكل عام؛ فلا نجده يحفلُ كثيراً في صحيحه بالتفسير بالرأي المجرد، إلا إذا خلّت الآية عن تفسير مأثور. والتفسير المأثور لدى البخاري يشتمل على الأقسام الأربعة المشهورة، وهي: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، ثم تفسير القرآن بأقوال الصحابة، وتفسير القرآن بأقوال التابعين. ولكن المعتمد في تفسير الصحابي والتابعي عند البخاري أن يكون في أمور لا مجال للاجتهاد فيها. الكلمات المفتاحية: التفسير، المأثور، البخاري، القرن الثالث، الصحابة، التابعون.

Hicri 3. Asır Muhaddislerine Göre Me'sûr Tefsîr - İmam Buhârî'nin Sahihindeki Tefsiri Örneği

Atıf: Ensari, Abdurrahman, Karabelli, M.Kamel, Hicri 3. Asır Muhaddislerine Göre Me'sûr Tefsîr - İmam Buhârî'nin Sahihindeki Tefsiri Örneği , Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 113-126.

Öz: Hicri 3. asır bir çok ilmi çalışmanın gerçekleştirilmiş olması yönüyle ileri bir çağdı. Bu çağda gerçekleştirilmiş çalışmalar; toplanan ilmi materyalin çokluğu, genişliği ve mükemmel bir şekilde tanzim edilmiş olması açısından farklılık kazanmıştır. Bu ilmi mirastan biri de me'sûr tefsir / rivayet tefsiri ilmidir. Me'sûr tefsir ilminin malzemesi hicri birinci ve ikinci asırda tefsire dair yazılmış farklı ve dağınık dökümanların bir araya getirilmesiyle toplanmıştır. Üçüncü asır da tasnif dönemi olmuştur. İmam Buhârî, genel olarak tefsir ile ilişkisinde munzabit / tutarlı metoduyla 3. asrın diğer alimlerinden farklıdır. Sahih'inde, ayetin me'sûr bir tefsirinin bulunmadığı durum dışında sırf re'ye dayanan tefsire yer verdiğini pek görmüyoruz. Buhârî'de mesur tefsir; Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ın Sünnet'le tefsiri, Kur'an'ın sahâbi ve tabii kavliyle tefsiri şeklinde olmuştur. Ancak Buhârî'ye göre, sahâbi ve tabii tefsirinde itimad edilen şey, onların gördüş ve içtihad alanı dışında kalan meseleler ile ilgili tefsirleridir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Me'sûr, Buhârî, Hicri 3. Asır, Sahabe, Tabiîn.

Tafsîr Bi al-Ma'thûr According to the Ḥadiths Scholars of the Third Hijri Century - Sample of İmâm al-Bukhârî's Tafsîr in His Şaḥîḥ-

Citation: Ensari, Abdurrahman, Karabelli, M.Kamel, Tafsîr Bi al-Ma'thûr According to the Ḥadiths Scholars of the Third Hijri Century - Sample of İmâm al-Bukhârî's Tafsîr in His Şaḥîḥ-, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 113-126.

Abstract: The third hijri century was an advanced age in that many scientific studies were carried out in this century vary depending on the scientific material collected in terms of its abundance, detail and perfect arrangement. Of this scientific heritage is the science of Tafsîr bi al-ma'thûr (exegesis by transmission) which was collected from the fragmentary or compiled Tafsîr material in the first and second centuries of the hijra. Later, the third hijri century was the century of taşnif (authoring). İmâm al-Bukhârî is different from the other scholars of the third century with his consistent method in his relationship with Tafsîr in general. It can be hardly seen that he actually includes a tafsîr based only on ra'y in case there is no Tafsîr bi al-ma'thûr, related to the verse. Al-Bukhârî's Ma'thûr Tafsîr covers the famous four parts: the tafsîr of the Qur'an by the Qur'an itself, by the Sunna, by the views of şaḥâba (Companions) and by those of tabi'un (followers

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, m.kamel79@gmail.com..

** Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, abdurrahmanensari@artuklu.edu.tr.

of the Companions). For him, however, the tafsīr of ṣaḥāba and tābi'ūn can be notable unless the topics are not based on ijtihād (diligence).

Keyword: Exegesis, Narrative Tafsīr, al-Bukhārī, 3rd Hijri Century, Ṣaḥāba (Companions), Tābi'ūn (Followers of the Companions).

المدخل

إن من أجل نِعَمِ الله تعالى على هذه الأمة أن حفظ لها تراثها العلمي العظيم الذي تلقاه جيل بعد جيل من لُدُنِ النبي صلى الله عليه وسلم، حتى عصرنا هذا، وذلك من خلال تهيئة الله تعالى لعلماء مخلصين، قاموا بتدوين ذلك التراث وحفظه في مصنفات، ولا شك أن من أهم ما وصلنا من ذلك التراث العلمي هو التفسير المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.

وقد كان حفظ التفسير في عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم، على شكل مدونات وأجزاء¹.

ثم في النصف الثاني من القرن الثاني ظهر لبعض تابعي التابعين أجزاء مفردة في التفسير، كان من أبرزهم: سفيان الثوري (ت161هـ)² والإمام مالك بن أنس (ت179هـ)³ ووكيع بن الجراح الرؤاسي (ت196هـ)⁴ سفيان بن عيينة الهلالي (ت198هـ)⁵.

هذا، وقد سلطنا في بحثنا هذا المنهج الاستقرائي الوصفي، حيث قمنا بتتبُّع ما أورده البخاري خلال الأبواب التي تناول فيها التفسير المأثور، سواء في تراجم أبوابه مما يعلقه في العادة تعليقاً، أو في الروايات التفسيرية التي يذكرها تحت تراجم الأبواب، ولم تقتصر على كتاب التفسير في صحيحه، لأن عددًا من أبواب كتابه مما له تعلق وثيق بالتفسير المأثور.

وبعد ذلك قمنا بتوصيف دقيق لتلك النماذج التي وقفنا عليها، لبيان منهجية البخاري في التفسير المأثور من خلالها عرضًا واحتجاجًا.

وتكمن أهمية بحثنا هذا في إبراز جانب عناية البخاري في صحيحه بأقسام التفسير بالمأثور الأربعة، ولا سيما تفسير الصحابة والتابعين، والتنبيه على القيود المهمة - التي أمكن استنباطها من خلال عمله - لإدراج تفسير الصحابة والتابعين ضمن التفسير المأثور، بما يميّز البخاري عن غيره من محدّثي القرن الثالث في هذا الجانب، وأنه بذلك يصلح الاحتجاج بكل ما أورده وضمّنه من أقسام التفسير المأثور، وأنه يندرج تحت شرطه في انتقاء الصحيح من الروايات.

وقد عثرنا على عدة دراسات علمية لها تعلق بموضوع بحثنا، وهي:

1. رسالة قُدمت لنيل درجة الماجستير في قسم الكتاب والسنة في جامعة أم القرى، بعنوان: منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح، للسيد بن أحمد الإمام الجكني الشنقيطي.

وهي دراسة مفيدة غير أن الباحث لم يتعرض للكلام فيها عن التفسير المأثور لدى المحدّثين - خاصة - في القرن الثالث الهجري، ولم يفصل ما امتاز به البخاري في منهجه الدقيق والمفصل فيه، وخاصة في تفسير الصحابي وأقسامه.

2. رسالة علمية قدمت لنيل درجة الماجستير في الجامعة الإسلامية ببغداد، 2009م، بعنوان: منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح، لمحمد حميد عواد الهاشمي.

وهذه الدراسة كسابقتها؛ لم يتعرض فيها الباحث لجانب التفسير المأثور لدى المحدّثين - خاصة - من علماء القرن الثالث الهجري، ولم يبين ما امتاز به البخاري في هذا المجال، ومنهجه الدقيق والمفصل فيه، ولا سيما في تفسير الصحابي وأقسامه.

3. رسالة علمية قدمت لنيل درجة الماجستير في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1415هـ، بعنوان: مرويات الإمام البخاري في التفسير في غير صحيحه، جمعًا ودراسة، لأحمد هادي شيخ علي.

¹ أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، مح. عدد من الباحثين، (جدة: دار التفسير، 2015) 18/2-124؛ أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم، الفهرست، مح. إبراهيم رمضان، ط2، (بيروت: دار المعرفة، 1997) 52-53.

² ابن أبي حاتم، المرح والتعديل، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1952) 116/1.

³ ابن النديم، الفهرست، ص53؛ القاضي عياض في جملة مصنفات الإمام مالك، القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك (المغرب: وزارة الأوقاف المغربية، 1983) 93/2.

⁴ الثعلبي، الكشف والبيان، 111/2؛ ابن النديم، الفهرست، ص53.

⁵ الثعلبي، الكشف والبيان، 109/2؛ ابن النديم، الفهرست، ص53؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، مح. شعيب الأرنؤوط وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982) 458/8. لكن تحرف اسم سفيان في مطبوع الفهرست إلى: سعيد، وهذا بسبب أن الرسم القديم لاسم سفيان هو: سفين، فمن هاهنا حصل الاشتباه.

وهذه الدراسة أشبه ما تكون بجمع لما هو مؤرَّع من الروايات التفسيرية في صحيح البخاري في مظانِّ التفسير فيه، وتخرجه اعتماداً في الدرجة الأولى على ما ذكره ابن حجر في فتح الباري، ولا علاقة لها بمجال بحثنا.

4. رسالة علمية قدمت لنيل درجة الماجستير في جامعة أم درمان بالسودان، 1998م، بعنوان: اتجاهات التفسير في صحيح البخاري، البخاري مفسراً، السبع الطوال، لمطمانه عبد الكريم شهوات.

وهذه الدراسة ركزت على اتجاهات التفسير بشكل عامٍ لدى البخاري، دون العناية الكافية بالكلام على التفسير المأثور لديه على وجه الخصوص، ولا سيما في تفسير الصحابي وأقسامه على النحو الذي فصلناه، ولم تتعرض للحديث عن مُحَدِّثي علماء القرن الثالث الهجري خاصةً، ممن اعتنوا بالتصنيف في التفسير المأثور،

5. Sahihü'l- Buhari'de "Kitabu't-Tefsirin Özellikleri" M. Kemal Atik, Büyük Türk-İslam Bilgini Buhari Uluslararası Sempozyum, Erciyes Üniversitesi, Yayın no: 22, 18-20 Haziran 1987.

وهذه الدراسة مفيدة، غير أن الباحث اقتصر فيها على الكلام عن معالم التفسير عند البخاري في كتاب التفسير من صحيحه، دون بيان مفصَّل شافٍ لموضوع التفسير المأثور لديه، ولا سيما في تفسير الصحابي وأقسامه. ولم يتعرض للحديث عما امتاز به البخاري عن سائر المحدِّثين من أعيان القرن الثالث الهجري؛ ممن لهم عناية بالتصنيف في التفسير المأثور،

6. ورقة بحثية قدمت في المؤتمر الدولي "صحيح البخاري مقارنة تراثية ورؤية معاصرة" الذي أقامته جامعة ابن خلدون باسطنبول، بتاريخ 1-3 تشرين الثاني، من عام 2019م، بعنوان: منهج الإمام البخاري في كتاب التفسير في جامع الصحيح، للأستاذ الدكتور محمد خليل جيحك.

وهي دراسة مفيدة، ومن أكثر الدراسات السابقة إلماماً بجوانب بحثنا، غير أن الباحث لم يتوسَّع فيها في جانب تفسير الصحابي وأقسامه، على النحو الذي توسعنا فيه وفصلناه.

هذا، ولأجل سهولة تناول مضامين هذا البحث أثرنا تقسيمه إلى مبحثين وخاتمة:

المبحث الأول تناولنا فيه قضية ظهور المصنفات في التفسير المأثور في القرن الثالث الهجري.

والمبحث الثاني بيَّنَّا فيه بتوسُّع معالم منهج الإمام البخاري في التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، وركزنا فيه على قضية التفسير بالمأثور وأقسامه لديه.

ثم ختمنا البحث بخاتمة لخصنا فيها أهم النتائج التي أمكننا التوصل إليها من خلال ما ظهر لنا في المبحثين.

1. ظهور المصنفات في التفسير في القرن الثالث

عُرِف القرن الثالث بعصر التدوين، والمراد من ذلك تدوين المصنَّفات والجوامع المؤبَّة على الأبواب، وليس المراد بالتدوين المدوَّنات والنسخ والأجزاء، فإن هذه قد تقدم ظهورها في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، كما قدمنا.

وتلك المدوَّنات والنسخ والأجزاء التي تقدمت كتابتها في القرنين الأول والثاني، سواءً المفردة منها أو المتضمنة للتفسير؛ مما تركه الصحابة والتابعون وتابِعوهم - قد وصلت إلى الأئمة الكبار من علماء التفسير والحديث النبوي في القرن الثالث، والذين قاموا بدورهم بإثبات ما وجدوه في تلك المدوَّنات ضمن مصنفاتهم العظيمة، ومن أبرزهم الأئمة الستة؛ البخاري (ت256هـ) ومسلم (ت261هـ) وأبو داود (ت275هـ) وابن ماجه (ت275هـ) والترمذي (ت275هـ) والنسائي (ت303هـ)، رحمهم الله تعالى.⁶

وسبب عناية هؤلاء الأئمة في ذلك العصر بالتفسير المأثور هو أنهم كانوا من الأئمة الجامعين بين علمي التفسير والحديث، وكانوا كذلك - على عادة علماء ذلك العصر - حريصين على نقل كافة العلوم الشرعية بطريق الإسناد الذي شَرَفَ الله تعالى به هذه الأمة، وميَّزها به عن غيرها، وكان علم التفسير المأثور من أهم تلك العلوم التي اعتنوا بجمعها وتدوينها، حتى كان لبعضهم مصنَّفٌ مُفَرَّدٌ في التفسير.

ومن أولئك الأئمة الذين أفردوا التفسير بالتصنيف: الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، الذي يصفه وُزَّافه محمد بن أبي حاتم بقوله: "ورأيتُه - يعني البخاري - استلَّقَى على فِقَاهٍ يوماً ونحن بِفِرْزٍ في تصنيف كتاب "التفسير" وكان أن عَبَّ نفسه في ذلك اليوم في كثرة إخراج الحديث. فقلت له: يا أبا عبد الله، سمعتك تقول يوماً: إني ما أتيتُ شيئاً بغير علم قَطُّ منذ عَقَلْتُ، فأبَى عَلِمَ في هذا الاستلقاء؟ فقال: أتعبنا أنفسنا في هذا اليوم، وهذا نُعْرُ من التُّعُورِ خشيتُ أن يحدث حَدَثٌ يوماً".

⁶ ينظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الحنبلي، مجموع الفتاوى، مح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، 1995/355).

من أمر العَدْوِ، فأحببت أن أستريح وألحذُ أهبةً ذلك، فإن غافَصْنَا (فاجأنا) العَدُوَّ كان بنا جِراكُ⁷.

قلت: هذا عدا ما أورده البخاري في كتابه "الصحيح"، حيث جعل ضمن أقسام "صحيحه" كتاب التفسير أيضاً⁸.

وكذلك كان لابن ماجه محمد بن يزيد القُرَويي أيضاً كتاب "التفسير" مفرداً، وقد وُصف ابن ماجه بأنه "كان عارفاً بهذا الشأن"⁹. وبأن تفسيره "تفسير

حافل"¹⁰. وأنه "يذكر فيه تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم صِرْفاً"¹¹.

وبعض أئمة القرن الثالث لم يُفردوا التفسير بالتصنيف، ولكنهم صَمَّوْهُ في مصنفاتهم، ومنهم الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، حيث صمّن كتاب

التفسير في "الجامع الصحيح"، وهو آخرُ كتب "صحيحه"، حتم به الكتاب¹².

وكذلك الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، له كتاب "ناسخ القرآن ومنسوخه"¹³. ولأبي داود أيضاً في "السنن" كتاب الحروف والقراءات،

وهو الكتاب الرابع والعشرون من كتب "السنن".

ولأبي عيسى الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة في "جامعه الكبير" كتاب التفسير.

ولأبي عبد الرحمن النسائي، أحمد بن شعيب أيضاً في "سننه الكبرى" كتاب التفسير.

2. معالم منهج الإمام البخاري في التفسير بالمأثور

2.1. أقسام التفسير بالمأثور عند البخاري:

من خلال النظر والاستقراء لصنيع البخاري في صحيحه يلاحظ أن أقسام التفسير بالمأثور عنده أربعة، وهي: تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير النبي صلى

الله عليه وسلم، ثم تفسير الصحابة؛ ثم تفسير التابعين، وهذه الأقسام هي ما عبّر عنه ابن تيمية وابن كثير بـ"أحسن طُرُق التفسير" كما سيأتي.

وكان البخاري يُورد التفسيرَ المأثورَ في صحيحه على طريقتين:

الطريقة الأولى: إيراده في رواياتٍ مسندةٍ في كتاب التفسير، وفي غيره من الكتب التي لها علاقة بالتفسير، كـ"كتاب بدء الوحي، وكتاب بدء الخلق، وكتاب

الأنبياء، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، وكتاب التوحيد، وكتاب فضائل القرآن"¹⁴.

الطريقة الثانية: إيراده مُعلّقاً غير مُسنَدٍ ضمن تراجم أبواب صحيحه، ككتاب التفسير نفسه، و"كتاب الإيمان، وكتاب القدر، وكتاب المظالم، وكتاب

الوصايا وغيرها"¹⁵.

وربما يترجم للباب بذكر بعض تلك التفاسير المأثورة معلّقاً، ولا يذكر تحت ذلك الباب شيئاً من التفاسير المأثورة المسندة، مشيراً إلى أنه لا يصح في ذلك

شيءٌ من الروايات المسندة على شرطه الذي اشترطه في صحة الروايات، كما كان يُبيّنه على ذلك عدد من العلماء الشُّرّاح لصحيحه كابن حجر العسقلاني وغيره.

2.1.1. تفسير القرآن بالقرآن

إنه مما لا شك فيه أن البخاري رحمه الله يقدم تفسير القرآن بالقرآن فيما ثبت لديه تفسيره، وقد استعمل النبي صلى الله عليه وسلم هذا الأمر، مرشداً إليه

أصحابه، ومن ذلك ما رواه ابن مسعود، قال: لما نزلت ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82] إيمانهم بظلم، قلنا: يا رسول الله، أئبنا لا يظلم

⁷ ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي، تاريخ دمشق، مح. عمرو بن غرامة العمري، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995) 71/52.

⁸ وقد أُلّف في منهج البخاري في تفسيره كتاب، باسم: منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح، للسيد بن أحمد الإمام الحنكبي الشنقيطي، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2020) وأصله رسالة علمية لنيل درجة الماجستير في قسم الكتاب والسنة في جامعة أم القرى.

⁹ ابن طاهر المقدسي، شروط الأئمة الستة، مح. محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1357)، ص 17.

¹⁰ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي (مصر: دار هجر، 2003) 609/14.

¹¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 13/ 355.

¹² وقد كتب بحث في منهج مسلم في تفسيره، بعنوان: منهج الإمام مسلم في التفسير من خلال كتابه الصحيح، لأميرة بنت علي بن عبد الله الصاعدي الحربي، في مجلة الدراسات القرآنية العدد 11، 1433هـ. ص 235-334.

¹³ ابن خير الإشبيلي، محمد بن خير الأموي، فهرسة ابن خير، مح. محمد فؤاد منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998) (81).

¹⁴ سيد أحمد الإمام بن خطري، منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح، رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير، في جامعة أم القرى، في كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، 1415هـ، 28/1.

¹⁵ سيد أحمد، منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح، 28/1.

نفسه؟! قال: "ليس كما تقولون ﴿لَمْ يَلْبِسُوا إِلَهُهُمْ بِاللَّهِ﴾: بشرك، أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه: ﴿يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:13]"¹⁶.
ومنه ما رواه عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿مَقَاتِلُ الْعَيْبِ﴾ [الأنعام:59] خمس: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان:34].¹⁷

2. 1. 2. التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم

وقد جاء في كثير من الآيات التي أورده البخاري في صحيحه على تفسير النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم هو أعلم بمراد الله تعالى من غيره، ولا سيما إذا كان التفسير مما له تعلق بالأحكام الشرعية، كتفسيره صلى الله عليه وسلم الخيط الأبيض والخيط الأسود في الصيام بأن المقصود: "هو سواد الليل، وبياض النهار"¹⁸.

ومنه كذلك تفسير النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ [الانشقاق:19]؛ قال ابن عباس، قال: "حالاً بعد حال"، قال هذا نبيكم صلى الله عليه وسلم¹⁹.

ومنه أيضاً تفسير الحساب اليسير، حيث أورد البخاري عن عائشة رضي الله عنها قولها: "إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من حوسب عذّب، قالت عائشة: فقلت: أو ليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَحْسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق:8] قالت: فقال: "إنما ذلك العرض، ولكن: من نوقش الحساب يهلك"²⁰.

2. 1. 3. التفسير بقول الصحابي

لا شك أن البخاري رحمه الله يعتمد على ما ثبت لديه من تفسير الصحابي، ولا سيما من عرف من الصحابة بالجمع بين علمي الفقه والتفسير، وكنا قدّمنا عن الحاكم النيسابوري أنه أطلق مرة أن البخاري ومسلماً يعدّان تفسير الصحابي من قبيل المسند المرفوع، وقيد هو نفسه ذلك مرة أخرى بأن هذا فيما يتعلق بأسباب النزول، وهذا قيدٌ جيّدٌ، لكن هل هو قاصرٌ على أسباب النزول كما قال، أم يدخل غير ذلك أيضاً في حكم المرفوع عند البخاري؟ والجواب عن ذلك أن تفسير الصحابي لا يخلو إما أن يكون من قبيل بيان الأحكام الشرعية، وإما أن يكون من قبيل أسباب النزول، وإما أن يكون متعلّقاً بجانب اللغة وغير القرآن.

قال ابن حجر العسقلاني: "والحق أن ضابط ما يفسره الصحابي إن كان مما لا مجال للاجتهاد فيه ولا منقولاً عن لسان العرب فحكمه الرفع، وإلا فلا، كالأخبار عن الأمور الماضية من بدء الخلق وقصص الأنبياء وعن الأمور الآتية كالملاحم والفتن والبعث وصفة الجنة والنار والأخبار عن عمل يحصل به ثواب مخصوص أو عقاب مخصوص، فهذه الأشياء لا مجال للاجتهاد فيها، فيحكم لها بالرفع"²¹.

وقال السخاوي: "ومن المرفوع ما لا تعلق للسان العرب به ولا مجال للرأي فيه كتفسير أمر مغيب من أمر الدنيا أو الآخرة أو الجنة أو النار، أو تعين ثواب أو عقاب ونحو ذلك من سبب نزول، كقول جابر: كانت اليهود تقول: من أتى امرأته من دبرها في قبلها جاء الولد أحول، فأنزل الله: ﴿نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ [البقرة:223]"²².

2. 1. 3. 1. تفسير الصحابي فيما يتعلق بالأحكام الشرعية

إذا كان تفسير الصحابي يتعلق ببيان الأحكام الشرعية، فمثل هذا لا يعدل البخاري عنه إلى غيره، كالذي أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:158] حيث إن الآية توهم إباحتها السعي بين الصفا والمروة، وكما هو معلوم من أن رفع الجناح يفيد الإباحتها، مع أن السعي بين الصفا والمروة من أركان الحج، فنجد البخاري يورد حديث عائشة رضي الله عنها في تفسيرها، بما يدفع ذلك التوهم، حيث بينت لابن أختها عروة بن الزبير المقصود: بأن هذه الآية "إنما أنزلت في الأنصار، كانوا يهلون ليمناة، وكانت مناة

¹⁶ البخاري، الصحيح، 3360.

¹⁷ البخاري، الصحيح، "تفسير القرآن" 4627.

¹⁸ البخاري، الصحيح، 1916.

¹⁹ البخاري، الصحيح، 4940.

²⁰ البخاري، الصحيح، 103.

²¹ ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، مع. ربيع بن هادي عمير المدخلي، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984)، 531/2.

²² السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، مع. علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، 2003)، 157-156/1.

حَدَوْ قُدَيْدٍ، وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فأُنزل الله هذه الآية " فهذه الآية مما له تعلق بالأحكام.

ومن ذلك أيضاً ما أورده من تفسير عائشة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ الْيَتَامَىٰ مَثَلِيٌّ وَآتُوا زُورًا﴾ [النساء: 2]، حيث ذكرت لعروة بن الزبير المراد بها، بأنها نزلت "في اليتيمة تكون في حجر وليها، تشركه في ماله، ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقتها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا عن أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا لهن أعلى سنتهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن".²³

ومن ذلك ما أورده البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: "كانت عُكَاظُ، ومجنته، وذو المَجَازِ أسواقاً في الجاهلية، فتأتموا أن يتتجروا في المواسم، فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: 198] في موسم الحج".²⁴ لكن أفهم كلام ابن حجر والسخاوي أن ذلك فيما لم يكن مستفاداً من القواعد، مما يكون للرأي فيه مجال. يقول ابن حجر: "وأما إذا فسّر الصحابي آية تتعلق بحكم شرعي فيحتمل أن يكون ذلك مستفاداً عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن القواعد، فلا يجوز برفعه. وهذا التحرير الذي حرّره هو معتمد خلق كثير من الأئمة كصاحبي الصحيح، ... إلا أنه يستثنى من ذلك ما كان المستثنى له من الصحابة ممن عرف بالنظر في الإسرائيليات كمسلمة أهل الكتاب مثل: عبد الله بن سلام وغيره وكعب بن عمرو بن العاص فإنه كان حصل له في وقعة اليرموك كتب كثيرة من كتب أهل الكتاب ... فمثل هذا لا يكون حكماً ما يخبر به من الأمور التي قدما ذكرها لرفعة لقوة الاحتمال، والله أعلم".²⁵

ووافقه تلميذه السخاوي إلا في مسألة الصحابي الذي عرّف بالنظر في الإسرائيليات، فقال: "وفي ذلك نظرٌ، فإنه يُعَدُّ أَنَّ الصحابي المتصّف بالأخذ عن أهل الكتاب يُسَوِّغُ حكاية شيء من الأحكام الشرعية التي لا مجال للرأي فيها مُسْتَبَدّاً لذلك من عَرَبٍ عَزَوٍ، مع قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ التي جَنَحَ البخاري إلى تبين قوله صلى الله عليه وسلم: "ليس منّا من لم يتعّن بالقرآن" بما²⁶، وعلمه الصحابي بما وقع فيه²⁷ من التبديل والتحريف بحيث سمى ابن عمرو بن العاص صحيفته النبوية: الصادقة؛ احترازاً عن الصحيفة اليرموكية، وكونه في مقام تبين الشريعة المحمدية كما قيل به في: "أمرنا، ونهينا، وكنا نفعل" ونحو ذلك، فحاشاهم من ذلك، خصوصاً وقد منع عمر رضي الله عنه كعباً²⁸ من الحديث بذلك²⁹ قائلاً له: لَتَتَرَكَّنَّه أَوْ لِأَحْفَنَكَ بَأْرَضِ الْقَرْدَةِ³⁰، وأصرح منه منع ابن عباس له ولو وافق كتابنا، وقال: إنه لا حاجة بنا إلى ذلك، وكذا نهي عن مثله ابن مسعود وغيره من الصحابة ...".³¹

2. 1. 2. تفسير الصحابي فيما يتعلق بأسباب النزول

وكذلك الأمر في قضايا أسباب النزول، يكون لها عند البخاري حكم الحديث المرفوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى ذلك حمل العلماء كلام الحاكم حينما قال: "تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عند البخاري ومسلم حديث مسند". فقيدوا كلام الحاكم بما كان يتعلق بأسباب النزول ونحوها، كالخطيب البغدادي، وأبي منصور البغدادي وابن الصلاح والنووي وبرهان الدين الأناسي وبدر الدين بن جماعة وشرف الدين الطيبي وابن كثير وابن حجر وغيرهم. وضربوا لذلك مثلاً: حديث البخاري عند جابر بن عبد الله: كقول جابر رضي الله عنه: كانت اليهود تقول: من أتى امرأته من دُبرها في قبْلِها جاء الولد أحول؛ فأُنزل الله عز وجل: ﴿وَيَسْأَلُكُمْ خِزْيٌ لَّكُمْ﴾ الآية.

قلت: وكذلك الأمر في تفسير عائشة السابق في بيان معنى نفي الحرج عن السعي بين الصفا والمروة.

قال ابن تيمية: "تنازع العلماء في قول الصحابي [أي الصحابي]: نزلت هذه الآية في كذا، هل يجري مجرى المُسند، كما يذكر السبب الذي أنزلت لأجله،

²³ البخاري، الصحيح، "تفسير القرآن" 4574.

²⁴ البخاري، الصحيح، "تفسير القرآن" 4519.

²⁵ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، 532/2-533.

²⁶ يعني أن البخاري حمل قوله صلى الله عليه وسلم: "يتعّن بالقرآن"، على معنى: يستغني بالقرآن عما سواه مما نقله أهل الكتاب.

²⁷ يعني بما وقع في المنقول عن أهل الكتاب مما نسبوه إلى التوراة والإنجيل.

²⁸ يعني كعب بن ماتب الحيمري، المعروف بكعب الأبحار.

²⁹ يعني الحديث عن كتب أهل الكتاب.

³⁰ أبو زُرعة الدمشقي، التاريخ، (دمشق: مجمع اللغة العربية، د. ت) 544.

³¹ السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيب، 164/1-165. والرواية التي ذكرها في آخر كلامه عند ابن أبي شيبة، المصنف، 28183.

أو يجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمُسْتَدَلٍّ؟ فالبخاري يُدْخِلُهُ في المسند، وغيره لا يدخله في المسند".³²

وكذلك الأمر في تفسير بعض الآيات المتشابهة، كتفسير قوله تعالى مثلاً: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم:42]، فإن البخاري أورد في تفسير الآية حديث أبي سعيد الخدري، قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "يكشف ربُّنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياءً وشُعبَةً، فيذهب ليسجد، فيعود ظهره طَبَقاً واحداً".³³ وقد روي من قول ابن مسعود من عِدَّة طرق عنه³⁴ ما يوافق حديث أبي سعيد الخدري هذا.

ولذلك قدَّمه البخاري على كلِّ ما خالفه، كتفسير ابن عباس الوارد عنه من طرق، أن المراد بالساق الشِدَّة.³⁵

كما أورد البخاري في تفسير أوائل سورة النجم حديث مسروق، قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: يا أمتنا، هل رأى محمدٌ صلى الله عليه وسلم ربَّه؟ فقالت: لقد فُتِّ شعري مما قلت، أين أنت من ثلاثٍ، من حَدَّثَكُهُنَّ فقد كَذَبَ، من حَدَّثَكَ أن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربَّه فقد كَذَبَ، ثم قرأت: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]، ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: 51]. ومن حَدَّثَكَ أنه يعلم ما في غدٍ فقد كَذَبَ، ثم قرأت: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: 34]. ومن حَدَّثَكَ أنه كتم فقد كَذَبَ، ثم قرأت: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: 67] الآية، ولكنه رأى جبريل عليه السلام في صورته مرَّتين.³⁶

فقدَّم البخاري في تفسير ما ورد في أوائل سورة النجم من قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفَتُمَرُونَهُ عَلٰى مَا يَرٰى وَلَقَدْ رَآهُ نَزَّلَةً أُخْرٰى﴾ أن المراد بالمرئي هاهنا هو جبريل، وليس كما قد يُفهم من أن المراد حضرة الحق سبحانه معتمداً على قول عائشة رضي الله عنها.

وكأنَّ البخاري لم يَرْتَضِ ما روي في ذلك عن ابن عباس من قوله أن المراد هو رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لحضرة الحق سبحانه مرَّتين.³⁷

2. 1. 3. تفسير الصحابي فيما يتعلق بجانب اللغة وغريب القرآن

وأما ما يتعلق بجانب اللغة وغريب القرآن فإن الصحابة رضي الله عنهم "هم أهل اللسان فلا شك في اعتمادهم" كما قال الزركشي.³⁸ ونجد البخاري يعتمد اعتماداً كبيراً على تفسير الصحابة والتابعين إن وجد ما يُسَعِّفه من أقوالهم في توضيح معاني الألفاظ، ولا سيَّما في تراجم الأبواب التي يُفَسِّرُ فيها بعض ألفاظ القرآن، التي يُوردها إما أصالةً في التفسير أو يوردها ليُفَسِّرَ بها لفظاً في الباب³⁹، وكان البخاري كثيراً ما يُطلق تفسير الألفاظ دون نسبة لقاتليها من الصحابة، فكان ابن حجر العسقلاني في شرحه يبين أنها من تفسير الصحابي فلان، ويخرجها من مصدرها، ومن ذلك على سبيل المثال: تفسير: ﴿لَتَنبُوْا﴾ [القصص:76]: لَتَنبُوْا، وتفسير: ﴿وَلَا يُوَدُّهُ﴾ [البقرة:255]: لا يُنْقَلُهُ، وتفسير: البينة في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة:255]: النعاس، فقد ذكر ابن حجر أن هذه التفسيرات من تفسير ابن عباس، وخرَّجها من مَطَاهِرًا.⁴⁰

2. 1. 4. التفسير بقول التابعي

ولما كان التابعون هم التلامذة الخُلَصُّ للصحابة الحريصين على أن لا تُفَوِّتَهُم من التفسير فانتة حتى يسألوا عنها أشياخهم من الصحابة كان لتفسيرهم مزية ليست لغيرهم ممن جاء بعدهم، وقد ذكر الزركشي أن عمَلَ المفسرين على الرجوع إلى قول التابعي في التفسير، فقال: "قد حَكَوْا في كُتُبِهِم أقوالهم...".⁴¹ ثم قال: "ومن المرزبين في التابعين الحسنُ ومجاهد وسعيد بن جبير، ثم يتلوهم عكرمة والضحاك وإن لم يلقِ ابن عباس، وإنما أخذ عن ابن جبير...".⁴¹ ولعل أكثر التابعين الذين كان البخاري يعتمد على أقوالهم هو مجاهد بن جبر، حيث كان من أكثر تلامذة ابن عباس سؤالاً له عن التفسير، حتى "سأله

³² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 340/13.

³³ البخاري، الصحيح، "تفسير القرآن" 4919.

³⁴ أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، السنن / قسم تكملة كتاب التفسير، مح. فريق من الباحثين، بإشراف سعد الحميد، وخالد الجريسي، (الرياض دار الألوكة، 2012) 2278؛ أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، صفة الجنة، مح. عبد الرحيم أحمد عبد الرحيم العساسلة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997) 31.

³⁵ الطبري، التفسير، من طرق 187/23-188.

³⁶ البخاري، الصحيح، (4855).

³⁷ مسلم، الصحيح، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي (1956) (176).

³⁸ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د.ت) 172/2.

³⁹ 254Türkan, Zişan, Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir Sahihü'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr Örneği, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29/2010, 39

⁴⁰ ابن حجر، فتح الباري، 170/10، 92/13.

⁴¹ الزركشي، البرهان، 158/2.

وقال ابن تيمية في هذا الصدد: "وعلى تفسير مجاهدٍ يعتمد أكثر الأئمة كالتوري والشافعي وأحمد بن حنبل والبخاري".⁴³ وما لا شك أن البخاري كان يذهب إلى أن التفسير بقول التابعي من جملة التفسير الذي ينبغي اعتماده، ومن خلال الرجوع إلى صحيحه نجد أنه يورد كثيراً من أقوال التابعين التفسيرية ضمن الأحاديث وخلال تراجم الأبواب، مما يحتاج إليه لبيان بعض الألفاظ أو توضيح بعض العبارات، ولا سيما تلامذة ابن عباس المكيين. قال ابن تيمية: "وأما التفسير فإن أعلم الناس به أهل مكة؛ لأنهم أصحاب ابن عباس، كمجاهد وعطاء بن أبي رباح وعكرمة مولى ابن عباس، وغيرهم من أصحاب ابن عباس، كطاووس وأبي الشَّعْثَاء وسعيد بن جبير وأمثالهم".⁴⁴

وحالُ تفاسير التابعين عند البخاري كحال تفاسير الصحابة، ربما يُصرِّح البخاريُّ بذكر التابعي صاحب التفسير، وربما يطوي ذكره، ويُبيِّن لنا ابن حجر العسقلاني في شرحه على البخاري التابعين الذين طوى البخاري ذكرهم، ويُخرِّج تفاسير التابعين من مظانها.

• ومن أمثلة ما صرَّح فيه البخاريُّ بذكر التابعي صاحب التفسير ما نقله في أول بابٍ من أبواب كتاب الإيمان، حيث قال: "وقال مجاهد: ﴿شَرَعَ لَكُمْ﴾ [الشورى:13]: أوصيناك يا محمد وإياه ديناً واحداً".⁴⁵

ومنه كذلك ما نقله في أول تفسير آل عمران، حيث قال: "وقال ابن جبير: ﴿وَحْضُوا﴾ [آل عمران:39]: لا يأتي النساء.

وقال عكرمة: ﴿مَنْ قَوَّرَهُمْ﴾ [آل عمران:125]: من غضبهم يوم بدر.

وقال مجاهد: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ﴾ [الأنعام:95]: النطفة؛ تخرج ميتةً، ويُخرج منها الحي".⁴⁶

• وما يذكره البخاري ويطوي فيه ذكر التابعي، قوله: "الشُّعُوب: النَّسَبُ البَعِيدُ، والقَبَائِلُ دون ذلك".⁴⁷ قال ابن حجر: "هو قول مجاهد".⁴⁸

ومنه كذلك: قوله: "الحاربة لله: الكفر به"⁴⁹، قال ابن حجر: "هو قول سعيد بن جبير والحسن".⁵⁰

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث يحسن التنبيه على أهم النتائج التي ظهرت لنا من خلال عرض مباحثه ومطالبه، وهي متمثلة فيما يلي:

• إن قضية رواية العلوم الشرعية بالأسانيد كانت ظاهرةً تميزت به هذه الأمة عن سائر الأمم السابقة، ولا سيما علمي الحديث والتفسير، ومن هنا نلاحظ أنه قد ظهرت أجزاء التفسير المسندة في القرنين الأول والثاني جنباً إلى جنب مع أجزاء الحديث النبوي.

• وقد أُطلق على التفسير المُسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلى الصحابة والتابعين اسم التفسير المأثور، وهم وإن لم يُصَرِّحُوا بهذا الاسم بعينه في تلك الحِقَب التاريخية المتقدمة، لكن من خلال عباراتهم في تسمية بعض مصنفاتهم بما يشتمل على لفظة "المأثور"، ومن خلال بعض العبارات، كالذي نقله ابن تيمية عن الإمام أحمد، أمكننا استنباط الجذور التاريخية لاستعمال عبارة "المأثور"، وأنهم كانوا يُعْتَوْن به تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير النبي صلى الله عليه وسلم، وتفسير الصحابة والتابعين، كما يفصح لنا عن ارتضائهم لهذا النوع من التفاسير المسندة، وتقديمه على التفسير بالرأي المجرد.

• ظهر لنا كذلك تلك العناية البالغة بالتفسير المأثور لدى علماء الحديث، ولا سيما علماء القرن الثالث المصنفين في علوم الحديث، حيث كان لبعضهم تفاسير مفردة في التفسير المأثور، وبعضهم جعل ضمن مُصنَّفِهِ الجامع في الحديث باباً مستقلاً لتفسير القرآن.

⁴² الطبري، جامع البيان، 85/1.

⁴³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 408/17.

⁴⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 347/13.

⁴⁵ البخاري، الصحيح، "الإيمان" 10/1.

⁴⁶ البخاري، الصحيح، "تفسير القرآن" 33/6.

⁴⁷ البخاري، الصحيح، 177/4.

⁴⁸ ابن حجر، فتح الباري، 328/10.

⁴⁹ البخاري، الصحيح، "تفسير القرآن" 52/6.

⁵⁰ ابن حجر، فتح الباري، 232/13.

- كان البخاري رحمه الله ممن جمع بين النوعين من التصنيف في التفسير المأثور؛ بين الأفراد في التصنيف فيه، وبين جعله باباً مستقلاً ضمن صحيحه، ولكن مع الأسف لم يصل إلينا كتابه المفرد في التفسير، ولهذا كانت الدراسة مُنصَّبةً على ما أورده ضمن صحيحه من كتب تتعلق بعلوم التفسير، ك"كتاب بدء الوحي، وكتاب بدء الخلق، وكتاب الأنبياء، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، وكتاب التوحيد، وكتاب فضائل القرآن" وغير ذلك.
- أدخل البخاري في مفهوم التفسير المأثور تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة وأقوال التابعين، كما يظهر من خلال عنايته البالغة بنقل ذلك، ولا سيما في تراجم الأبواب، بين يدي الأحاديث المسندة، وربما يقتصر على الإشارة إلى الأقوال التفسيرية المأثورة عن الصحابة والتابعين في الأبواب، ولا يذكر تحتها حديثاً مسنداً، مستغنياً بتلك الأقوال التفسيرية عن الأحاديث التي لا تصح على شرطه في الصحيح، كما كان ينه عليه ابن حجر في مواضع من شرحه.
- وربما كان البخاري يصرح بأصحاب الأقوال التفسيرية المأثورة من الصحابة والتابعين، وربما يذكر تلك الأقوال غير منسوبة إلى أصحابها، وقد تولى بيان قائلها وتخريج تلك الأقوال لمطائفاً عدداً من شراح البخاري، وعلى رأسهم ابن حجر العسقلاني في شرحه المعروف بفتح الباري.
- ولا يقدّم البخاري على التفسير المأثور شيئاً من التفسير بالرأي المجرد، بل قد تبين لنا من خلال بعض الأدلة والقرائن ذمّ البخاري للتفسير بالرأي المجرد، إلا أن يخلو الباب عن رواية مأثورة معتمدة، فيفزع حينئذ للنقل عن مثل أبي عبيدة معمر بن المثنى، وأبي عبيد القاسم بن سلام والقراء، وغيرهم، ولا سيما فيما يتعلق باللغة ومشكل الألفاظ، التي يساندها لغة العرب واستعمالاتهم.

المصادر والمراجع

- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، مح. شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م.
- أحمد هادي شيخ علي، مرويات الإمام البخاري في التفسير في غير صحيحه، جمعاً ودراسة، (رسالة علمية قدمت لنيل درجة الماجستير في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1415هـ).
- أميرة بنت علي بن عبد الله الصاعدي الحربي، منهج الإمام مسلم في التفسير من خلال كتابه الصحيح، مجلة الدراسات القرآنية، العدد 11، 1433هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي مولاهم، الصحيح، عناية: محمد زهير الناصر، الرياض: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- ابن بطال، علي بن خلف القرطبي، شرح صحيح البخاري، مح. ياسر بن إبراهيم، ط2، الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ.
- البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، المدخل إلى السنن الكبرى، مح. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، 1404هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذي، الجامع الكبير، مح. أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة المدرّس، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975م.
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم الحنبلي، الفتاوى الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام الحنبلي، مجموع الفتاوى، مح. ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، 1995م.
- التعلي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، مح. عدد من الباحثين، جدة: دار التفسير، 2015م.
- جيجك، محمد خليل، منهج الإمام البخاري في كتاب التفسير في جامع الصحيح، (ورقة بحثية قدمت في المؤتمر الدولي "صحيح البخاري مقارنة تراثية ورؤية معاصرة" الذي أقامته جامعة ابن خلدون باسطنبول، بتاريخ 1-3 تشرين الثاني، من عام 2019م).
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، المرح والتعديل، الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1952م.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي، المعروف بابن البَيْع، معرفة علوم الحديث، مح. السيد معظم حسين، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1977م.

- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي، المستدرک على الصحيحين، مح. عادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وأحمد بروهوم وسعيد اللحام، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2018م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مح. أحمد بروهوم ومحمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، المجمع المؤسس للمعجم المفهرس، مح. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار المعرفة، 1994م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. النكت على كتاب ابن الصلاح. مح. ربيع بن هادي عمير المدخلي. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية. المملكة العربية السعودية. 1984 م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، المعجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنشورة، مح. محمد شكور الميادين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، مح. إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، مح. بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، مح. إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1994م.
- ابن خير الإشبيلي، محمد بن خير الأموي، فهرسة ابن خير، مح. محمد فؤاد منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادي الأموي القرشي، صفة الجنة، مح. عبد الرحيم أحمد عبد الرحيم العساسلة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مح. شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982م.
- الذهبي، محمد السيد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة، 1985م.
- أبو زُرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصرى، التاريخ، مح. شكر الله نعمة الله القوجاني، أصل الكتاب رسالة ماجستير بكلية الآداب ببغداد، دمشق: مجمع اللغة العربية، د.ت.
- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1372هـ.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1376هـ.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيبي بشرح ألفية الحديث، مح. علي حسين علي، مصر: مكتبة السنة، 2003م.
- ابن سعد، محمد بن سعد الزهري، الطبقات الكبرى، مح. علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م.
- سعيد بن منصور بن شعبة أبو عثمان الخراساني، السنن/ قسم تكملة كتاب التفسير، مح. فريق من الباحثين، بإشراف سعد الحميد، وخالد الجريسي، الرياض: دار الألوكة، 2012م.
- سيد أحمد الإمام بن خطري، منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح، رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير، في جامعة أم القرى، في كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، 1415هـ.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.
- الشنقيطي، السيد بن أحمد الإمام الجكني، منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح، رسالة علمية لنيل درجة الماجستير في قسم الكتاب والسنة في جامعة أم القرى، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2020م.
- أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سُؤيلم الإسرائيلي والموضوعات في كتب التفسير، ط4، القاهرة: مكتبة السنة، 1408هـ.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم، المصنف، الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2015م.

- ابن طاهر المقدسي، شروط الأئمة الستة، مح. محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مكتبة القدسي، 1357هـ.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر، 2001م.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح معاني الآثار، مح. محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، بيروت: عالم الكتب، 1994م.
- عبّاس، فضل حسن، التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث، الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، 2016م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد التّمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مح. بشار عواد معروف وسليم عامر ومحمد بشار عواد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2018م.
- عبد الرزاق الصنعاني، التفسير، مح. مصطفى مسلم محمد الرياض: مكتبة الرشد، 1410هـ.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي، تاريخ دمشق، مح. عمرو بن غرامة العمري، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995م.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد، الضعفاء، مح. بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، 1435هـ.
- عياض، القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، المغرب: وزارة الأوقاف المغربية، 1983م.
- ابن فارس، محمد بن زكريا بن فارس، مقاييس اللغة، مح. عبد السلام هارون، مصر: دار الفكر، 1399هـ.
- الفسوي، يعقوب بن سفيان الفارسي، المعرفة والتاريخ، مح. أكرم ضياء العمري، ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر، 2003م.
- محمد حميد عواد الهاشمي، منهج الإمام البخاري في التفسير من خلال كتابه الصحيح (رسالة علمية قدمت لنيل درجة الماجستير في الجامعة الإسلامية ببغداد، 2009م).
- مسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الصحيح، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي 1956م.
- مطمانة عبد الكريم شهوات، اتجاهات التفسير في صحيح البخاري، البخاري مفسراً، السبع الطوال، (رسالة علمية قدمت لنيل درجة الماجستير في جامعة أم درمان بالسودان، 1998م).
- النخاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل المُرادِيّ النَّحْوِيّ، إعراب القرآن، مح. عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ.
- النخاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، الناسخ والمنسوخ، مح. محمد عبد السلام محمد الكويت: مكتبة الفلاح، 1408هـ.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق، الفهرست، ط 2، بيروت: دار المعرفة، 1997م.
- الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد، الغريبين، مح. أحمد فريد المرزدي، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999م.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, et-Tefsîr, thk. Mustafa Müslim Muhammed, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410.
- Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned, thk. Şuayb el-Arnaûd, Adil Mürşid vd, Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Atik, M. Kemal, Sahihü'l- Buhari'de Kitabu't-Tefsirin Özellikleri, Büyük Türk-İslam Bilgini Buhari Uluslararası Sempozyum, Erciyes Üniversitesi, Yayın no: 22, 18-20 Haziran 1987.
- Sâidi, Amîra b. Ali b. Abdullah, Menhecü'l- İmâm Müslim fi't-tefsîr min hilal kitabihî's-sahih, Mecelletü'd-Dirasatî'l Kurâniyye, 11/1433.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Husreverdi el-Horasânî Ebû Bekir el-Beyhakî, el-Müthal ila's-süneni'l-kübrâ, thk. Muhammed Ziyau'r-Rahman el-Âzamî, Kuveyt: Dâru'l-Hulafa li'l-Kitabi'l-İslami, 1404.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Kûfî, es-Sahîh, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, Musevveratün anis-sultâniyye bi idâfeti terkîm Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Riyad: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Ebu Şuhbe, Muhammed b. Muhammed, el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fi kütübî't-tefsir, 4. Baskı, Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408.

- Ebû Zûr'a ed-Dimaşki, Ebû Zûr'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dimaşki, et-Târih, thk. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kûcânî, Dimaşk: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri, Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-nisâbüri, el-Müstedrek ale's-sahîhayn, thk. Âdil Mürşid, Saîd el-Lahhâm, Muhammed Kâmil Karabelli, Ahmed Berhûm, Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-Âlemiyye, 2018.
- Fadl Hasan Abbas, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, esasiyyetuhu ve't-ticahatuhu, ve menahicuhu, fi'l-asri'l-hadis, Ürdün: Dâru'n-Nefais, 2016.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, el-Mârife ve't-tarih, thk. Ekrem Ziyâü'l-Umerî, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risaleh, 1981.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, thk. Beşşar Avvad Mâruf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 2002.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî el-Bâşânî, Kitâbü'l-ğarîbeyn, thk. Ahmet Ferîdî'l-Mezîdî, Suudi: Mektebetu Nizar Mustafa'l-Bez, 1999.
- Makdisî, Muhammed b. Tahir, Şurûtu'l-eimmeti's-sitte, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Küdsî, 1357.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, et-Temhîd lima fil'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esanîd, thk. Beşşar Avvad Maruf ve Selim Âmir ve Muhammed Beşşar Avvad, London: Müessesetu'l-Furkan li't-Turasi'l-İslami, 2018.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşki eş-Şâfiî, Tarihu Dimaşk, thk. Amr b. Ğarame'l-Amravî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Ibn Battâl el-Kurtubî, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, Şerhu'l-câmiî's-sahîh, thk. Yasir b. İbrahim, 2. Baskı, Riyad: Mektabetü'r-Rüşd, 1423.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, el-Cerh ve't-tâdîl, Hind: Dâiretu'l-Meârifil-Osmaniyye, 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, el-Müsannef, Riyad: Dâru Kunûz İşbîlye, 2015.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî, Sıfâtü'l-cenne, thk. Abdulrahîm Ahmet el-Esasleh, Beyrut: Müessesetü'r-Risaleh, 1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, Mucemü Mekâyisil-Luğa, thk. Abdusselam Harun, Mısır: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, el-Mecmâu'l-müessis fil-mu'cemi'l-müfehres, thk. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, el-Mucemü'l-müfehres (tecrîdu esanânîdi'l-kütübi'l-meşhura ve'l-eczâil-mensûra), thk. Muhammed Şekkur el-Meyadînî, Beyrut: Müessesetü'r-Risaleh, 1998.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, en-Nüket 'ala kitabi İbni's-Salah, thk. Rebi' bin Hâdî el-Medhalî, el-Medînetü'l-Münevvere: Amadetu'l-bahsi'l-İlmi bi'l-camiati'l-islamiyye, 1984.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Fethu'l-bârî şerhu sahihi Buhârî, thk. Adil Mürşid. Muhammed Kâmil Karabelli, Ahmed Berhûm, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1415.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'ü ebnâi'z-zamân, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadr, 1994.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, Fehresetü Mâ revâhü an şüyühîhî, thk. Muhammed Fuat Mensûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dimaşki eş-Şâfiî, el-Bidâye ve'n-Nihâye, thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türki, Mısır: Dâru Hecer, 2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, et-Tabakâtü'l-kebir, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, el-Fetâva'l-kübrâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Ibn Teymiyye, Takiyyüddîn, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecduddîn Abdusselâm el-Harrânî. Mecmû'u fetâvâ, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, el-Medînetü'l-Münevvere: Mecmau'l-Melik Fahd li Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, el-İtkan fi ulum'il-Kurân, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mısır: el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, Câmiu'l-Beyân an te'vil-i ayi'l-Kurân, thk. Abdullah b. Abdumühsin et-Türki, Mısır: Dâru Hecer, 2001.

- Tahâvî, Ebû C'âfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Misrî et-Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, thk. Muhammed Zuhri en-Neccar ve Muhammed Seyyid Cadi'l-Hak, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, es-Sünen, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdalbâkî, İbrâhim Atva, 2. Baskı, Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, ed-Duafâü'l-Kebîr, thk. Beşşâr Avvâd Maruf ve Muhammed Beşşâr, Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1435.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, Mücemü'l-Üdebâ, Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, Siyeru Alâmi'n-Nübelâ, thk. Şuayb Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, el-Burhan fi ulumi'l-Kurân, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l Arabiyye, 1376.
- Zişan, Türcan, Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir Sahihü'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsir Örneği, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29/2010.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, Menâhilü'l-İrfân Fî Ulûmî'l-Kurân, Kahire: Metbâātu İsa el-Babî el-Halebî, 1372.

Tafsir Bi al-Ma'thur According to the Hadiths Scholars of the Third Hijri Century -Sample of Imām al-Bukhārī's Tafsir in His *Ṣaḥīḥ*-

Citation: Ensari, Abdurrahman, Karabelli, M.Kamel, Tafsir Bi al-Ma'thur According to the Hadiths Scholars of the Third Hijri Century - Sample of Imām al-Bukhārī's Tafsir in His *Ṣaḥīḥ*-, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 113-126.

Extended Abstract

The 3rd hijri century was an advanced age in that many scientific studies were carried out. Studies carried out in this century vary depending on the scientific material collected in terms of its abundance, detail and perfect arrangement. Of this scientific heritage is the science of Tafsir bi al-ma'thur (exegesis by transmission) which was collected from the fragmentary or compiled Tafsir material in the first and second centuries of the hijra. The arrangement of this tafsir legacy both in the form of separate works and among the works of musnad or jāmi' covering many different subjects was in accordance with the order of the Qur'ānic sūras.

Some hadith scholars, who gathered the sciences of Hadith and Tafsir in the 3rd hijri century, pays special attention to Tafsir bi al-ma'thur. The most prominent of them were Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām al-Harawī (h.224), Sa'īd b. Manṣūr al-Khorasāni (h.227), 'Abd b. Ḥumayd (h.249) and the authors of al-Kutub al-Sitta. Yet, some of them have separate work on Tafsir. Sa'īd b. Manṣūr, 'Abd b. Ḥumayd, al-Bukhārī (h.256) and Ibn Māja (h.275) are among them. Abū 'Ubayd al-Harawī and Abū Dāwūd (h.275) wrote separate works on some subjects of Qur'ānic sciences which are within the scope of Tafsir bi al-ma'thur. Muslim (h.261), al-Tirmidhī (h.279) and al-Nasā'ī (h.303) also included a separate chapter on Tafsir bi al-ma'thur in their books.

Imām al-Bukhārī is different from other scholars of the 3rd century with his consistent method in his relationship with Tafsir in general. It can be hardly seen that he actually includes a tafsir based only on ra'y in his *Ṣaḥīḥ*. Unlike, he only quoted from certain scholars whom he trusted on this issue, in the absence of a Tafsir bi al-ma'thur of the verse. Abū 'Ubayda Ma'mar b. Muthannā (h.209), Abū 'Ubayd al-Harawī and al-Farrā (h.207) are prominent among them. Although he does not clearly mention their names, it is possible to reach the statements that al-Bukhārī narrates from them, as a result of takhrij (referring the main sources) and the competence in the sources where his statements are included.

Anyone who reads *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī carefully sees that he contains a good number of Tafsir bi al-ma'thur and attaches great importance to this type of tafsir. This situation is understood both within the narrations with sanad that he mentions in the section namely Kitāb al-Tafsir and within the tarājim of these bābs before the mention of these narrations. However, the narrations he narrates within the scope of tarājim are not musnad but mu'allaq. Sometimes he does not mention the name of the person who made this interpretation. His name can be known by referring the other sources of musnad tafsir, as did Ibn Hajar al-Asqalānī (h.852), of the commentators of *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī, and the others.

The attentive reader will see that al-Bukhārī's notion of Tafsir bi al-ma'thur covers the famous four parts: the tafsir of the Qur'an by the Qur'an itself, by the Sunna, by the views of ṣaḥāba and then by those of tābi'ūn especially the commentary of Ibn Abbās and his students from Makka. According to al-Bukhārī, in case there is nothing to interpret the verse by the Qur'an and Sunna, the commentary of ṣaḥāba and tābi'ūn is also included in the section of Tafsir bi al-ma'thur.

For him, however, the tafsir of ṣaḥāba must be outside the field of their personal opinion and ijtihād to be included in this scope such as the topics related to shar'ī provisions, asbāb al-Nuzūl, ghayb and 'aqīda issues. Because such issues cannot be comprehended by the reason alone. Because such issues cannot be comprehended by the reason alone. However, ṣaḥāba such as Abū Ḥurayra, who is known for narrating from the People of the Book, and 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-Āṣ are unlike due to the fact that the Prophet (pbuh) allowed to narrate from the People of the Book on the condition that he approves or disapproves of what has been reported. If a ṣaḥābī is of them, first of all, it is necessary to verify that his narration is not from those narrated from the People of the Book.

As Ibn Taymiyya and the others state, this is also al-Bukhārī's approach to the interpretation of tābi'ūn. He regards the tafsir of tābi'ūn as proof, and includes it in the scope of Ma'thur Tafsir. He considers the tafsir of Ibn 'Abbās' tābi'ūn students from Makka especially those like 'Ikrima al-Barbarī, 'Atā b. Abī Rabāḥ, Sa'īd b. Jubayr, Mujāhid b. Jabr, Ṭāwūs b. Kaysān, Abū al-Sha'thā Jābir b. Zayd as such.

In subjects, related to the issues about Arabic Language and al-Bayān, al-Bukhārī also relies on the views of ṣaḥāba and tābi'ūn. If he cannot find an explanation from ṣaḥāba and tābi'ūn on these issues, he seeks the views of those whose words he trusts in the science of Tafsir. These were Abū 'Ubayda Ma'mar b. Muthannā, Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām al-Harawī, al-Farrā and others. Because these issues are originally based on the Arabic Language, and a lot of shawāhid (similar usages) in the words of the Arab indicate this.

علم عدد الآي *

id Aykut Kaya **

الملخص: يتناول هذا البحث موضوع علم عدد الآي من حيث القضايا الرئيسية المتعلقة بالآيات في القرآن. يهدف هذا البحث إلى تعريف هذا العلم بشكل موجز، وإلى توضيح القضايا الخلافية التي يصعب فهمها في هذا المجال من الماضي إلى الحاضر مع شواهدها. ومن أهمها: ما طريق معرفة بداية الآية ونهايتها، وكم عدد الآي في كل سورة من سور القرآن، وما ترتيب آيات القرآن، ولماذا اختلف العلماء في عدد آيات القرآن، وما سبب ذلك الاختلاف، وما فوائد معرفته؟ وقد لوحظ أن الدراسات السابقة تركز بشكل عام على بعض القضايا المذكورة وهي بعيدة كل البعد عن معالجة القضايا الخلافية في هذا المجال بطريقة شاملة. فقد توصلت الدراسة إلى النتيجة ما يلي: معرفة بداية الآية ونهايتها توقيفي لا مجال فيه للاجتهاد كما رجحه الجمهور. إن اختلاف عدد آيات القرآن لا يتعلق بألفاظ القرآن بل بالمعايير التي وضعها العلماء في هذا المجال. أجمع علماء عدد الآي على عدد الآيات القرآن 6200، ثم اختلفوا في الزيادة. ومن أهم أسباب الاختلاف متعلقة بالبسملة وحروف المقطعة، فهي آية مستقلة أم ليست آية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، علوم القرآن، علم عدد الآي، ترتيب الآي، عدد الآي.

Ayetlerin Sayısı İلمي

Atf: Kaya, Aykut, Ayetlerin Sayısı İلمي, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 127-138.

Öz: Bu araştırma, Kur'an-ı Kerim'deki ayetleri konu edinen 'ilmi 'addi'l-âya ilmiyle (ayetlerin sayısı ilmi) alakalı meseleleri ele almaktadır. Araştırmanın amacı, bu ilmi derli toplu tanıtmakla birlikte bu alanda anlaşılması kolay olmayan, geçmişten günümüze güncelliğini koruyan; ayet sayılarının farklılığının kaynağının ne olduğu, tevkîfi mi yoksa icthâdî mi olduğu, ayetlerin tertibinin ne şekilde olduğu, ayet sayılarının farklılık göstermesinin sebepleri ve bu ilmi bilmenin diğer İslâmî ilimlere ne gibi faydalar sağladığı gibi meseleleri delilleriyle birlikte açıklığa kavuşturmak. Yapılan çalışmaların genellikle bahsedilen meselelerden bir kısmını merkeze aldığı ve bu alandaki tartışmalı konuları kapsayıcı bir şekilde ele almaktan uzak olduğu görülmüştür. Araştırmada ulaştığımız en genel sonuçlar şunlardır: Ayetlerin başı ve sonunun neresi olduğu bilgisinin cumhûrun tercih ettiği tevkîfi olduğudur. Kur'an ayetlerinin sayısının farklı olmasının Kur'an lafızlarıyla alakalı olmadığı, farklılığın bu alandaki alimlerin ayetleri değerlendirme kıstaslarından dolayı olduğudur. Alimlere göre üzerinde ittifak edilen ayet sayısı 6200'dir ve geri kalan küsurat ise ihtilâfıdır. Bu ihtilâfın en belirgin sebebinin ise besmele ve hurûf-ı mukattâanın ayet sayılıp sayılmamasıyla alakalıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an İlimleri, Ayetlerin Sayımı Bilgisi, Ayetlerin Tertibi, Ayetlerin Sayımı

Science of Counting Verses

Citation: Kaya, Aykut, Science of Counting Verses, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 127-138.

Abstract: The research deals with the subject of the science of counting verses in terms of the main issues related to the verses in the Qur'an. The aim of the research is to introduce this science in a compact manner, which is not easy to understand in this field, and which is up-to-date from the past to the present; It is to clarify the issues such as what is the source of the difference in the number of verses, whether it is tawfiqî or Ijtihâdî, how the verses are arranged, the reasons for the difference in the number of verses, and what benefits this knowledge provides to other Islamic sciences, together with its evidences. It has been seen that the studies generally center some of the mentioned issues and are far from addressing the controversial issues in this field in an inclusive way. The most general conclusions we have reached in the research are as follows: The knowledge of where the beginning and the end of the verses is is the tawfiqî preferred by the Jumhûr. The difference in the number of

* تم إنتاج هذه المقالة من خلال تطوير محتوى الورقة غير المنشورة (باستثناء الملخص) وتغييرها جزئيًا بعنوان "علم عدد الآي: موضوعه، ومصادره، وترتيبه، وفوائده معرفته، وأسباب الاختلاف في عدد الآيات"، والذي تم تقديمه شفهيًا في مؤتمر أرتوكلو الدولي الأول للعلوم الاقتصادية والإدارية والسياسية في تاريخ: 2021.11.20.
Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İلمي Ana Bilim Dalı, yakupsami@gmail.com. **

verses of the Qur'an is not related to the words of the Qur'an, but the difference is due to the evaluation criteria of the scholars in this field. According to scholars, the number of verses agreed upon is 6200 and the remaining fractions are disputed. The most obvious reason for this conflict is related to whether basmala and hurûf-i mukattaa are considered as verses.

Keywords: Al-Tafseer, Science of Qur'anic, Science of counting verses, arrangement of Verses, Clarifying the number of verses.

المدخل

اهتم العلماء بعلم عدّ الآي بسبب علاقته بالقرآن الكريم، وهو فنّ موضوعه آيات كتاب الله من خلال البحث فيه عن أحواله وإحصاء عدد آيات كل سورة من سوره، وبيان رؤوسها، خواتيمها، وأقوال أهل العلم فيها. ولذا كان اهتمام الأمة به عظيماً منذ زمن الرسول (عليه الصلاة والسلام) ثم الصحابة ممن اهتموا بهذا العلم اهتماماً دقيقاً، ومن بعدهم التابعين وتابعيهم. فقد عنوا بها العلماء بتدوين هذا الفنّ، ووضعوا القواعد الكلية المستنبطة من أقوال السلف، وأفردوا بالتصنيف في هذا الفن حتى وصل إلينا¹ فقد أشار ذلك الإمام الشاطبي (ت. 790) في الناظمة بقوله: "ولمّا رأى الحُفَّاطُ أسلافَهُمْ عُنُوا بِهَا... دَوَّنُوها عَنْ أُولِي الْفَضْلِ وَالرِّبِّ"². وَقَالَ عبد الفتاح القاضي في شرحه (ت. 1982) "لما رأى حفاظ القرآن عظيم اهتمام أسلافهم من الصحابة والتابعين بعدد الآي وحرصهم على معرفة ذلك نشطت همهم لجمع قواعد هذا العلم وتأليفها في كتب كما نقلوها عن قبلهم حتى لا يضيع هذا العلم"³. وكثير من أهل العلم توسعوا في إدخال علم العدّ ضمن الموضوعات التي كانوا يوردونها في مؤلفاتهم، ولم يقتصروا على موضوع رؤوس الآيات التي اختلف فيها بين علماء هذا الاختصاص بل أضافوا إليها معلومات وعلوماً جديدة، كـمعرفة المكي والمدني، والعدد الإجمالي لآيات السور، وعدد كلمات السور وحروفها، وأيضاً نظائر السور من عدد الآيات، ورؤوس الآيات التي فيها اختلاف، ومشبه المتروك والمعدود، قاعدة الفواصل أو مجموع الفواصل، ذكر رؤوس الآيات التي فيها اتفاق أو حسب مذهب من مذاهب علم العدد، الأحاديث والآثار الواردة في عد الآيات، وذكر أجزاء القرآن، والأمصار التي ينسب علماء العدد إليها.

ويقوم هذا البحث عن إشكالية مفادها: ما طريق معرفة بداية الآية ونهايتها؟ وكم عدد الآي في كل سورة من سور القرآن؟ وما ترتيب آيات القرآن؟ ولماذا اختلف العلماء في عدد آيات القرآن؟ وما سبب ذلك الاختلاف، وما فوائد معرفته؟

سيقوم البحث على منهج الوصفي، ومنهج المقارن، ومنهج الاستقراء، قمنا أولاً باستقراء المواد العلمية المتعلقة بالموضوع، وثانياً جمع المعلومات المتعلقة بالموضوع من المراجع الأصلية، وثالثاً تحليل الموضوعات التي تتعلق بعدد الآي ورابعاً مناقشة الأدلة، وتحليلها. وفي الأخير حاول الباحث أن يتوصل إلى القول الراجح من بين الأقوال المختلفة.

بناء على ذلك فقد قمت بتقسيم الدراسة إلى قسمين: تناولت في القسم الأول تعريف معنى الآية القرآنية، وطريق معرفة بداية الآية ونهايتها. وجاء القسم الثاني للحديث عن عدد آيات القرآن، ترتيب الآيات في القرآن الكريم، فوائد معرفة الآية، سبب الاختلاف في عدد الآي.

1. التعريف بعلم عدّ الآي وطريقة معرفتها

1.1. التعريف بعلم عدّ الآي

معنى الآية لغة: الآية في اللغة جاءت بمعانٍ متعددة، ولكنها متقاربة منها: العلامة،⁴ لكونها علامة تدل على الفضل والصدق؛ وتأتي بمعنى

¹ أنظر إلى أسماء المؤلفات القديمة: بشارة، محمد توم حامد علي، "عدّ الآي: (نشأته ومراحله وعلاقته بالقراءات المتواترة)"، مجلة التواصلية، 2\4 (2016)، 173-175؛

² أبو القاسم الشاطبي، ناظمة الزهر في عدّ الآي، ضبط وتصحيح: بشير الحميري، ط1، (الرياض: كرسى القرآن الكريم وعلومه جامعة الملك سعود، 2016)، ص: 26.

³ عبد الفتاح القاضي، بشير البُسر شرح ناظمة الزهر في علم الفواصل، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1975)، 17.

⁴ سورة البقرة: 248؛ تقول العرب: خربت دار فلان وما بقي فيها آية أي علامة، فكان كل آية في القرآن علامة ودلالة على نبوة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. أنظر: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه (ثم صوّرت دار المعرفة)، 1957). 1\266.

الجماعة، لكونها جماعة للكلمة؛⁵ والعبرة،⁶ والمعجزة،⁷ والأمر العجيب،⁸ والبرهان والدليل.⁹ وجمع الآية: آي، وآيات، وآياء.¹⁰

معنى الآية اصطلاحاً: إن المعنى الاصطلاحي وثيق الصلة بالمعنى اللغوي، فالآية في الاصطلاح "طائفة من القرآن ذات مبدأ ومنتهى مندرجة في سورة، ويسمى آخرها فاصلة"،¹¹ وفي تعريف آخر: "طائفة ذات مطلع ومقطع مندرجة في سورة من القرآن".¹²

ومن الواضح وجود التناسب بين المعنيين اللغوي الاصطلاحي، لأن كل آية في القرآن تعتبر معجزة ظاهرة ولو باعتبار إضافة غيرها إليها، وتوجد فيها الكثير من العظة والعبرة للمعتبرين، وهي علامة تدل على صدق من جاء بها، كما أنها دليل وبرهان على أن هذا القرآن من عند الله تعالى، وهي جماعة من الحروف، وهي من الأمور العجيبة لسموها وبلاغتها وإعجازها، فالآيات بما تتضمنها من العلم والهداية وبيان علم الله وقدرته وحكمته، وصدق الرسول فيما جاء به تدل دلالة واضحة على البرهان والدليل القاطع الذي لا يحتمل الشك، فمعناها الاصطلاحي يشمل معناها اللغوي أيضاً.¹³

عندما يطلق اسم الآية يكون المراد بها آية واحدة، كما في قول الصحابي ابن مسعود (ت. 652/32): أعظم آية في القرآن الكريم هي: "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ".¹⁴ وأحياناً قد يراد بكلمة آية أكثر من آية واحدة، مثال على ذلك قول ابن مسعود أيضاً: أخف آية في كتاب الله قوله تعالى: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8)".¹⁵ فإنهما آيتان باتفاق.¹⁶

علم عدّ الآي: عرّف العلماء علم عدّ الآي بتعاريف متنوعة، أبرزه: "العلم بأعداد آي سور القرآن، وما اختُلف في عدّه منها، معزّواً لنافله".¹⁷ وأوضح من هذا التعريف قول بعضهم: "فَنَ يَبْحَثُ فِيهِ عَن سُورِ الْقُرْآنِ وَأَيَاتِهِ مِنْ حَيْثُ يَبَيِّنُ عَدَدَ آيِ كُلِّ سُورَةٍ وَرَأْسَ الْآيَةِ وَمَبْدِئَهَا".¹⁸ فهذا الفن يُعنى بمعرفة الآيات من حيث عددها، وبيان رؤوس آياتها، ومسائل الاختلاف في المتروك والمعدود، وهذا كله يمكن معرفته عن طريق الرواية والنقل، وأيضاً عن طريق الأصول والمعايير والضوابط التي ذكرها أهل العلم مع عزو كل عدد إلى من نقله.

جددير بالذكر أنه فقد اشتهر هذا الفن بين أهل العلم قديماً وحديثاً باسم "علم العدد أو علم عدّ الآي"، إلا أنّ بعض المصنفين المتأخرين أطلقوا على هذا العلم اسم "علم الفواصل". لكن لا بدّ من الإشارة بأنّ "الفواصل" يبحث عن آخر الكلمة في الآية وليست كلّ آية.¹⁹ لذلك يمكن أن يقال بأنّ الفواصل جزء من علم عدّ الآي وليست اسماً مستقلاً بذاته لهذا الفن.

- 5 قال أبو عمرو الشيباني: تقول العرب خرج القوم بأيّتهم أي بجماعتهم. أنظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 266\1.
- 6 سورة يوسف: 7، سورة المؤمنون: 50.
- 7 سورة البقرة: 211.
- 8 سورة المؤمنون: 50.
- 9 سورة الروم: 22.
- 10 أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، **البيان في عدّ آي القرآن**، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد (الكويت: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، 1994)، 125؛ جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (دمشق: مؤسسة الرسالة، 2011)، 145\1.
- 11 فضل حسن عباس، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، (عمان: دار الفنائس، 2010)، 428\1. ولإيافة تعريفات آخر متقاربة منها: "حدّ الآية قرآن مركب من جل ولو تقديراً، ذو مبدأ أو مقطع، مندرج في سورة"، "الوحدة من المعدودات في السور"، "طائفة من القرآن ذات مبدأ ومقطع مستغنية عما قبلها وما بعدها تحقيقاً أو تقديراً غير مشتملة على مثلها". أنظر: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، 146\1.
- 12 الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 267\1؛ السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، 145\1؛ الرومي، **دراسات في علوم القرآن**، ط: 19. (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية 2014) 126.
- 13 محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1963)، 85\1؛ الرومي، **دراسات في علوم القرآن**، ص: 126، زرقاني، **مناهل العرفان**، ص: 285؛ أحمد خالد شكري، **الميسر في علم عدّ آي القرآن**، (جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، 2012)، 10.
- 14 سورة البقرة: 255.
- 15 سورة الزلزلة: 7-8.
- 16 الرومي، **دراسات في علوم القرآن**، ص: 127؛ محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق: أحمد بن علي، (القاهرة: دار الحديث، 2001)، 287\1.
- 17 شكري، **الميسر في علم عدّ آي القرآن**، ص: 10.
- 18 التميمي، حاتم جلال، "الأحاديث والأثار الروية في عدّ آي القرآن دلالاتها وأثرها في هذا العلم"، **مجلة دراسات للجامعة الأردنية**، 38\1 (2011)، 3.
- 19 الخلوس، مصطفى، "الروايات الشاذة في علم عدّ الآي دراسة في التصحيح والترجيح"، **مجلة قطاع أصول الدين**، 15\15 (2020)، 3116.

1. 2. طريقة معرفة بداية الآية ونهايتها \ مصدر علم عدّ الآي

لم تتفق علماء عدّ الآي على مصدره حيث ذهبوا الى ثلاثة مذاهب، حيث ذهب أكثر أهل العلم إلى أن علم عدّ الآي هو توقيفي، بينما يرى فريق آخر أنه علم معظمه توقيفي وقسم منه اجتهادي، ويرى آخرون أن هذا العلم كله اجتهادي. فنجد أنصاراً لكل قول، وأدلة مع كل فريق، ولا تخفى أهمية هذا الموضوع، إذ هو متعلق بالقرآن الكريم وبمسألة حفظه التي تكفل الله بها.

القول الأول: ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا سبيل إلى معرفة بدايات الآيات ونهايتها إلا عند ذكر الشارح أنه توقيفي؛ وذلك لأنه لا مكان للرأي والقياس في هذه المسألة، لأنه عبارة عن إرشاد وتعليم من قبل رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وأن الصحابة (رضي الله عنهم عليهم) تلقوه من النبي (صلى الله عليه وسلم) تلقياً، كتلقينهم منه القرآن الكريم بحروفه وقراءته، والتابعون أدوا ما تلقوه إلى من بعدهم، وأهل الأمصار نقلوا عنهم إلى الأمة بتعليمهم.²⁰

وقد استدلل هذا الفريق بأدلة كثيرة منها:

1- الأحاديث المروية عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، والتي فيها نصٌّ على عدد آيات بعض السور، أو تعيينٌ لأماكن بعض الآيات في بعض السور، ومن ذلك الحديث الذي قال فيه النبي (عليه الصلاة والسلام) عن سورة الفاتحة: "هي السبع المثاني"،²¹ وقول النبي (عليه الصلاة والسلام): "من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه"،²² وقوله (صلى الله عليه وسلم): "تكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء".²³ وأحاديث كثيرة غيرها، توضح أنه لو لم يبين النبي (صلى الله عليه وسلم) تلك الآيات بتحديد بداياتها ونهاياتها لما تمكنا من معرفة بداية الآيتين اللتين جاءتا في نهاية سورة البقرة، ولا تمكنا من معرفة آية الصيف، ولا حتى الآيات السبع في سورة الفاتحة. فهذا التحديد لأرقام بعض الآيات أو أعدادها أو أعداد آيات بعض السور دليل قاطع، ونص جازم على أن العدّ توقيفي، وأنه مما علّم للصحابة (رضي الله عنهم) زمن الرسول - (عليه الصلاة والسلام) -، ورووه ونقلوه إلى من بعدهم.²⁴

2- جعل العلماء "الم" آية مستقلة، لكنهم لم يجعلوا مثلتها "الر" آية مستقلة، بل بعض آية، وكذلك عدّ العلماء "المص" آية مستقلة، لكنهم عدّوا مثلتها "الم" بعض آية، وعدّوا "يس" آية مستقلة، لكنهم لم يجعلوا مثلتها "طس" كذلك، بل بعض آية، وجعلوا "حم عسق" آيتين اثنتين، ولم يجعلوا مثلتها "كهيعص" كذلك، بل عدّوها آية واحدة، فإذا كان هذا مما للرأي فيه مدخلٌ وللقياس إليه بابٌ لما فرّقوا بين المتماثلين.²⁵ وكذلك مجيء بعض الآيات على شكل كلمة واحدة في سور من القرآن دون غيرها، ومن الأمثلة عليه: عد ألفاظ قوله تعالى: "وَالطُّورُ"، "وَالفَجْرُ"، وقوله: "وَالضُّحَى"، و"مُدَّهَا مَتَانِ" آية، وفي الوقت ذاته هناك ألفاظ غيرها تشبهها ولكنها لم تعد، كقوله تعالى: "وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى"، "وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا"، "وَاللَّيْلُ" ولا "وَالشَّمْسُ".²⁶ قال عبد الفتاح القاضي (ت. 1982) في شرح كتاب "ناظمة الزهر في عدّ الآي" للشاطبي: "وهذا من جملة الأدلة على أن العدّ توقيفي، لأنه لو لم يكن كذلك، لما كان هناك فرق بين "طس" و"يس"، ولا بين "المص" و"الم"، فيما أن يُترك الجميع من العدد أو يُعدّ الجميع، ولكنّه فُرّق اتباعاً للنص".²⁷

القول الثاني: إنّ معرفة بداية الآيات ونهاياتها بعضها هو سماعي/توقيفي، وبعضها قياسي/اجتهادي، والسبب في ذلك يعود إلى الفاصلة للآية. نظيرها قرينة السجع في النثر، وقافية البيت في الشعر.

فالموضع الذي صحّ عن رسول (صلى الله عليه وسلم) أنه كان دائماً يقف عليه هو رأس كل آية يقيناً، والموضع الذي لم يكن يقف عليه مطلقاً ليس رأس آية يقيناً، والموضع الذي روي فيه عن الرسول (عليه الصلاة والسلام) كلا الأمرين: الوقف والوصل يحتمل الأمرين، وهذا مما للرأي فيه مدخلٌ، ولا إشكال في هذا، لأن غاية ما في الأمر الاختلاف في تعيين موضع الوقف أو الوصل،²⁸ دون أن يترتب على ذلك زيادة شيء على القرآن أو نقصان

²⁰ أنظر: الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ص: 39.

²¹ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، كتاب التفسير: 68، باب: 1، (بيروت: دار ابن كثير، 1987) رقم الحديث: 4204.

²² البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي: 67، باب: 9، رقم الحديث: 3786.

²³ مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب المساجد: 6، (بيروت: دار الجليل، بدون تاريخ)، رقم الحديث: 1286.

²⁴ أنظر: شاد أحمد الملحم، "عدّ الآي بين التوقيف والاجتهاد"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، 2\15 (2018 ديسمبر): 328.

²⁵ الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 130.

²⁶ شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 42.

²⁷ عبد الفتاح القاضي، بشير الميسر شرح ناظمة الزهر في علم الفواصل، تحقيق: د. محمد الأمين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016)، 228.

²⁸ الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 130. زرقاني، مناهل العرفان، ص: 287.

شيء منه، ومن أبرز من ذهب إلى هذا الرأي الإمام الشاطبي،²⁹ وعلّق عبد الفتاح القاضي في شرحه على الموضوع، فذكر كلاماً ملخّصه أنّ المصنّف قال إن عدد الآيات توقيفيّ، وأورد الأدلة على ذلك، ولما كان هذا القول موهماً أن عدد الآيات مما لا مدخل فيه للرأي إطلاقاً رفع المصنّف هذا الوهم، فأوضح أنّ معنى قولنا بكون عدد الآيات توقيفياً أن معظمه كذلك، أي ثابت بالنقل عن رسول الله (ﷺ)، وليس كله، والذي لم يُصصّ عليه من أعداد آيات بعض السور يمكن الاجتهاد فيه بالاعتماد على القواعد الكلية المستنبطة مما ورد في الباب.³⁰

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

- 1- من أبرز الأدلة وأقواها حجة على ذلك هي أنه لا يوجد نص ثابت يحدد رؤوس جميع الآيات في الأحاديث التي رويت، وإنما تمّ تحديد البعض منها في روايات.
 - 2- ثبوت ظهور الخلاف في العدد، وقياس هذا الخلاف الذي ظهر في العدد على الاختلاف في وجوه القراءة غير مقبول؛ وذلك لأن تنوع وجوه القراءة وتعددها في القرآن الكريم بغرض التيسير على الأمة، والعدد ليس كذلك.³¹
 - 3- خلّو مصاحف عثمان (رضي الله عنه) من تحديد رؤوس الآي. وقال الداني (ت. 1053/444) بعدما أورد عدداً من الآثار التي تُثبت خلّو مصاحف عثمان من تحديد رؤوس الآي فقال: "وهذه الأخبار كلها تؤذن بأن التعشير والتخميس وفتوح السور ورؤوس الآي من عمل الصحابة رضوان الله عليهم فأداهم إلى عمله الإجهاد".³²
- القول الثالث: إن علم العدد كله اجتهادي، قاله أبو بكر الباقلاني (ت. 1013/403)، واستدل له بأن النبي (ﷺ) لم يبين عدد الآيات ومقاديرها، وبمجموع الاختلاف في الآيات، حيث يقول: "لا نقول إن من هذا الباب عدد آيات سور القرآن وقدر ما هو آية من الكلام، بل نقول: إن رسول الله (ﷺ) لم يحدّد في عدد آيات السور حدّاً، ولا وقفهم عليه في ذلك على شيء".³³ وهو قول معارض بما ورد في الأحاديث الكثيرة التي تبيّن المواضع التي ذكر فيها العدّ ورؤوس الآيات، ولهذا فإن أكثر العلماء لم يعتبره قولاً مستقلاً، ولم ينشغلوا بإيراده ولم يقوموا برده.³⁴
- والرأي الراجح وجهة نظري على هذه المسألة أنّ معرفة بداية الآيات ونهاياتها توقيفي لا مجال للقياس فيه، فيما ثبت فيه النص عن عدد آيات بعض السور، وأرقام بعض السور، أو ما نُقل عن الصحابة بأنه معدود عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم). كما بين ذلك جماعة من العلماء، ومن أبرزها قول الزركشي (ت. 1392/794): "الصحيح أنها إنما تُعلم بتوقيف من الشارع لا مجال للقياس فيه، كمعرفة السورة".³⁵ وقال الزمخشري (ت. 1144/538): "أجمع العلماء على أن معرفة الآيات ليس لها إلا طريق واحد، وهو إخبار الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، فمعرفة توقيفية لا مجال فيها للاجتهاد".³⁶

2. عدد الآيات، وترتيبها، وسبب اختلافها، وفوائد معرفتها

2.1. عدد آيات القرآن

لا بد أن نعلم بدايةً أن الاختلاف الحاصل في هذا العلم محصور في تحديد المواضع التي تبين انتهاء الآيات، وليس له علاقة بالألفاظ نفسها، فالألفاظ القرآنية ثابتة لا زيادة فيها ولا نقصان منها، فإذا زاد عدد آيات القرآن إحدى السور حسب رأي أحد مذاهب العد، ونقص حسب رأي مذهب آخر، فليس معناه أن المذهب الأول زاد على ألفاظ السورة وأن المذهب الثاني نقص منها، لأن ألفاظ القرآن ليست ضمن مجال البحث في هذا العلم، إنما يبحث في هذا العلم عن مواضع العد ورؤوس الآيات، لأن الاختلاف هنا في العدد فقط، وأما المعدود فواحد لدى الجميع.³⁷

ونقل الزركشي عن أبي بكر ابن العربي؛ أن آي القرآن ليست سواء، بل منها الطويل ومنها القصير، ونزيد هنا إلى أن من الآيات ما ينتهي عنده

²⁹ الشاطبي، ناظمة الزهر في عدّ الآي، ص: 27-28.

³⁰ القاضي، بشير اليسر شرح ناظمة الزهر في علم الفواصل، ص: 118.

³¹ شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 45.

³² الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ص: 131.

³³ محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبو بكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، (عمّان: دار الفتح، 2001) 1/ 226.

³⁴ شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 44.

³⁵ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 267.

³⁶ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، 1/ 73.

³⁷ شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 12.

المعنى ومنها ما ليس كذلك.³⁸

ثم إن علماء عدّ الآي قد فصلوا عدد الآي في كل سورة من سور القرآن، وإنما اختلفوا باختلاف العادين، وجرت عادة العلماء في علم العدد أن لا ينسبوا الأعداد إلى الأشخاص وإنما نسبتها إلى الأمصار فسميت الأعداد بأسماء المدن مثل مكة والمدينة والبصرة والكوفة ودمشق.³⁹ ولكن لأهل المدينة عدداً: المدني الأول، والمدني الثاني، فتصير الأقسام ستة، وأهل كل بلد ينسبون عددهم إلى أحد التابعين أو الصحابة (رضوان الله عليهم).⁴⁰ وذهب فريق آخر إلى أنها سبعة أعداد، بإضافة العدد الحمصي إليها. إذاً فالأعداد الستة اتفق عليها علماء العدد، والعدد السابع وهو العدد الحمصي مختلف في اعتماده بينهم.⁴¹ وحجة الذين اقتصروا على ستة أعداد وتركوا العدد الحمصي، أنه غير متداول، ولم يأخذ به أهل العلم المتصدرون، فقلّ عدد رواه ونقلته، ولم يعد مذهباً يعمل به في الأمصار.⁴²

ومن هنا نشأ الاختلاف في عدد آي القرآن الكريم، وهم يجمعون على أن عدد آي القرآن الكريم (6200) آية، ثم اختلفوا في الزيادة.⁴³

- 1- فهو في عدد المدني الأول سبع عشر (6217)، وبه رواه نافع عن شيوخه أبي جعفر يزيد بن القعقاع، وشيبة بن نصاح.
- 2- وفي عدد المدني الأخير أربع عشرة (6214) عند شيبة، وعشر (6210) عند أبي جعفر. رواه إسماعيل بن جعفر، وقلوبن عن سليمان بن مسلم بن جماز عن أبي جعفر وشيبة.
- 3- وفي عدد المكّي عشرون (6220)، رواه عبد الله بن كثير عن مجاهد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب.
- 4- وفي عدد الكوفي ست وثلاثون (6236)؛ وهو مروى عن حمزة الزيات عن ابن أبي ليلى عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي بن أبي طالب.
- 5- وفي عدد البصري أربع (6204)، وهو مروى عن عاصم الجحدري، وفي رواية عنه أربع؛ وبه قال أيوب بن المتوكل البصري؛ وفي رواية عن البصريين أنهم قالوا: تسع عشرة، ورؤى ذلك عن قتادة.
- 6- وفي عدد الشامي ويسمى الدمشقي ست وعشرون (6226)، وهو مروى عن يحيى بن الحارث الذماری، عن عبد الله بن عامر اليحصبي، عن أبي الدرداء.⁴⁴

قسم الموصلي سور القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام من حيث عدد الآية: القسم الأول: لا اختلاف فيه، لا في إجمال ولا تفصيل؛ أربعون سورة: يوسف، الحجر، النحل... وهكذا. القسم الثاني: اختلف فيه تفصيلاً لا إجمالاً؛ أربع سور: القصص، العنكبوت، الجن، العنكبوت. القسم الثالث: اختلف فيه إجمالاً وتفصيلاً؛ سبعون سورة: الفاتحة، البقرة، آل عمران... وهكذا.⁴⁵

2. 2. ترتيب الآيات في القرآن الكريم

أجمع العلماء على أن ما نراه اليوم من ترتيب آيات القرآن في المصاحف التي بين أيدينا هو توقيف من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن الله سبحانه وتعالى ولا مجال للإجتهاد والرأي فيه؛ وإنما كان جبريل (عليه السلام) ينزل بالآيات على رسول الله (عليه الصلاة والسلام) ويشيره إلى مكان كل آية من سورتها، بعد ذلك يقرأها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صحابته، ويأمر كُتاب الوحي أن يكتبوها محمداً لهم السورة التي يجب أن توضع فيها الآية، ومبيناً مكان الآية من هذه السورة.⁴⁶ فقد قال زيد بن ثابت، في الحديث الذي أخرجه الترمذي وغيره: "كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من

38 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1\268.

39 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1\147؛ شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 16.

40 عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ص: 431.

41 شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 14.

42 الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ص: 70.

43 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1\147؛ الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 127؛ زرقاني، مناهل العرفان، 1\289.

44 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1\147؛ الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 127؛ زرقاني، مناهل العرفان، ص: 289؛ شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 17.

45 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1\147-151.

46 زرقاني، مناهل العرفان، 1\292.

الرقاع".⁴⁷ وكان النبي يقرأ في الصلاة السور القرآنية على مسمع من الصحابة مرتبة الآيات على نحو وجودها في الرقاع.⁴⁸ قال الإمام السيوطي (ت. 1505/911): "الإجماع والنصوص المترادفة على أنّ ترتيب الآي توقيفي لا شبهة في ذلك. أمّا الإجماع فنقله غير واحد منهم"⁴⁹ وذكر هذا الإجماع أبو جعفر بن الزبير في "المناسبات" إذ يقول ما نصه: "ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه ﷺ وأمره، من غير خلاف في هذا بين المسلمين"⁵⁰، ثم ذكر عدداً من النصوص والآثار الشاهدة على ذلك. وقال الزركشي: "وأما ما يتعلق بترتيبه فأما الآيات في كل سورة وضع البسملة أوائلها فترتيبها توقيفي بلا شك ولا خلاف فيه ولهذا لا يجوز تعكيسها".⁵¹

فليس لأي واحد من الصحابة والخلفاء الراشدين يدٌ في ترتيب شيء من آيات القرآن؛ بل أن الجمع الذي كان في عهد أبي بكر إنما كان نقله للقرآن من خلال اللخاف والعصب وغيرها في صحف، وكلا هذين كان حسب الترتيب المحفوظ المستفيض عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن الله سبحانه وتعالى.⁵²

وكان جبريل عليه السلام ينزل بالآيات على النبي ﷺ ويرشده موضعها من السورة، ثم يقرؤها الرسول (عليه الصلاة والسلام) على صحابته، ويأمر كتاب الوحي أن يكتبوها بعد أن يبين لهم موضع تلك الآيات من السورة.

وكان النبي (ﷺ) يتلو آيات القرآن مرتبة في الصلوات المفروضة وكذلك في النوافل، وفي مواعظه أيضاً فيسمعها أصحابه ويحفظونها عنه كما سمعوها، وكانوا يعرضون على الرسول (صلى الله عليه وسلم) ما كتبوه على الترتيب القائم، فشاع ذلك وانتشر في البقاع، والأمة يتدارسونه فيما بينهم ويقرؤونه في صلواتهم، ويأخذ به البعض عن الآخر بالترتيب المعروف، وليس هناك يدٌ ولا تصرفٌ لأي واحد من الصحابة في ترتيب آيات المصحف.⁵³

وقد ذكر الإمام السيوطي بعضاً من أقوال العلماء في هذا الشأن منها قول مكّي وغيره: أن ترتيب الآيات في سور القرآن الكريم هي بأمر من رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وقال القاضي أبو بكر في "الانتصار": "ترتيب الآيات أمر واجب، وحكم لازم، فقد كان جبريل يقول: "ضعوا آية كذا في موضع كذا"، وقد حصل اليقين من النقل المتواتر بهذا الترتيب من تلاوة رسول الله ﷺ، ومما أجمع الصحابة على وضعه هكذا في المصحف".⁵⁴

2. 3. أسباب الاختلاف في عدّ الآي

فقد اختلف العلماء في عدد آيات كتاب الله، كما أنهم اختلفوا في عدد كلماته وكذلك عدد حروفه، وذلك لأمر منها:

- 1- كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في قراءته للقرآن يقف غالباً عند رؤوس الآيات، وأحياناً أخرى كان ﷺ يقف على غير رؤوس الآيات لتوضيح الجواز في ذلك، فيظنّ بعض من الصحابة - لا سيما الذين لم يسمعوا أن رسول الله (عليه الصلاة والسلام) قد وقف على رأس الآي في السابق - أن هذه المكان التي وقف عليه الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو رأس الآي، فيعتبر هذا من الأسباب الرئيسية في ذلك.⁵⁵ وقال الفسطلاني (ت. 1517\923) في ذلك: "وسبب الاختلاف في الآي أن النبي ﷺ كان يقف على رؤوس الآي للتوقيف، فإذا علم محلّها وصل للأصالة والتمام، فيحسب السامع أنها ليست فاصلة".⁵⁶
- 2- لم يتفق العلماء على عدّ "بسم الله الرحمن الرحيم" لأنهم قد اختلفوا فيما بينهم على كونها آية أم لا. ذكر السيوطي الضابط في عدّ البسملة، وهو يقول: "البسملة نزلت مع السورة في بعض الأحرف السبعة، من قرأ بحرف نزلت فيه عدّها، ومن قرأ بغير ذلك لم يعدّها".⁵⁷

47 أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند، المحقق: مكتب البحوث بجمعية المكنز، ط:1، (البنان: جمعية المكنز الإسلامي، 2010)، 7/ 2984.

48 عدنان محمد زرزور، علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، عمان: دار الأعلام، 2011، ص: 165.

49 السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 1\211.

50 أبو جعفر بن الزبير أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن، تحقيق: محمد شعباني، (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990)، ص: 182.

51 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 256.

52 زرقاني، مناهل العرفان، 1\292.

53 زرقاني، مناهل العرفان، 1\292؛ الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 128.

54 الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 129.

55 الزركسي، البرهان في علوم القرآن، 1\252؛ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 1\146؛ عباس، إتيان البرهان في علوم القرآن، 1\431. الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 128.

56 أحمد الفسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق: عامر سيد وعبد الصبور شاهين، ط:1، (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1972)، 4\1320.

57 الزركسي، البرهان في علوم القرآن، 1\252؛ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 1\151.

- 3- الاختلاف في عدد كلمات المصحف، حيث إنّ كل كلمة لها رسم ولفظ ومجاز وحقيقة، و وأن اعتبار كل واحد منها جائز، وكلٌّ من أهل العلم قد اعتبر أحد هذه الجوائز.⁵⁸
- 4- اختلاف العلماء في عد "الحروف المقطعة" حيث اختلفوا فيها هي آية أم حرف. وذكر السيوطي هذا الاختلاف في "الإتقان" وهو يقول: "وعدّ أهل الكوفة "الم" حيث وقع آيةً، وكذا "المص"، و"طه"، و"كهيعص"، و"طسم"، و"يس"، و"حم"، و"عذوا: "حم. عسق" آيتين، ومنّ عداهم لم يعدّ شيئاً من ذلك. وأجمع أهل العدد على أنه لا يعد "ألر" حيث وقع آيةً، وكذا "الم"، و"طس"، و"ص"، و"ق"، و"ن". ثم منهم من علل بالأثر واتباع المنقول، وأنه أمر لا قياس فيه، ومنهم من قال: لم يعدوا "ص"، و"ن"، و"ق"، لأنها تعتبر على حرف واحد، ولا "طس"، لأنها خالفت أخويها بحذف الميم، ولأنها تشبه المفرد كقائيل، و"يس" وإن كانت بهذا الوزن، لكن أولها ياء فأشبهت الجمع، لأنه ليس لنا مفرد أوله ياء. ولم يعدوا "ألر" بخلاف "الم"؛ لأنها أشبه بالفواصل من "ألر"، وكذلك أجمعوا على عدّ "يا أيها المدثر" آيةً لمشاكلته الفواصل بعده، واختلفوا في "يا أيها المزمل".⁵⁹

2. 4. فوائد معرفة الآية

لمعرفة الآية فوائد وثمرات تتعلق بعلوم مختلفة، منها: علم القراءات، وعلم الفقه، وعلم اللغة العربية، وفضائل الأعمال، وعلوم القرآن. ومن فوائدها موجزاً كما يلي:

- 1- معرفة الوقوف، فإن من السنة الوقوف على رؤوس الآي. وتحديد رأس الآية مُعين على اتباع السنة.⁶⁰
- 2- تيسير الحفظ، فالقارئ المبتدئ يسهل عليه الحفظ وهو يعد الآيات التي حفظها.
- 3- معرفة الإعجاز، فإن الإعجاز يقع بثلاث آيات قصار وآية طويلة تعدلها، وبيان هذا هو أنّ الله جل جلاله قد تحدى الناس بأن يتمكنوا من إتيان سورة واحدة فقط مثل هذا القرآن، وكما هو معلوم فإن أقصر سورة في كتاب الله هي سورة الكوثر، وهي عبارة عن ثلاث آيات قصيرة، فدلّ هذا على أنّ كل ثلاث آيات قصار تعتبر معجزة.
- 4- معرفة عدد الآيات التي تتم قراءتها وتعلمها أو تبليغها للحصول على الثواب الذي أعطي الوعد به.⁶¹
- 5- معرفة النسخ والمنسوخ، حيث يرد في روايات النص على نسخ آية أو آيات، مما يفيد في التعرف عليها وتمييزها.
- 6- تحديد الآيات التي نزلت في أسباب النزول.⁶²
- 7- الإعانة على صحة الصلاة؛ لأن الصلاة لاتصح -عند كثير من العلماء- بأقل من آية.⁶³
- 8- توضيح بعض من الأحكام الفقهية التي تكون مترتبة على معرفة الآيات، وقد ذكر ذلك الإمام السيوطي -رحمه الله- ومنها:

أ: اعتبار الآية فيمن كان يجهل قراءة سورة الفاتحة، فإن عليه أن يقرأ بدلاً عنها سبع آيات حسب مذهب الشافعي.

ب: اعتبار الآية في خطبة الجمعة، حيث يجب في الخطبة أن تقرأ آية كاملة من كتاب الله، ولا يمكن الاكتفاء بنصفها إلا إذا كانت آية طويلة.

ج: اعتبار الآية في الصلاة من حيث إطالتها لأنه ورد عن النبي - (عليه الصلاة والسلام) - أنه كان يقرأ في صلاة الصبح بالستين آية إلى المئة، وكذلك الاعتبار بما والاعتماد عليها كمقياس زمني لمعرفة الفارق بين الأذان وإقامة الصلاة.

ح: اعتبارها في قراءة قيام الليل وعدد الآيات للقيام.⁶⁴

الخاتمة

علم عدّ الآي يعتبر من العلوم التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم من حيث النشأة والموضوع. بداية هذا العلم يرجع إلى نزول القرآن الكريم حيث كان ينزل القرآن على الرسول آية أو أكثر من ذلك، بل أحياناً السورة كاملة وكان النبي يبلغ الصحابة بذلك كما بلغه جبريل عليه السلام. ومن جانب الموضوع هو فن موضوعه البحث عن أحوال آيات القرآن من حيث عدد الآي لكل سورة وعن ومواقع رؤوس الآيات وخاتمتها وما أشبه ذلك.

58 الزركسي، البرهان في علوم القرآن، 1\252؛ الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 132.

59 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1\151؛ الزركسي، البرهان في علوم القرآن، 1\272.

⁶⁰ محمد بن علي الحسيني، سعادة الدارين في بيان وعد آي معجز الثقلين، (مصر: مطبعة المعاهد، 1924)، 7.

61 شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 60

62 شكري، الميسر في علم عدّ آي القرآن، ص: 65.

63 عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ص: 429

64 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1\152؛ الرومي، دراسات في علوم القرآن، ص: 131.

أستخلص بعض النتائج التي تتعلق بعدّ الآي فيما يأتي:

١- يبحث علم عدد الآي عن مواضع العد ومواضع رؤوس الآيات، والاختلاف هنا لا علاقة له بألفاظ القرآن، لأنها ثابتة متفق عليها دون زيادة أو نقصان، أي أن الاختلاف في العدد لا في المعدود.

٢- مجموع ما قيل عن علم العدد من حيث كونه توقيفياً أو اجتهادياً ثلاثة أقوال: قولٌ بأن علم العدد توقيفي كله، وقولٌ بأنه توقيفي في الغالب واجتهاديّ في بعض المواضع، وقولٌ بأنه اجتهادي كله، ولكل من هذه الأقوال أدلته المبسطة في مواضعها، وقد ترجح لدى الباحث القول الأول، فلا سبيل إلى معرفة بدايات الآيات ونهايتها إلا إذا كان هناك توقيف من قبل الشارع، ولا مجال للرأي والقياس فيه، وإنما هو مجرد إرشاد وتعليم من رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

٣- جرى علماء العدد على أن ينسبوا الأعداد إلى البلدان وليس إلى الأشخاص، ولذلك تم تسمية الأعداد بأسماء المدن، وهي: مكة المكرمة، والمدينة المنورة، والكوفة، والبصرة، والشام. ولكن لأهل المدينة عددين: المدني الأول، والمدني الثاني. فتصير الأقسام ستة، وأهل كل بلد ينسبون عددهم إلى أحد التابعين أو الصحابة رضوان الله عليهم. وذهب فريق آخر إلى أنها سبعة أعداد، بإضافة العدد الحمصي إليها. فالأعداد الستة تم الاتفاق عليها من قبل علماء العدد، وأما العدد السابع والذي هو العدد الحمصي قد اختلف في اعتماده فيما بينهم.

٤- تم الاجماع بين العلماء على أن عدد آي القرآن الكريم هي ستة آلاف آية ومفتي آية (6200)، ثم اختلفوا في الزيادة.

- وقال بعضهم: مئتا آية وأربع آيات (6204).

- وقال بعضهم: أربع عشرة آية (6214).

- وقال بعضهم: سبع عشرة آية (6217).

- وقال بعضهم: تسع عشرة آية (6219).

- وقال بعضهم: خمس وعشرون آية (6225).

- وقال بعضهم: ست وثلاثون آية (6236).

٥- أجمع أهل العلم على أن ترتيب آيات القرآن عبارة عن توقيف من رسول الله ﷺ عن الله تبارك وتعالى، ولا يوجد احتمال للرأي والاجتهاد فيه؛ فقد كان جبريل عليه السلام ينزل بالآيات على النبي (صلى الله عليه وسلم) ويقوم بإرشاده إلى وضع كل آية في مكانها المناسب من السورة، ثم يقوم رسول الله ﷺ بقراءتها على صحابته، ويأمر كُتّاب الوحي أن يكتبوها مبيّناً لهم السورة التي يجب أن تكون فيها مكان الآية، وموضحاً لهم موضع الآية من تلك السورة.

٦- لمعرفة عدد الآيات القرآنية فوائد عديدة تتعلق بعلوم مختلفة، منها: علم القراءات، وعلم الفقه، وعلم اللغة العربية، وفضائل الأعمال، وعلوم القرآن: ومن اتباع السنة في الوقف على رؤوس الآيات، وفي قراءة عدد من الآيات في الصلاة. وفوائد متعلقة بعلوم القرآن: كتحديد القدر المعجز من القرآن، وتحديد الناسخ والمنسوخ، وتحديد الآيات النازلة في سبب النزول. وفوائد متعلقة بعدد من الأحكام الفقهية؛ كمعرفة ما يجزئ قراءته بعد الفاتحة في الصلاة.

٧- من الممكن أن أستخلص سبب الاختلاف في عدد الآي فيما يأتي:

- كان النبي (عليه الصلاة والسلام) يقف في قراءته غالباً عند رؤوس الآيات، ولكن ﷺ في بعض الأحيان كان يقف على أماكن أخرى غير رؤوس الآي وذلك لبيان جواز الوقوف عليها، فيظن بعض الصحابة - من الذين لم يسمعو أن الرسول ﷺ وقف سابقاً على رأس الآي- أن هذا الموضع الذي وقف عليه هو رأس الآية.

- اختلف العلماء في عد "البسملة" هل هي آية أم لا.

- اختلف العلماء في عد "الحروف المقطعة" هل هي آية أم حرف.

المصادر والمراجع

- الباقلائي، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر، الانتصار للقرآن، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، عمّان: دار الفتح، 2001.
- بشارة، محمد توم حامد علي، "عدّ الآي: (نشأته ومراحلته وعلاقته بالقراءات المتواترة)"، مجلة التواصلية، 2\4 (2016)، 152-192.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، 1987.
- التميمي، حاتم جلال، "الأحاديث والأثار المروية في عدّ آي القرآن دلالاتها وأثرها في هذا العلم"، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، 1\38 (2011) 1-18.
- الحسيني، محمد بن علي، سعادة الدارين في بيان وعدّ آي معجز الثقلين، مصر: مطبعة المعاهد، 1924.
- الخلوس، مصطفى، "الروايات الشاذة في علم عدّ آي دراسة في التصحيح والترجيح"، مجلة قطاع أصول الدين، 15\15 (2020)، 3101-3206.
- حنبل، أحمد بن أبو عبدالله الشيباني، مسند، المحقق: مكتب البحوث بجمعية المكنز، ط: 1، لبنان: جمعية المكنز الإسلامي، 2010.
- الدايني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، البيان في عدّ آي القرآن، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، الكويت: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، 1994.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، ط: 19، دراسات في علوم القرآن، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2014.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد بن علي، القاهرة: دار الحديث، 2001.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: 1، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- الزحشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دمشق: مؤسسة الرسالة، 2011.
- الشاطبي، أبو القاسم، ناظمة الزهر في عدّ الآي، ضبط وتصحيح: بشير الحميري، ط: 1، الرياض: كرسى القرآن الكريم وعلومه جامعة الملك سعود، 2016.
- شكري، أحمد خالد، الميسر في علم عدّ آي القرآن، جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، 2012.
- عباس، فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، عمان: دار النفائس، 2010.
- الغرناطي، أبو جعفر بن الزبير أحمد بن إبراهيم بن الزبير، البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن، تحقيق: محمد شعباني، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1963.
- القاضي، عبد الفتاح، بشير اليسر شرح ناظمة الزهر في علم الفواصل، تحقيق: د. محمد الأمين، ط: 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2016.
- القاضي، عبد الفتاح، بشير اليسر شرح ناظمة الزهر في علم الفواصل، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1975)
- القسطلاني، أحمد، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق: عامر سيد وعبد الصبور شاهين، ط: 1، مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1972.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ.
- الملحم، شاد أحمد، "عدّ الآي بين التوقيف والاجتهاد"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، 2\15 (2018 ديسمبر) 323-357.

Kaynakça

- Abbas, Fazl Hasan. *İtkânü'l-burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2. Basım. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2010.
- Bâkıllani, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsam el-Kudâh. Amman: Daru'l-Feth, ts.
- Beşşera, Muhammed Tûm Hâmid Ali. "İlmi 'Addi el-Âya: Neş'tuhu ve merâhilihu ve 'alâkatuhu bi'l-Kıraâti'l-mütevâtira". *Mecelletü et-Tevâsiliyye*, 2/4 (2016), 152-192.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi. *Sahih-i Buhâri*. thk. Mustafa Dîb el-Boğa. 6 Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1987.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevi. *el-Beyân fi addi ayyi'l-Kur'ân*. thk. Ganim Kuddûri Hamed. Safât: Merkezü'l-Mahtutât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994.
- Firuzabâdi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Besâiru zevî't-temyiz fi letaifi'l-Kitâbi'l-aziz*. Mısır: Meclisu'l- A'la lişun'ul-İslâmiyye, 1963.
- Gırnâti, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr Sekafi. *el-Burhân fi tertîbi suveri'l-Kur'ân* .thk. Muhammed Şa'bani. Muhammediye: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1990.
- Halûs, Mustafa. "er-Rivâyetü's-Şâzze fi 'ilmi âddi el-âye diraseten fi't-tashîh ve't-tercîh". *Mecelletü Kıtâu Usulî'd-din*, 15/15 (2020), 3101-3206.
- Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybani Ahmed b. *Müsned*. thk. Mektebu'l-Buhus bicem'ıyyeti el-Mukniz. 12. Basım. Lübnan: Cem'ıyyeti el-Mukniz el-İslâmî, 2010.
- Hüseynî, Muhammed b. Ali. *Sâdetü't-dâreyn fi beyânî v'adi âyi mu'cizu'l- es-sekâleyn*. Mısır: Matbaatu el-Meâhid, 1924.
- el-Kâdî, Abdülfettah b. Abdülgani. *Beşîrü'l-yüsr şerhu Nâzimetü'z-zehr fi ilmi'l-fevâsil*. thk. Muhammed Sidi Muhammed Muhammedü'l-Emin. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016.
- Kastallani, Şehabeddin Ahmed. *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kirâât*. thk. Abdüssabûr Şâhin Âmir Seyyid Osman. Kahire: el-Meclisü'l-Ala li's-Şuuni'l-İslâmiyye Lecnetü'l-İhyai't-Türâsi'l-İslâmî, 1972.
- el-Mülhem, Şâd Ahmed. "Addu'l âyeh beyne et-tavkıf ve'l-İctihâd". *Mecelletu Câmiatu eş-Şârîka li'l-Ulumu's-Şerıyye ve'd-Dirâsetü'l-İslâmiyye* 2/15 (2018 Aralık), 323-357 .
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahih-i Müslim*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cebel, t.s.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman. *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 19 Basım. Riyad: Mektebetu'l Melik Fahd el-Vatani, 2014.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnâvûtî. 2 Cilt. Dımeşk: Müessetü'r-Risale, 2011.
- Şâtibî, Ebu'l-Kâsım. *Nâzimetü'z-zehr fi 'addi'l-ayah*. thk. Beşir el-Hımyeri. Riyad: Kursî el-Kur'âni'l-Kerim ve Ulûmuhu Câmiatu Melik Suûd, 2016.
- Şükrî, Ahmed Hâlid. *el-Müeyesser fi ilmü 'addi 'ayah*. Cidde: Ma'hed İmam eş-Şâtibî, 2012.
- Temimî, Hâtım Bilal. "el-Ehâdis ve'l-Esâr el-merviyyati fi addi âyi'l-Kur'ân delâlatuha ve eseruha fi heze'l-ilm". *Mecelletu ed-Dirâsât el-Câmiatu'l Ürdüniyye* 1/38 (2011), 1-18 .
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Abdurrezzak el-Mehd'i. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs el-Arabî, t.s.
- ez-Zerkeşi, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kutub el-Arabıyye ,
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2001.

Science of Counting Verses

Citation: Kaya, Aykut, Science of Counting Verses, Artuklu Akademi, 2023/10 (1), 127-138.

Extended Abstract

The science of verse counting is one of the sciences related to the Holy Qur'an, and therefore the ummah interest in it was great, starting with the prophet and then the honorable Companions, passing through the followers and their followers, and reaching the imams of al-Qurra and those who compiled in the sciences of the Holy Qur'an. This science deals with the knowledge of the verses, the identification of the vertices of the verses, and the difference in the number of them and the left. This knowledge is achieved through the narration and transmission, and through the principles and controls mentioned by the scholars in its context. The research deals with the subject of the science of verse counting in terms of the main issues related to verses in the Holy Qur'an, the most important of which are: A statement of the way to know the beginning and end of the verse: is it a *tawqeef* (textual evidence), or *Ijtihad* (juristic opinion)? Clarifying the number of verses in each surah of the Qur'an: Is this knowledge limited to determining the places where the verses end? Or does it have anything to do with the words themselves? And a clarification of the order of the verses of the Noble Qur'an: Is the arrangement a suspension of the Prophet, (peace and blessings be upon him) from Allah Almighty? Or is there room for opinion and *Ijtihad* in it? And an explanation of the difference of scholars in the number of verses of the Noble Qur'an, the number of its words and the number of letters, and the reason for that difference. And an explanation of the benefits of knowing the number of Qur'anic verses: whether those benefits are related to the sciences of the Qur'an, jurisprudence, or other fields. The researcher took a scientific approach to the research, in terms of collecting the main sayings in counting the verses, with their evidence, clarifying the sayings with their evidence attributed to their owners, discussing the evidence for each saying, and arriving at the most correct saying after comparing the different sayings. And this is in light of what scholars have written on this subject from independent books, and in light of what was mentioned in the books of *al-tafseer*, and books on the sciences of the Qur'an. The researcher explained that the difference in this science is limited to determining the places where the verses end, and has nothing to do with the words themselves. It became clear to the researcher that the most correct opinion is that the science of numerology is all *tawqeef*, and that there is no way to know the beginning and end of verses except by *tawqeef* the *shāri*; Because there is no room for analogy and opinion, but rather it is purely education and guidance from the Messenger, peace and blessings be upon him. The researcher also explained that the ummah was unanimously agreed that arranging the verses of the Noble Qur'an in the same pattern that we see today in the Qur'an, was based on a *tawqeef* from the Prophet (peace be upon him) from Allah Almighty. The research was concerned with explaining the reason for the difference of scholars in the number of verses of the Noble Qur'an, the most important of which is: the difference in the *basmalah*, where they differed as to whether it is a verse or not a verse? As well as the difference in the number of *hurūf muqatta'āt* (disconnected letters), where they differed, is it considered an independent verse at the beginning of each surah or part of a verse? And the like. As a result, this study stated that the number of verses in the Qur'an may vary among scholars, but this change does not mean a change in the words of the Qur'an. On the contrary, the Qur'an has come to the present day as it was written in the *Muṣḥafs* during the Khalifah 'Uthmān period. He stated that the main reason for this difference in the number of verses was based on the narration from the Prophet rather than being *ijtihād*.

**M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri*,
Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2020, 261 s.**

İslâm tarihinin erken dönemleri kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi İslâm düşüncesinin temelini oluşturan din bilimleri için zengin bir mirasın kaynağını oluşturmaktadır. Bu dönemde yaşanan teorik ve pratik meseleler sonraki yüzyıllarda canlılığını korumuş ve bu canlılık erken döneme karşı giderek artan bir ilgiye kaynaklık etmiştir. Hemen hemen tüm İslâm düşünce gelenekleri kendilerini konumlandırma, anlamlandırma veya yeniden üretme gayesiyle erken dönem ile dinamik bir bağ kurma çabası içerisinde olmuştur. Tasavvuf ilmi bağlamında meseleye bakıldığında erken dönemden sonraki süreçlerde ortaya çıkan çeşitliliğin ve ayrışmanın temelinde bu dönemdeki yaşantıların ve bu yaşantılar doğrultusunda ortaya çıkan kavramların var olduğunu söylemek mümkündür. Hicri II-V. yüzyıl arasındaki sûfilerin yaşantı, hâl, düşünce ve sözleri tasavvufun sonraki dönemlerinde ayırıcı kimlikler oluşturmuş ve erken dönemdeki sûfilerin yaşantıları sonraki yüzyıllarda birer tasavvufî öğretiyeye dönüşmüştür. Bu bakımdan tasavvufî öğretilerden herhangi birini ele alan çalışmaların erken dönem tasavvuf tarihini referans alması kaçınılmaz olacaktır. Bununla beraber düşüncelerin henüz birbirinden net bir şekilde ayrılmadığı ve tasavvufî öğretilerin kavramsallaşmaya geçmediği bu dönemle ilgili yapılacak olan her türlü çalışmanın güçlüğüne işaret etmek gerekir. Çalışmamıza konu edindiğimiz bu eser söz konusu zorluğa rağmen tasavvufun erken döneminde güçlü bir sima olan ve özellikle “muhabbet” kavramı üzerinden okunan Râbia el-Adeviyye’yi etraflıca ele almaktadır. Tasavvuf tarihinin erken dönemiyle ilgili çalışma yapmak güç olduğu gibi tarihsel verilerin az olması, kaynaklardaki bilgilerin dağınık olması ve henüz belirgin bir terminolojinin yerleşmemiş olması sebebiyle bu dönem üzerinden bir sûfinin biyografisini ve tasavvufî düşüncesini ortaya koymak da ayrıca zordur. Bu durum ciddi ve detaylı bir kaynak araştırmasını gerektirmektedir. Buna karşın elimizdeki eserde yazarın bu güçlüğünü yapmış olduğu detaylı literatür taraması ile aşmaya çalıştığı görülmektedir. Eserde Râbia el-Adeviyye’nin hayatı yalnızca tarihsel veriler üzerinden aktarılmamış bunun yanında kendisine atfedilen sözler, menkıbeler ve şiirler ışığında “gerçekte Râbia kimdir?” sorusu üzerinde durulmuştur. Ayrıca eserde sonraki yüzyıllarda Râbia’ya ilişkin ortaya çıkan hafıza ile beraber onun ardından genişleyen ve derinleşen dinî ifade biçimleri de değerlendirilmiştir. Yazarın bu değerlendirmeyi yaparken kullandığı yöntem şu şekildedir; ilk olarak menkıbe ve tarih arasında duran modern dönem kaynaklarının Râbia el-Adeviyye üzerinden ortaya koyduğu bakış açısını işlemekte ardından kendi çalışmasının bu kaynaklar arasındaki konumunu tespit etmeye çalışmaktadır. Daha sonra Râbia’nın tasavvuf tarihi içerisindeki konumunu belirlemektedir. Ayrıca yazar eserinde Râbia üzerinden ortaya çıkan kavramların Basra çevresindeki dinî düşünceyi yansıttığı ve söz konusu menkıbe ve anlatıların bir zihniyet arka planının olduğu varsayılarak okunması gerektiği tezini öne sürmektedir.

Yazar ilk olarak Râbia hakkındaki mevcut akademik literatürün yoklamasını yaparak, bu eserlerin Râbia’ya ilişkin anlatılarını tahlil etmektedir. Yazarın tespit ettiği kadarıyla Margaret Smith’in 1928 yılında yayımlanan *Râbi’a the Mystic – Her Fellow- Saints in Islam*, Mısırlı filozof ve akademisyen Abdurrahman Bedevî’nin 1948’de kaleme aldığı *Şehadetü’l-İşki’l-ilâhî- Râbiatü’l-Adeviyye* eseri, Ömer Rıza Doğru’l’un 1950 yılında tamamladığı *Hazreti Râbiatü’l-Adeviyye* kitabı ve Rkia Elaroui Cornell tarafından yapılan *Râbia from Narrative to Myth- The Many Faces of Islam’s Most Famous Woman Saint Rabi’a al-Adawiyya* eseri önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. Yazar hem söz konusu eserlerde hem de klasik literatürde sûfiye ilişkin tarihsel veri akışı ile menkıbevi anlatımların sürekli iç içe geçmesi sebebiyle Râbia’nın biyografisini net bir şekilde ortaya koymanın zorluğundan bahsetmektedir. Bir yandan tarihsel bir kişilik olarak Râbia diğer taraftan tasavvufî ideallerin kendisine yansıtıldığı bir figür olarak Râbia yer almaktadır. Dolayısıyla salt biyografik okuma ve incelemeye dair bir araştırma noksan kalacağı gibi sadece Râbia’ya atfedilen menkıbeler üzerinden bir dinî ideal biçimi ortaya koyma çabası da yetersiz olacaktır. Bundan dolayı Râbia’ya ilişkin aktarılan metinleri tasavvuf tarihinin genişleme ve yayılma biçimine odaklanarak okumak gerekir. Nitekim yazar bu çalışmasında


iki tür okuma biçimini mezcederek hem tasavvuf tarihi üzerinden Râbia'yı okuma hem de Râbia üzerinden tasavvuf tarihini okuma çabası içerisinde.

Eserde üzerinde durulan en önemli hususlardan biri, Râbia üzerinden nakledilen rivayetlerin Basra çevresindeki dinî hareketlilik ile tasavvufî düşünce arasındaki bağın kurulmasıdır. Bu durum her ne kadar biyografik sınırları belirsiz de olsa bir sûfi üzerinden öne çıkan motiflerle dönemin anlayışları arasında ilişki kurmanın mümkün olduğunu göstermektedir. Yazar bu bölümde Râbia üzerinden aktarılan tarihsel veriler ile dönemin hafızası arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta, ayrıca bunun üzerinden ortaya çıkan kavramsal sürekliliğin gerekçelerini de çözümlemektedir. Nitekim bunun açık bir örneği olarak eserde Râbia'nın şahsında belirginleşen muhabbet kavramı ile Basra'daki züht hareketleri arasındaki sürekliliği tespit etmeye yoğunlaşmaktadır. Bu doğrultuda Râbia'nın muhabbet merkezli tavrını zühtten kopuş olarak nitelendirmeye çalışan ve Râbia üzerinden bir tür "asketizmden mistisizme" geçiş sürecinin başladığını iddia edenler vardır. Ancak yazar zühtten tasavvufa geçişi sadece Râbia'ya münhasır kılmanın bir tür kolaycılık olduğunu ve bu yaklaşım tarzının tarihsel ve düşünsel bir ilk olma vurgusundan kaynaklanan bir alışkanlık olduğunu belirtmektedir. Yazarın tezi, kavramların birbirini içerdiği, kişilerin kavramların taşıyıcısı olduğu, dolayısıyla sûfilerden herhangi birini bir alanda söz söyleyen ilk veya nihai kişi olarak tanımlamak yerine dönem içerisinde kendisinden o alanda en çok söz nakledilen kişi olarak görmek veya o düşüncenin önemli bir temsilcisi olarak saymak gerektiğidir. Tan, Râbia'yı sadece muhabbet kavramı üzerinden okumanın aşırı bir yorum biçimi olduğu kanaatindedir. Bu tez doğrultusunda anlaşılan şudur ki, Basra şubesinin o yüzyıllardaki dinî idealleri Râbia'nın şahsında bir simge olmuştur. "Bu şahıs neden Râbia'dır?" sorusunun cevabı ise ancak menkıbeler üzerinden aranabilir. Bu doğrultuda yazar Râbia hakkındaki kayıtları kronolojik açıdan ele almaktadır. Bu bölümde Hâris el-Muhâsibî'den başlamak üzere Huttelî, Câhız, İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Tâlib el-Mekkî gibi erken dönem zahit ve edebiyatçıların Râbia hakkındaki aktarımlarına yer vermektedir. Menkıbelerde aktarılanlar üzerinden başta Hasan-ı Basri olmak üzere Râbia ile ilişkisi olan sûfiler tespit edilmeye çalışılmış ve anılan tüm isimlerin Basra çevresiyle ilişkisinin belirgin olduğu ortaya konulmuştur. Yazar Râbia hakkındaki aktarımları sadece bir menkıbe ve anlatı olarak zikretmek yerine, menkıbeler arasındaki farklılıklara işaret ederek Râbia'nın şahsında vurgulanan kavramlara değinmiştir. Bu rivayetler kapsamında erken dönem zahit ve edebiyatçıların kaynaklarında Râbia'yı zahit, mürşit ve veli olarak sunabilecek çok geniş rivayet birikiminin mevcut olduğu tespit edilmiştir.

Müellif, edebî kaynaklardaki Râbia anlatılarını ele aldıktan sonra tasavvufî eserlerde geçen rivayetlere yer vermektedir. Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hargûşî, Sülemî, Isfehânî, Kuşeyrî, Gazzâlî, Attâr, Münâvî gibi sûfi yazarların eserlerindeki anlatılar kronolojik bir sırayla aktarılmakta ve bir önceki yüzyılın metinleri ile bu yüzyıl metinleri arasında ortak yönlerin olup olmadığı veya iki dönem arasındaki ilişkinin nasıl olduğu veyahut bu anlatılar arasında ayrışan yönlerin neler olduğu tartışılmaktadır. Bunun ardından özellikle Attâr'ın rivayetleri başta olmak üzere farklı kaynaklar da dâhil edilerek Râbia'nın kerametlerine değinilmiş ve bununla ilişkili olarak velayet mertebesi üzerinde durulmuştur. Yazar Râbia'nın Müslüman hafızada şöhret kazandığı alanlardan birinin ona atfedilen şiirler olduğunu söyleyerek öncelikle Râbia'ya atfedilen şiirlerin kendisine ait olup olmadığını belirlemeye çalışmış ve neredeyse tüm şiirlerin başka şairlere ait olduğunu tespit etmiştir. Kimin söylediği bilinmeyen şiirler her ne kadar Râbia üzerinden ifade edilse de yazar bu şiirlerin Râbia üzerinden aktarılan diğer motiflerle ve tasavvufî düşüncelerle ilişkilendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki bu çalışmada N. Tan, Râbia el-Adeviyye'yi sadece bireysel sınırları olan tarihsel bir şahsiyet olarak okumak yerine onu içinde bulunduğu dönemin tasavvufî düşüncesiyle irtibatlandırmıştır. Ayrıca Râbia'dan aktarılanlar kendi döneminin gündemini oluşturduğu gibi, bu rivayetler sonraki nesillerin dinî arayışlarının ve düşünme biçimlerinin ifadesi de olmuştur. Yazar bu eserinde Râbia'yı hem tarihsel bir şahsiyet olarak hem de kendisinden aktarılan menkıbe, söz ve şiirleri bağlamında dinî düşüncenin bir ifade biçimi olarak tahlil etmektedir. Ayrıca yazar erken dönem

tasavvufuna ilişkin çalışma yapmanın güçlüğünü aşma çabası içerisinde olup, Râbia'nın şahsında özellikle Basra tasavvuf düşüncesini bütüncül bir yaklaşım ile ortaya koymaya çalışmıştır. Eserde işlenen en önemli tezlerden biri, bir sūfiyi sadece belli bir kavram üzerinden okumanın kişiyi aşırı yorum biçimine ittiği ve tasavvufî kavramların anlam bakımından iç içe olması sebebiyle kavramları kesin hatlarla birbirinden ayırmamak gerektiğidir. Nitekim Râbia örneğinde olduğu gibi bir sūfiyi sadece bir kavramın ilk veya nihai savunucusu olarak görmek yerine bazı kavramların kendisi üzerinden daha fazla vurgulandığı bir şahıs olarak kabul etmek gerekir. Zira bir sūfinin şahsında belirginleşen belli bir dinî düşüncenin arka planındaki hafızayı görmek ancak bu şekilde yapılan bir okumayla mümkün olabilir. Eserin her bölümünde izlenen bu yaklaşım özellikle bu yönüyle tasavvuf tarihinin erken dönemine ilişkin yapılacak olan çalışmalara büyük ufuk açacaktır. Ayrıca eserde çok geniş bir kaynak taramasının yapıldığını ve eserin rivayet bakımından zengin aktarımlara sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Eser dil ve üslup açısından açık ve anlaşılır bir yapıdadır. Bu çıkarımlar doğrultusunda çalışmanın tasavvuf tarihi literatüründe önemli bir yer edineceğini ve erken dönem sūfilerine ilişkin yapılacak olan her türlü çalışmada okuyucuya büyük katkılar sağlayacağını söyleyebiliriz.

 **Arş. Gör. Atike Çiçek**

Mardin Artuklu Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi
Tasavvuf Anabilim Dalı