

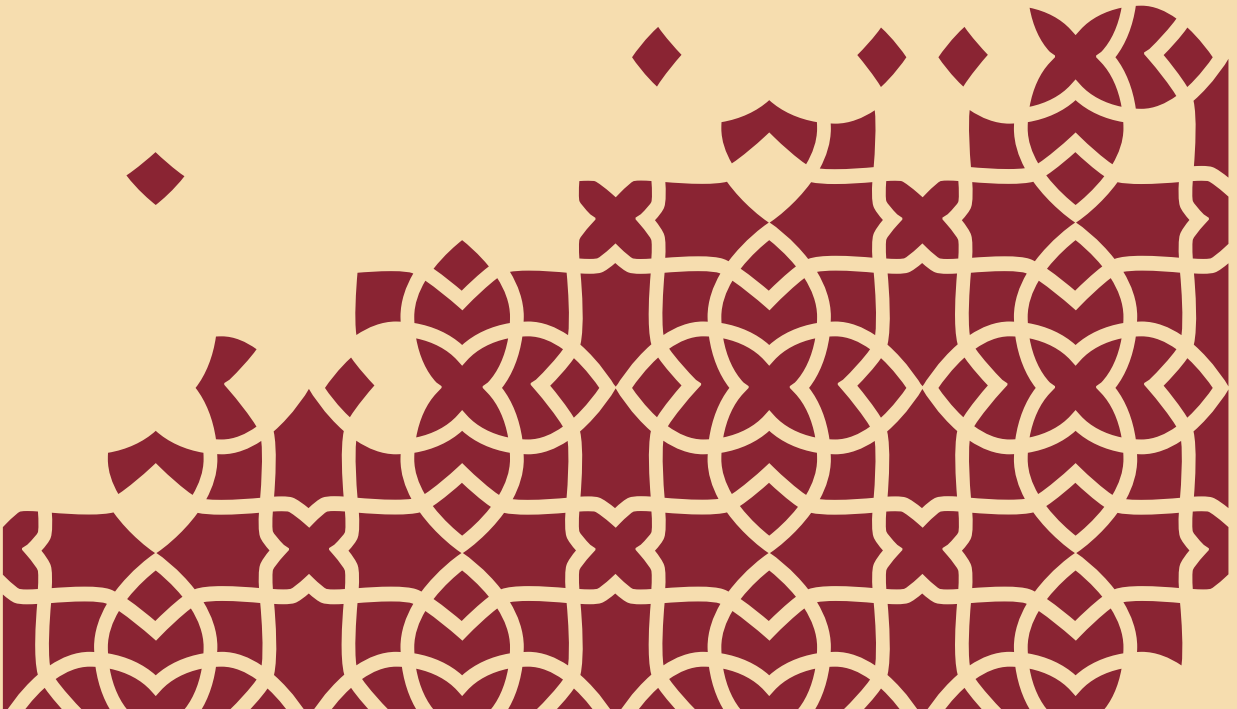
39

SAYI | ISSUE : 39 (HAZİRAN | JUNE 2023)

# USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies بحوث إسلامية



ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 39 (HAZİRAN | JUNE 2023)

# USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI  
Islamic Studies بحوث إسلامية

 istanbul  
Zaim  
Universitesi



# USUL

## İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı: 39 | Issue: 39 (Haziran 2023 | June 2023)

### KAPSAM

#### SCOPE

İslâmî İlimler, Din Bilimleri  
Islamic Sciences, Religious Studies

### PERİYOT

#### PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran | 30 Aralık)  
Biannually (30 June | 30 December)

### YAYIN DİLİ

#### LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & Arapça & İngilizce  
Turkish & Arabic & English

### YAYINCI

#### PUBLISHER

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul 34303, Türkiye  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul 34303, Turkey

### Sahibi/Owner

### Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor

### Editör/Editor

İlahiyat alanında makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.

Articles, book reviews, thesis reviews, conference and symposium papers and scientific interviews on Theology are published.

Usul Dergisi yılda iki defa yayınlanan ulusal, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Usul is a national, peer-reviewed and academic journal. The journal is published biannually.

Yazarlar Usul Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors retain the copyright of their works published in the Usul Journal. The legal responsibility for the content of the articles rests with the authors.

Usul Dergisi'nin tüm giderleri İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret almamaktadır. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir. All expenses of Tasavvuf Journal are covered by Istanbul Sabahattin Zaim University. Our journal does not charge any fees from authors for article evaluation and publication process. Authors whose articles are published in the journal do not receive any payment.

### Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına  
On Behalf of İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
acara@izu.edu.tr

### Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
kamil.yilmaz@izu.edu.tr

### Doç. Dr. Mustafa Öztürk

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
mustafa.ozturk@izu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3787-2457

**Alan Editörleri/  
Executive Editors**

**Tefsir/Tafsir**

**Prof. Dr. Abdulluttalip Arpa**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
muttalip.arpa@izu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-0771-436X

**Doç. Dr. Muhammet Abay**  
Marmara Üniversitesi  
Marmara University  
İstanbul/Türkiye  
abay@marmara.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2209-5069

**Hadis/Hadith**

**Prof. Dr. Erdinç Ahatlı**  
Sakarya Üniversitesi  
Sakarya University  
Sakarya/Türkiye  
eahatli@sakarya.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-5663-7540

**Prof. Dr. Hayati Yılmaz**  
Sakarya Üniversitesi  
Sakarya University  
Sakarya/Türkiye  
hyilmaz@sakarya.edu.tr

**Fıkıh/Fiqh**

**Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay**  
Sakarya Üniversitesi  
Sakarya University  
Sakarya/Türkiye  
hmgunay@sakarya.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-8844-6338

**Dr. Ahmet Hamdi Yıldırım**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
hamdi.yildirim@izu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2117-0127

**Dr. Abdullah Tırabzon**  
İstanbul Üniversitesi  
İstanbul University  
İstanbul/Türkiye  
atrabzon@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-2878-230X

**Kelam/Kalam**

**Prof. Dr. Çağfer Karadaş**

Bursa Uludağ Üniversitesi  
Bursa Uludağ University  
Bursa/Türkiye  
ckaradas@uludag.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-4991-1329

**Doç. Dr. Fikret Soyak**

İstanbul Üniversitesi  
İstanbul University  
İstanbul/Türkiye  
fikret@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-5549-9791

**Tasavvuf/Sufism**

**Prof. Dr. Necdet Tosun**

Marmara Üniversitesi  
Marmara University  
İstanbul/Türkiye  
ntosun@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-7618-916X

**Arap Dili ve Belagatı/  
Arabic Language and Rhetoric**

**Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
osman.yilmaz@izu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-7601-5861

**İslam Tarihi ve Sanatları/  
Islamic History and Arts**

**Prof. Dr. Ziya Kazıcı**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
ziya.kazici@izu.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7472-0666

**Doç. Dr. Osman Aydınli**

Marmara Üniversitesi  
Marmara University  
İstanbul/Türkiye  
osman.aydinli@marmara.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4716-0522

**Doç. Dr. Mehmet Öncel**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
mehmet.oncel@izu.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-8167-3503

**Felsefe ve Din Bilimleri/  
Philosophy and Religious  
Sciences**

**Dr. Faruk Kanger**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
faruk.kanger@izu.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1672-7784

**Kitâbiyat/ Book Review****Dr. Abdullah Tırabzon**

İstanbul Üniversitesi  
 İstanbul University  
 İstanbul/Türkiye  
 atrabzon@istanbul.edu.tr  
 ORCID: 0000-0003-2878-230X

**Dil Editörleri/  
Language Editors****Türkçe/Turkish****Arş. Gör. Ayşe Hilal Öztürk**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
 İstanbul Sabahattin Zaim University  
 İstanbul/Türkiye  
 ayse.ozturk@izu.edu.tr  
 ORCID: 0000-0002-1107-7527

**Arş. Gör. Hatice Şanlıbayrak**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
 İstanbul Sabahattin Zaim University  
 İstanbul/Türkiye  
 hatice.sanlibayrak@izu.edu.tr  
 ORCID: 0000-0002-1003-4752

**İngilizce/English****Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
 İstanbul Sabahattin Zaim University  
 İstanbul/Türkiye  
 elif.demirtas@izu.edu.tr  
 ORCID: 0000-0002-8184-5683

**Arapça/Arabic****Arş. Gör. Büşra Yüksel**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
 İstanbul Sabahattin Zaim University  
 İstanbul/Türkiye  
 busra.yuksel@izu.edu.tr  
 ORCID: 0000-0003-4370-7180

**Yayın Sekreteri/  
Assistant Editor****Seybetullah Yüce**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
 İstanbul Sabahattin Zaim University  
 İstanbul/Türkiye  
 seybetullah@gmail.com  
 ORCID: 0000-0002-2357-538X

**Tasarım/Design****Muhammed Fatih Küçük**

İstanbul Üniversitesi  
 İstanbul University  
 İstanbul/Türkiye  
 mfatihkucuk@outlook.com  
 ORCID: 0000-0002-2825-9335

**Baskı/Printed by****Taymaz Matbaa**

**Yayın Kurulu/**

**Editorial Board**

**Prof. Dr.**

**Ahmet Bostancı**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University  
Sakarya/Türkiye | bostanci@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Bilal Gökkır**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | bgokkir@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Erdoğan Ahatlı**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University  
Sakarya/Türkiye | eahatli@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Hasan Kamil Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Hayati Yılmaz**

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University  
Sakarya/Türkiye | hyilmaz@sakarya.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Necmettin Gökkır**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | ngokkir@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Recep Cici**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | recep.cici@izu.edu.tr

**Doç. Dr.**

**Muhammet Abay**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | abay@marmara.edu.tr

**Doç. Dr.**

**Osman Aydınli**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | osman.aydinli@marmara.edu.tr

**Dr.**

**Ahmet Hamdi Yıldırım**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | hamdi.yildirim@izu.edu.tr

**Dr.**

**Osman Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | osman.yilmaz@izu.edu.tr

**Osman Acun**

İlim Yayma Vakfı/İlim Yayma Foundation  
İstanbul/Türkiye | osman.acun@iyv.org.tr



**Danışma Kurulu/****Advisory Board****Prof. Dr.****Abdullmuttalip Arpa**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
Istanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | muttalip.arpa@izu.edu.tr

**Prof. Dr.****Adem Apak**

Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa Uludağ University  
Bursa/Türkiye | ademapak@uludag.edu.tr

**Prof. Dr.****Ahmet Yaman**

Necmettin Erbakan Üniversitesi/  
Necmettin Erbakan University  
Konya/Türkiye | ayaman@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr.****Ali Bulut**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | alibulut1@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.****Bayram Ali Çetinkaya**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | cetinkaya@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.****Faruk Beşer**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye |

**Prof. Dr.****Hacı Ahmet Özdemir**

Necmettin Erbakan Üniversitesi/  
Necmettin Erbakan University  
Konya/Türkiye |

**Prof. Dr.****İsmail Adak**

İlim Yayma Vakfı/İlim Yayma Foundation  
İstanbul/Türkiye | ismail.adak@iyv.org.tr

**Prof. Dr.****Kaşif Hamdi Okur**

Hitit Üniversitesi/Hitit University  
Çorum/Türkiye | kasifhamdiokur@hitit.edu.tr

**Prof. Dr.****Mehmet Emin Maşalı**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi/  
Istanbul Medeniyet University  
İstanbul/Türkiye | eminmasali@gmail.com

**Prof. Dr.****Mehmet Özşenel**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | mozsenel@hotmail.com

**Prof. Dr.****Mesut Okumuş**

Ankara Üniversitesi/Ankara University  
Ankara/Türkiye | mesuto@ankara.edu.tr

**Prof. Dr.****Muhsin Akbaş**

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/  
İzmir Kâtip Çelebi University  
İzmir/Türkiye | muhsin.akbas@ikcu.edu.tr

**Prof. Dr.****Musa Yıldız**

Gazi Üniversitesi/Gazi University  
Ankara/Türkiye | ymusa@gazi.edu.tr

**Prof. Dr.****Nuh Arslantaş**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | narslantas@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.****Saim Kayadibi**

Karabük Üniversitesi/Karabük University  
Karabük/Türkiye | saimkayadibi@karabuk.edu.tr

**Prof. Dr.****Zekeriya Güler**

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/  
Istanbul 29 Mayıs University  
İstanbul/Türkiye | zguler@29mayis.edu.tr

**Prof. Dr.****Zulkifli Mohd Yusoff**

Malaya Üniversitesi/University of Malaya  
Kuala Lumpur/Malezya | zulkifliy@um.edu.my

**Doç. Dr.****Esra Gözeler**

Ankara Üniversitesi/Ankara University  
Ankara/Türkiye | egozeler@divinity.ankara.edu.tr

<b>Doç. Dr.</b> <b>Süleyman Kaya</b>	İstanbul Üniversitesi/Istanbul University İstanbul/Türkiye   suleymankaya1@istanbul.edu.tr
<b>Dr.</b> <b>Abdullah Tırabzon</b>	İstanbul Üniversitesi/Istanbul University İstanbul/Türkiye   atrabzon@istanbul.edu.tr
<b>Dr.</b> <b>Ahmet Hamdi Yıldırım</b>	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/ İstanbul Sabahattin Zaim University İstanbul/Türkiye   hamdi.yildirim@izu.edu.tr
<b>Dr.</b> <b>Adem Ergül</b>	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/ İstanbul Sabahattin Zaim University İstanbul/Türkiye   adem.ergul@izu.edu.tr
<b>Dr.</b> <b>Rahile Kızılkaya Yılmaz</b>	Marmara Üniversitesi/Marmara University İstanbul/Türkiye   rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

<b>Adres</b> <i>Address</i>	Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakuşu Caddesi, No: 2, 34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye
<b>Telefon/Telephone</b>	+90 (212) 692 88 44
<b>E-posta/E-Mail</b>	usul@izu.edu.tr
<b>Web Sitesi/Website</b>	<a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul">https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul</a>

# USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies/بحوث إسلامية

Sayı/Issue 39 • Yıl/Year 2023

**Editörden/Editorial** \_\_\_\_\_ VII

## **Araştırma Makaleleri/ Research Articles**

Haber-i Vâhidle Amelde Hanefi Usulcülerin Yöntem Farklılıkları  
Technical Diversities of Hanafi Methodologists Regarding the Practicing  
with Isolated Tradition

اختلافات منهج الاصوليين الحنفية فى العمل بخبر الواحد

Nihat Özdemir \_\_\_\_\_ 1

Nüzul Sırasına Göre Tefsir: İmkânı, Değeri ve Etkileri  
-Tarihsel ve Sistematik Bir Yaklaşım-

Interpretation of the Qur'an According to the Revelation Order: Its  
Possibility, Feasibility and Effects

التفسير بحسب ترتيب النزول، الإمكان والجدوى والآثار - مقارنة تاريخية منهجية

Monjed Ahmad \_\_\_\_\_ 29

Deizme Eğilim Bağlamında Dindarların Din Dili ve Medya Kullanımı  
İlişkisi

The Spread of Deism: The Relationship Between Religious Language and  
Media Use by Religious People

حول الميل الى الربوبية: العلاقة بين لغة الدين واستخدام وسائل الإعلام من قبل المتدينين

Yasemin Çelebi Dilli \_\_\_\_\_ 59

Günümüz Kur'an Öğretiminin Bütüncül Yaklaşımla Yeniden  
Yapılandırılmasına Bir Bakış

A Glimce at the Restructuring of Contemporary Qur'an Teaching through a  
Holistic Approach

نظرة على إعادة هيكلة تعليم القرآن المعاصر بمنهج شمولي

Veysel Akkaya \_\_\_\_\_ 81

Kur'an'a Göre Zülkarneyn'in Metodu ve Mesajı

The Method and the Message of Dhu al-Qarnain

منهج ذو القرنين ورسالته

Ali Keskin \_\_\_\_\_ 103

İbnü'l-Arabî'de Vücüd Kavramına Dair Bazı Değerlendirmeler

Some Evaluations on The Idea of Wujūd in Ibn Arabi's Thought

ملاحظات حول مصطلح الوجود عند ابن عربي

Yakup Dağeri-Veysel Akkaya \_\_\_\_\_ 135

Yusuf Ziya Kavakçı'nın Hayatı ve Fıkıhçılığı

Yusuf Ziya Kavakçı's Life and Perception of Islamic Jurisprudence

حياة يوسف ضياء كاواكجي و شخصيته الفقهية

Aliosman Dağlı \_\_\_\_\_ 151

**Kitap Tanıtımları/Book Reviews**

Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf -Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme-

"Al-Kashaf" in the Tradition of Tafsir -An Examination of Its Commentaries  
and Annotations-

Yusuf Memük \_\_\_\_\_ 173

Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi

An Analysis of the Tafsir Methodology in the Tafsir of Ebussuud Efendi

Hamza Tayyip Cığal \_\_\_\_\_ 179

**Yayın İlkeleri/Editorial Guidelines**

## **Editörden**

Değerli Okuyucular,

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi bünyesindeki Usul İslam Araştırmaları Dergisi'nin 39. sayısına hoş geldiniz. Bu sayımızda yedi araştırma makalesi ve iki kitap tanıtımıyla huzurunuzdayız.

Dergimizdeki ilk makale, Nihat ÖZDEMİR tarafından “Haber-i Vâhidle Amelde Hanefî Usulcülerin Yöntem Farklılıkları” başlığıyla kaleme alınmıştır. Araştırmada, Hanefî haber teorisinin ortaya çıkış süreci bağlamında kurucu imamlar ile daha sonraki alimlerin bakış açıları mukayese edilmiştir.

İkinci makale, “Nüzul Sırasına Göre Tefsir: İmkânı, Değeri ve Etkileri -Tarihsel ve Sistematik Bir Yaklaşım-” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Monjed AHMAD'e aittir. Yazar çalışmasında Kur'ân-ı Kerîm'in nüzul sırasına göre tefsirinin imkânı, rasyonalitesi ile bu durumun Müslüman araştırmacıların tefsir zihniyeti üzerindeki etkisini ve tarihselcilik düşüncesine nasıl yol açtığını incelemektedir.

Üçüncü makale, “Deizme Eğilim Bağlamında Dindarların Din Dili ve Medya Kullanımı İlişkisi -15-21 Yaş Aralığı Lise ve Üniversite Öğrencileri Örneği-” başlığını taşımaktadır. Yasemin ÇELEBİ DİLLİ tarafından hazırlanan ankete dayalı araştırmada, dindarların medyayı ve din dilini kullanım şekli deizme eğilim bağlamında değerlendirilmiş, din dilinin inşa ve ihyasında önemli olduğu düşünülen bazı ilkeler tespit edilmiştir.

Dördüncü makale, “Günümüz Kur’an Öğretiminin Bütüncül Yaklaşım ile Yeniden Yapılandırılmasına Bir Bakış” başlığıyla hazırlanmıştır. Doç. Dr. Veysel AKKAYA’nın kaleme aldığı çalışmada Kur’ân öğretimiyle ilgili olarak sadece tilavet faaliyetlerinin değil tefsir, tefekkür, uygulama ve tebliğin de yer alması gerektiği vurgulanmakta, buna da bütüncül yaklaşım adı verilmektedir.

Beşinci makale, Ali KESKİN’e aittir. “Kur’ân’a Göre Zülkarneyn’in Metodu ve Mesajı” unvanıyla dergimizde yer alan makalede, sahip olduğu idraklere sığmaz güç ve imkanlara rağmen Zülkarneyn’in karşılaştığı toplumlarla olan ilişkisi ve mesajının muhtevasına uygun sergilediği insani tavrı ve netice itibarıyla örneklik arz eden maddi ve manevi başarısının arka planı günümüz için model olarak gösterilmeye çalışılmaktadır.

Altıncı makale, Yakup DAĞERİ ve Doç. Dr. Veysel AKKAYA tarafından “İbnü’l-Arabî’de Vücûd Kavramına Dair Bazı Değerlendirmeler” başlığıyla ele alınmıştır. Araştırmada özellikle İbnü’l-Arabî’ye ait “varlık/vücûd” problematiğine dair keşfi bakışın ve değerlendirmelerin felsefî ve aklî yorumlardan daha ikna edici olduğu tezinin savunulduğu görülmektedir.

Yedinci makale, “Yusuf Ziya Kavakçı’nın Hayatı ve Fıkıhçılığı” ismiyle Aliosman DAĞLI’ya aittir. Yazar makalede, halen hayatta olan Yusuf Ziya KAVAKÇI’nın hayatı ve fıkıhçılığı üzerinde dururken özellikle onun içtihat, taklit ve bir mezhebe tâbi olmak gibi meseleler hakkındaki fikirlerini ve fetvada kullandığı yöntemini tespit ederek tahliller yapmaktadır.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen yazarlarımıza, sekreterimize, alan editörlerimize, dil ve yazım editörlerimize, hakem olarak görev yapan akademisyenlerimize yayın kurulu adına çok teŖekkür ederiz. Ayrıca dergimizle ilgili taleplerimizi daima memnuniyetle karŖılayan dekanımız Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ Bey'e Ŗükranlarımızı arz ederiz.

Editör  
**Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
ORCID: 0000-0002-3787-2457  
mustafa.ozturk@izu.edu.tr

**Haber-i Vâhidle Amelde Hanefî Usulcülerin Yöntem Farklılıkları**  
Technical Diversities of Hanafi Methodologists Regarding the Practicing  
with Isolated Tradition

**Doktora Öğrencisi Nihat Özdemir**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
nihatbey42@hotmail.com

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
İstanbul/Türkiye  
ORCID: 0000-0001-5153-4756

**Makale Bilgisi | Article Information**

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	19 Eylül   September 2022
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	05 Aralık   December 2022
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	1-28

**Atıf | Cite as**

Nihat Özdemir, “Haber-i Vâhidle Amelde Hanefî Usulcülerin Yöntem Farklılıkları”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 1-28.  
DOI: 10.56361/usul.1177198

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Yayıncı | Published by**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Etik Beyan | Ethical Statement**

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



### Öz

Fıkhî hükümlerin büyük çoğunluğunun zannî delillerden çıkarıldığını ve zann-ı gâlib üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür. Zannî delillerden biri de haber-i vâhiddir. Haber-i vâhidin kabulüyle ilgili olarak mezhepler ve hadis âlimleri tarafından farklı şartlar öne sürülmüştür. Bu bağlamda Hanefî fakihleri özellikle kıyasa muhalif olan rivayetlerde haber-i vâhidin bir delil olarak kullanılması hususunda diğer mezhep fakihlerden daha fazla şart aramışlardır. Bunlardan biri râvînin fakih olması, diğeri ise toplumun tamamını ilgilendiren bir mesele hakkında (umümü'l-belvâ) vârid olan rivayetlerin tevâtür veya meşhur seviyesinde nakledilmesidir. Bu şartların bulunmaması bazı Hanefî fakihlerine göre rivayetin amel edilmeme gerekçesidir. Buna karşılık kurucu imamların ilgili meselelere dair görüşlerine bakıldığında bu iki şartın bir ret gerekçesi olmasından ziyade bir tercih sebebi ve kriteri olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim konuyla ilgili fıkıh usulü literatüründe sunulan örnekler incelendiğinde kurucu imamların delil olarak ileri sürülen haber-i vâhidleri mezkûr iki şarttan dolayı reddetmedikleri, ancak söz konusu rivayetleri tercih kriterlerine göre kullandıkları müşahede edilir. Dolayısıyla bu iki şart Hanefî haber teorisinin kurucusu İsâ b. Ebân tarafından bir kriter olarak belirlenmiş ve sonraki usul literatürü de bu görüş üzerinden şekillenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî Mezhebi, Haber-i Vâhid, Tercih, Umümü'l-belvâ, Fâkih Râvî.

## Technical Diversities of Hanafi Methodologists Regarding the Practicing with Isolated Tradition

### Abstract

A great majority of juridical rulings are based on an assumption of truth. One of the assumptive evidence is isolated tradition. There are different conditions asserted by madhabs and hadith scholars for accepting isolated tradition. In this context, Hanafi methodologists and jurists require some conditions for isolated tradition for having a reason in practice. One of these conditions is that the transmitter of hadith needs to be a faqih in transmitting hadiths that are in conflict with *Qiyas* (Analogy) and the other one is that the transmitter needs to transmit a hadith at the level of mutawatir and mashur on issues that concern the whole society. According to some Hanafi scholars, the hadiths that don't meet these conditions should be rejected. On the other hand, founding imams have used these two conditions as the reason and criteria for preference rather than a reason for rejection. Thus, when this topic is studied in juristic literature, it is understood that the founding imams have not used the two conditions for rejection, on the contrary, they have used the conditions with their criteria for preference. Therefore, these two conditions came in sight with Isa b. Aban.

**Keywords:** Hanafi Madhab, Isolated Tradition, Preference, Umum al-Balwa, Faqih Transmitter.

### اختلافات منهج الاصوليين الحنفية في العمل بخبر الواحد

#### الملخص

يمكن القول بأن معظم الأحكام الفقهية مستخرجة من أدلة ظنية ومبنية على الظن الغالب. ومن الأدلة الظنية خبر الواحد. وقد اختلفت المذاهب وكذلك علماء الحديث في شروط قبول خبر الواحد. إذ اعتمد فقهاء الحنفية خبر الواحد دليلاً بشروط أكثر من الفقهاء الآخرين. ومن الشروط التي وضعوها أن يكون الرواي فقيهاً في الروايات المخالفة للقياس، وأن ينقل الحادثة التي تقع شاملة مع تعلق التكليف بما بحيث يتعذر احتراز المكلفين أو المكلف عنها (عموم البلوى) على مستوى التواتر أو الشهرة، ولذلك نجد أن غياب هذه الشروط عند بعض فقهاء الحنفية هو سبب عدم العمل بالرواية. وبالمقابل لهذا عندما ننظر إلى آراء الأئمة المؤسسين في المذهب الحنفي يتبين أن هذين الشرطين يستخدمان سبباً للتفضيل والمعيارية وليس سبباً للرفض. والحقيقة أنه عند فحص الأمثلة الواردة في مؤلفات أصول الفقه في هذا الموضوع، يلاحظ أن الأئمة المؤسسين لم يرفضوا تلك الروايات بسبب الشرطين المذكورين، لكنهم استخدموا الروايات المذكورة وفقاً لمعايير التفضيل. فإن هذين الشرطين وضعاً معيارياً من طرف عيسى بن أبان الحنفي مؤسس نظرية الأختيار. وتم تشكيل أدبيات أصول الفقه اللاحقة من خلال هذا الرأي.

**الكلمات المفتاحية:** المذهب الحنفي، خبر الواحد، الترجيح، عموم البلواء.

## Giriş

İlk dönemden itibaren âlimler, haberleri/hadisleri kabul etmenin kurallarını vaz' ederek sahih rivâyetleri tespit etmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamberin dini otoritesinin bir gereği olarak sözleriyle amel etmenin gerekliliği ittifakla kabul edilmiş olsa da kendisinden aktarılan haberlerin sıhhatini tespit etme konusunda farklı yöntemler benimsenmiştir. Mesela İmam Malik (ö. 179/795) haber-i vâhidin kabul edilmesi için Medineliler'in ameline ve kesin olarak sabit şer'î esaslara aykırı olmaması<sup>1</sup> gerektiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde İmam Şâfiî (ö. 204/820) bir hadisin sıhhati için senette kopukluk ve irsâlin olmamasını ve aynı konuda ehl-i hadisin rivâyet ettiği hadislere aykırılığın bulunmamasını şart koşmuştur. Ayrıca onun rivayetlerin sıhhatinin tespitinde râvilerin güvenilirliği yanında hadisi manaca aktarmaları halinde manayı değiştirecek lafızları mutlaka bilmeleri gerektiği, rivayet ettiği şeyi idrak etmesi<sup>2</sup> gibi birtakım şartları ileri sürmesi, haberin/hadisın Hz. Peygamber'e olan aidiyetinde oluşabilecek şüpheleri asgariye indirme hususundaki çabasını göstermektedir.

Haber-i vâhidin bilgi değeri İslâmî ilimler açısından önemli bir konu olup tarih boyunca belli disiplinler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar ele alınırken âlimlerin, haber-i vâhidin sadece bilgi değeri boyutunu ele almadıkları, bilakis bilgi değeri ile amel etme konusu arasında paralellik kurdukları görülmektedir. Haber-i vâhid her ne kadar taşıdığı bilgi değeri bakımından mütevâtir, meşhur ve maruf haberden daha alt derecede olsa da mezheplerin teşekkülünden itibaren mezhep âlimlerinin ortaya koydukları fikhî hükümlerin pek çoğunun haber-i vâhide dayandığı görülecektir. Bu açıdan bakıldığında haber-i vâhid her ne kadar ilim ifade edip etmemesi tartışmalı olsa da çözüm noktasında en çok başvurulan delil niteliğindedir.

Fıkıh âlimleri, haber-i vâhidin kabulü ve reddedilmesiyle ilgili birtakım kıstaslar geliştirmişlerdir. Özellikle fıkıh mezhepleri senet tenkidi dışında metin tenkidine önem vermişler ve haberleri bu bağlamda ele almışlardır. Hanefî mezhebine mensub âlimler de tevâtür ve meşhur derecesine ulaşmayan

---

<sup>1</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Girnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 3/186, 197; Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-islamî* (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998), 1/472.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 370.

haberlerin amele medar olup olmayacağıyla ilgili birçok kıtas ve usul ilkeleri ortaya koymuşlardır. Kıyasa muhalif olan rivâyetlerde râvînin fakih olması ve toplumun tamamını ilgilendiren konularda haberin tevâtür ya da meşhur yolla gelmesinin şart koşulması bu kriterlerdendir. Hanefî literatüründe ele alınan bu iki şart farklı açılardan incelenmiştir. Özellikle haber-i vâhidlerin kabulünde râvînin fakih olmasıyla ilgili koşulan şart Hanefî usul literatüründe tartışmalara neden olmuş, bazı usulcüler tarafından bunun hadislerin kabulünde bir şart olarak öne sürülmesi tenkit edilmiştir. Umûmü'l-belvâ konusu da hadislerin sıhhatinin tespitinde geliştirilen önemli usulî kriterlerden biridir. Ancak gerek kurucu imamların gerekse hadisçiliğiyle ön plana çıkan Tahâvî gibi âlimlerin ifadelerine bakıldığında bu iki şartı, hadislerin kabulünde bir ilke olmaktan ziyade tercih sebebi olarak kullandıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel amacı haber-i vâhidlerin kabulünde öne sürülen bu iki şartın sonraki süreçte Hanefî haber teorisinin kurucusu olan İsâ b. Ebân'la (ö. 221/836) birlikte ortaya çıktığını ve usul edebiyatının bu görüş üzerinden şekillendiğini göstermeye yöneliktir.

## 1. Haber-i Vâhidin Kabul Şartları

Müctehid imamların fikhî öğretilerini belirlerken belli bir anlayış ve yöntem sahibi olmaları kaçınılmaz olduğu gibi bu öğretilerini ortaya koyarken Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas temelinden hareket etmeleri de kaçınılmaz bir gerçektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî mezhebi kurucu imamlarının benimsediği yaklaşım ile yerleşik Hanefî usul teorisi arasında haber-i vâhidin kabul şartlarıyla ilgili yöntem farklılığı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde Hanefî mezhebi içinde haber-i vâhidle alakalı bu tartışmayı aktarıp değerlendirme yapmaya çalışacağız.

### 1.1. Ravinin Fakih Olma Şartı

İslam bilim ve düşünce geleneğinde mezhep ve fırkaların birbirleri hakkında yaptıkları açıklama ve değerlendirmelerin zaman zaman genellemeci bir üslupla olduğu görülmektedir. Oysa bir mezhebe isnad edilen görüş her zaman ilgili mezhebin fakihlerinin tamamının kanaatini yansıtmayabilir. Bu bağlamda farklı mezhep mensubu birçok âlim<sup>3</sup>, yerleşik Hanefî usul eserlerinde

---

<sup>3</sup> Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 4/390; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b.

geçen ve haber-i vâhidin kabulü için öne sürülen “kıyasa aykırı olması durumunda râvînin fakih olması veya ilgili haberin umûmü’l-belvâ hakkında varid olmaması” gibi belli şartların kurucu imamları da içine alacak şekilde tüm Hanefî fakihlerine ait ortak bir görüşü yansıttığı izlenimi vermektedirler. Nitekim Şâtübî (ö. 790/1388), İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) den: “*Haber-i vâhid kıyasa aykırı olursa onunla amel edilir mi?*” sorusunun peşinden “*Ebû Hanîfe’ye göre onunla amel edilmez*” dediğini aktarır.<sup>4</sup> Farklı mezheb mensuplarının yapmış olduğu bu vb. genellemeci yaklaşımlar okuyucuyu şu sonuca götürebilir:

a. Kıyasa aykırı olması durumunda râvînin fakih olma şartı Hanefî mezhebinin ittifak ettiği bir şarttır.

b. Hanefiler kıyasa, haber-i vâhide takdim etmektedir.

Her mezhep âliminin dini metinleri anlama ve değerlendirmede takip ettiği belli bir metodu ve kavramsal ağı vardır. Fikhî hükümler belirlenen metoda göre elde edilmektedir. Dolayısıyla Hanefî mezhebinde haber-i vâhidlerin kabul şartları arasında zikredilen; hadisin kıyasa aykırı olması durumunda râvînin fakih olması şartının, mezhebin kendi metinlerinden hareketle izah edilmesi daha isabetli olur.

Fıkıh bilgileri, bir râvînin rivayetinin kabul edilebilmesi için temel iki özellik olan adalet ve zabt şartının bulunması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>5</sup> Debûsî (ö. 430/1039), Ebü’l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi Hanefî usulcüler ise haber-i vâhidin kıyasa aykırı olması durumunda bu iki vasfın yanında râvînin fakih olması şartını da ifade ederler. Onlara göre râvînin fakih vasfıyla nitelenebilmesi için ise fıkıh ve içtihadıyla tanınmış olması gerekir.<sup>6</sup> Hulefâ-i Râşidin, Abdullah b. Mes’ud,

Şeref b. Mürî en-Nevevî-Takıyyüddin es-Sübki- Muhammed Necib el-Mutî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ts.), 11/209.

<sup>4</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, 3/201; Konuyla ilgili İbn Abdilberr en-Nemerî’den (ö. 463/1071) aktarılan bir rivâyet için bk. Şâtübî, *Muvâfakât*, 3/203.

<sup>5</sup> Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 64.

<sup>6</sup> Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, thk. Abdürrahim Ya’kûb (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1430/2009), 2/199; Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, thk. Said Bektaş (Medine: Dârü’s-Sirâc, 1437/2016), 369; Ebü Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’l-fikh*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1418/1997), 1/350.

Abdullah b. Abbas gibi sahâbeleri fakih râvîlere, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre gibi sahâbeleri ise fakih olmayan râvîlere örnek olarak verirler.<sup>7</sup>

Hanefî usulcülerin râvîleri fakih olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırma gerekçelerini incelediğimizde ilk devirlerde hadisler genellikle mana yoluyla rivayet edildiğinden, râvînin tasarrufuna açık olması ve hadislerin taşıdığı anlam derinliğinin aktarılamaması endişesi ön plana çıkmaktadır. Râvî fakih olmadığı takdirde bu endişe devam edeceğinden dolayı rivayetin kıyasa aykırı olmaması şartı aranmaktadır. Râvînin fakih olması halinde ise bu endişe ortadan kalktığından naklettiği hadisin kıyasa uygunluğu ilkesi aranmamaktadır.<sup>8</sup>

Yukarıda Hanefî mezhebi dışındaki kaynaklardan aktardığımız nakillerde, haberin kıyasa aykırı olması durumunda râvînin fakih olması şartının Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve önde gelen öğrencilerini de içine alacak şekilde genelleştirici bir yaklaşım benimsense de ilk dönem Hanefî kaynaklarında yaptığımız taramada ne Ebû Hanîfe tarafından ne de öğrencilerinden iddia edildiği şekliyle böyle bir şartın öne sürüldüğünü tespit edemedik. Ayrıca, bu şarta bağlı olarak Ebû Hüreyre'nin kıyasa aykırı rivayetlerini fakih olmadığı gerekçesiyle reddettiklerini gösteren ifadelerine de rastlamadık. Buna karşılık Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ında, Ebû Hanîfe'nin Ebû Seleme kanalıyla Ebû Hüreyre'nin sahâbe arasında fetva veren biri olduğunu gösteren rivayette bulunduğunu göstermektedir. Bu rivayet şu şekildedir:

(Ebû Hüreyre şöyle demektedir:) Bana Bahreyn'de iken ihramda olmayan birinin avladığı hayvanın etinden ihramlının yiyip yiyemeyeceğini sordular. Ben de onlara yiyebileceği fetvasını verdim. Fakat içimde bu hususta bir şüphe vardı. Ömer b. Hattab'ın huzuruna vardım. Ona, verdiğim fetvayı anlattım. Bunun üzerine bana: Şayet bundan başka bir şey söyleseydin yaşadığım sürece iki kişi arasında fetva veremeyecektin dedi.<sup>9</sup>

Aşağıda Ebû Hanîfe'nin kıyasa uygunluk şartını ileri sürmeksizin, hatta kıyasa aykırı dahi olsa Ebû Hüreyre'den gelen rivayetleri kabul ettiğini aktaracağız. Fakat bu konuya geçmeden önce, “*kıyasla çatışması halinde haber-i vâhidin kabûlü için râvîsinin fakih olması gerekir*” şeklindeki görüşü ilk olarak kimin ileri sürdüğünü aktarmak istiyoruz.

<sup>7</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 2/197; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 368-369; Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, 1/350-351.

<sup>8</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 369-370.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Âsâr*, thk. Halid el-Avvâd (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 1/347.

Hanefî usul kaynakları incelendiğinde söz konusu şartın İsa b. Ebân (ö. 221/836) ve Debûsî (ö. 430/1039)'ye nispet edildiği görülecektir. Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), bu fikri ilk ortaya atanın İsa b. Ebân olduğunu, Ebû Hüreyre'nin fakih kabul edilmediği iddiasının Hanefiler aleyhine çirkin bir yakıştırma olduğunu aktarır ve şöyle devam eder: “*Nasıl olur da Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını söylersiniz! O, sadece fakih sahâbelerin fetva verdiği dönemde fetva veren bir kimseydi. Ayrıca o, Hz. Peygamberin duyduğunu unutmaması için kendisi hakkında Allah'a dua ettiği ve duasının kabul edildiği bir zattır.*”<sup>10</sup>

Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesi için ileri sürülen râvînin fakih olması şartını ilk defa İsa b. Ebân'ın ortaya attığını, Debûsî'nin de bunu kabul ettiğini, musarrât ve arâyâ hadislerine uyguladıklarının tespitinde bulunduktan sonra müteahhir usulcülerin çoğunun da bunu benimsediğini söyler. Diğer taraftan Abdülaziz el-Buhârî, Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve ona tâbi olan Hanefî usulcülere göre haber-i vâhidin kıyasa takdimi için râvînin fakih olmasının şart olmadığını, aksine, adalet ve zabt sahibi her râvînin naklettiği haberin Kur'ân veya meşhur sünnete aykırı olmadıkça kabul edilip kıyasa takdim edileceğini, hatta Ebû'l-Yüsr Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre âlimlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu bildirir.<sup>11</sup> Abdülaziz el-Buhârî konunun devamında Ebu'l-Hasen el-Kerhî ve ona tâbi olanların görüşünü şöyle temellendirir:

Çünkü adalet ve zabt sahibi bir râvînin söz konusu rivayeti değiştirmesi gerçekte olmayan farazî bir değerlendirmedir. Doğrusu, böyle bir râvî duymuş olduğu haberi olduğu gibi rivayet eder. Şayet lafzı değiştirecek olursa, anlamın değişmemesine dikkat eder. Sahâbe ve âdil râvîlerin durumu bu şekildedir. Zira haberler onların kendi dillerince söylenmiştir. Onların ana dillerine olan hâkimiyetleri, metnin anlamından habersiz olmaları mümkün olmadığı gibi adalet ve takvaları da haberlere ilave ve eksiltme yapma töhmetini ortadan kaldırır.<sup>12</sup>

Bedreddin Aynî ve Abdülaziz el-Buhârî tarafından râvînin fakih olma şartını ilk olarak ortaya atanın İsa b. Eban olduğunu ileri sürmelerine karşın haber-i vâhidin kabul şartlarını ele alan Cessâs (ö. 370/981), buna dair bir değerlendirmede bulunmamıştır. O, sahâbenin kıyas yoluyla elde ettikleri hükmü Hz. Peygamberden rivayet edilen haber-i vâhid karşısında terk ettiklerini

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Bedrüdînin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed Aynî, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 12/338-339.

<sup>11</sup> Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/558.

<sup>12</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/558.

aktarmakta ve Hz. Ömer'in Haml b. Mâlik'in rivayet ettiği haber sebebiyle kendi reyinden döndüğüne dair örneği vermektedir. Hatta Cessâs, râşid halifelerin dini bir hâdise karşısında sahâbeye bu hususta sünnetin var olup olmadığını, şayet sünnet/haber varsa kıyasa başvurmadıklarını nakledip şöyle der: “*Onların bu yaklaşımı haberin kıyasa öncelendiğini göstermektedir.*”<sup>13</sup> Cessâs, sahâbe yanında haber-i vâhidin konumuyla ilgili bu tespiti yaptıktan sonra râvînin âdil ve zabt sahibi olması yanında naklettiği habere karşı kalbi bir itminan bulunması halinde böyle bir haberle amel edilip kıyasa başvurulmayacağını şöyle ifade eder: “*Zabt ve itkan ile tanınmamış râvîlerin rivayetleri kıyasa ters düştüğü zaman kıyasın bu haberlere takdim edilmesi ictihâdî bir meseledir.*”<sup>14</sup> Cessâs'ın aktarımlarına göre İsa b. Ebân'ın Ebû Hüreyre hakkındaki kanaati şöyledir:

Ebû Hüreyre'nin rivayetleri, kıyasla çelişmediği ve aynı konudaki ma'ruf sünnete aykırı olmadığı sürece makbuldür. Sahâbe ve tâbiün onun bu vasıfları taşıyan rivayetlerini kabul etmiştir. Ancak onun haberleri, hafızası ve hadis rivayeti ile tanınmış diğer sahâbenin rivayetleri derecesinde de değildir. Zira selef onun rivayetlerine çokça itiraz etmiş ve zaman zaman şüpheye karşılamıştır.<sup>15</sup>

Cessâs'ın naklettiği bu ifadelerden hareketle İsa b. Ebân'ın haber-i vâhidin kıyasa aykırı olması halinde râvînin fakih olma şartını aradığını ileri sürmesi delalet yoluyla anlaşılır. Çünkü Cessâs, râvînin fakih olması şartının İsa bin Ebân'a aidiyeti ile ilgili açık görüş bildirmediği gibi, kendisi de böyle bir şartı ileri sürmemiştir. Cessâs'dan yaptığımız bu nakillerin ardından haber-i vâhid ve râvînin fakihliği ile ilgili ilk dönem kurucu imamlardan nakledilen bazı değerlendirmelerin de buraya aktarılması uygundur. Çünkü böylelikle tartışma konusu olan “*râvînin fakihliği şartı*” daha iyi anlaşılabilir olur. Abdülhay el-Leknevî (ö. 1886) *el-Ecvibetü'l-fâzıla* adlı eserinde Evzâî (ö. 157/774) ile Ebû Hanîfe (ö. 150/767) arasında geçen ve konumuza ışık tutacak bir tartışmayı şu şekilde nakleder:

Evezâî: Size ne oluyor ki rûkûa varırken ve rûkûdan kalkırken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?

Ebû Hanîfe: Çünkü bu konuda Hz. Peygamber'den gelen sahih bir rivayet yoktur.

Evezâî: Bana Zührî'nin, Zührî'nin Salim'den, Salim'in babasından, babasının da İbn Ömer'den rivayet ettiği: “*Hz. Peygamber namaza başlarken, rûkûa varırken ve*

<sup>13</sup> Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: el-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 3/141.

<sup>14</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/141.

<sup>15</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/127.



*rükûdan kalkarken ellerini kaldırırdı*” şeklindeki rivayet varken, nasıl olur da bu konuda sahih bir rivayet yoktur dersin?

Ebü Hanîfe: Bana da Hammâd İbrahim'den, o da Alkame ve Esved'den, onlar da İbn Mes'ûd'dan; “*H. Peygamber ellerini sadece başlangıç tekbirinde kaldırırdı*” hadisini rivayet etmiştir.

Evezâî: Ben sana Zührî Salim'den o da babasından, babası İbn Ömer'den rivayet ediyor diyorum sen ise bana Hammâd ve İbrahim'den rivayette bulunuyorsun.

Bunun üzerine Ebü Hanîfe: “*Hammâd Zührî'den, İbrahim de Salim'den daha fakihdir. Alkame ise fıkhta İbn Ömer'den aşağı kalmaz. İbn Ömer'in sahabilik fazileti varsa, Esved'in de birçok fazileti vardır. Abdullah'a gelince, o Abdullah'tır.*” deyince Evezâî susmuştur.<sup>16</sup>

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) râvîler arası tercih bağlamında İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ile Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713) arasında mestler üzerine mesh meselesi hakkında mestlerin altına mesh yapılır mı yapılmaz mı konusunda farklı rivayetleri mukayese ederken mestlerin üstüne mesh yapılacağı görüşünü tercih eder ve bu görüş Urve'nin görüşüdür dedikten sonra: “*Urve, İbn Şihâb'tan daha fakih, rivayeti ve sünneti daha iyi bilir*”<sup>17</sup> diyerek tercih sebebi olarak râvînin fakahatini gösterir.

Sonuç olarak bu ve benzeri rivayetler dikkatlice incelendiğinde gözden kaçırılmaması gereken en önemli nokta râvînin fıkha yapılan vurgudur. Dolayısıyla burada asıl mesele, haber-i vâhidin kıyasa aykırı olması halinde râvînin fakih olması şartının ileri sürülmesi değil rivayetler arası teâruz durumunda râvîsi fakih olan rivayetin fakih olmayanın rivayetine tercih edilmesi meselesidir. Nitekim bu durum Urve b. Zübeyr ile İbn Şihâb ez-Zührî'nin görüşünü karşılaştırırken geçmişti.<sup>18</sup> Cessâs'ın da İsa b. Ebân'dan konu ile alakalı olarak aktardığı fakih râvî meselesini yukarıda açıklandığı şekilde yorumladığı görülmüştür. Kanaatimizce Debûsî, İsa b. Ebân'ın yukarıda zikredilen görüşlerinden hareketle haber-i vâhidin kıyasa aykırı olması durumunda râvînin fakihliğini şart koştuğu çıkarımında bulunmuş, daha sonraları Debûsî, bu şart bağlamında referans alınmış ve “râvînin fakihliği” ifadesi bir kavram olarak Hanefî usulünde yerini almıştır.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalim b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-füdla li'l-esileti'l-aşrati'l-kâmile*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudde, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 212-213.

<sup>17</sup> Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Kilânî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/35-39.

<sup>18</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, 1/38-39. Ayrıca bk. *el-Hücce*, 4/351; Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 6/380; 7/190.

### 1.1.1. Musarrât Hadisi Örneği

Hanefilere göre haber-i vâhid Kur'ân'a ve meşhur sünnete aykırı olduğu takdirde delil kabul edilmediği gibi bütün yönleriyle kıyasa aykırı olması halinde de hüccet olarak kabul edilmemiştir. Bu meyanda ilk verilen örneklerden biri; Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği musarrât hadisidir. Musarrât, sütü bol gözüksün diye pazara çıkarmadan önce birkaç gün sağılmamış süt hayvanını ifade eder. Bu şekilde sütün hayvanın memesinde biriktirilmesine “tasriye” denir.<sup>19</sup> Musarrât hadisi farklı rivayetlerle nakledilmiştir. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere diğer birçok hadis kaynağında geçmektedir. Musarrât hadisinin kaynaklarda yer alan Buhârî rivâyeti şöyledir:

Ebû Hüreyre rivayeti: “Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumda bir hayvanı satın almış ve sütünü sağmış (ve aldatıldığını görmüşse) iki şeyden birini seçmekte serbesttir: Ya bu haliyle razı olur hayvanı kabullenir yahut hayvanı iade eder ve ayrıca bir sâ' hurma verir.”<sup>20</sup>

Asâr ve Müsned türü kitaplar incelendiğinde musarrât hadisinin muhtelif yollarla bizzat Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) mevkuf hadis olarak rivayet edildiği de görülmektedir. İbnu'l-Muzaffer İmâm Züfer (ö. 158/775) kanalıyla, İbn Husrev kendi tarikiyle hadisi Ebû Hanîfe'den rivayet etmektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Şeybânî üç gün muhayyerlik konusunda Ebû Hanîfe'nin bu hadise dayandığını söylemişlerdir.<sup>21</sup> Ebû Yûsuf bunu şöyle ifade eder:

*“Satıcı ya da alıcının bir ay muhayyerlik şartıyla yapacakları alışveriş fasittir. Muhayyerlik hakkı üç günden fazla olmaz. Allah Rasûlü'nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: Kim memeleri şişirilmiş bir koyun satın alırsa üç güne kadar şu iki şeyden birini seçer: İsterse onu olduğu gibi kabul eder. İsterse de onu bir sâ' hurma veya arpayla birlikte geri verir.”* Ebû Yûsuf devamında şöyle der: *“Böylece Ebû Hanîfe muhayyerlik hakkının üç günlük sınırını Allah Rasûlü'nün sözüne göre belirledi. İbn Ebî Leylâ'ya göre ise muhayyerlik*

<sup>19</sup> Şükrü Özen, “Musarrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/240.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, thk. Râid b. Sabrî (Riyad: Dâru'l-Hadârat, 1436/2015), “Buyû”, 64 (No. 2148); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-sahîh* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1421/2000), “Buyû”, “Buyû”, 7 (No. 1524); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Buyû”, 48 (No. 3443).

<sup>21</sup> Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 286.

*süresini bir ay da olsa, bir yılda olsa taraflar belirler. Biz de bu görüşü benimsiyoruz.”<sup>22</sup>*

Ebû Hanîfe, musarrât hadisini muhayyerlik müddetinin tahdidi mevzusunda delil kabul ederken, müşterinin hayvanı satıcıya iadesi ve sağdığı sütü tazmin etmesi konusunda delil kabul etmemiştir. Hanefî fakihlerinin bu konu hakkındaki gerekçeleri şöyledir:

Söz konusu hadis muzdariptir. Tazminat bedeli konusunda tutarsızlıklar vardır. Bunun yanında “el-Harâcu bi’-d-damân” (yani bir şeyin külfeti kime aitse getirisi de ona aittir), “malın kendisi mevcut olduğu sürece bedeli ile tazmin olunmaz”, “misli mallar misliyle, kıymetli mallar kıymetiyle tazmin olunur” ve “tazmin, telef edilen miktarla takdir olunur” şeklindeki temel kurallara aykırıdır. Bu nedenle bazı Hanefilerce hadisle amel edilmemiştir.<sup>23</sup>

Tahâvî (ö. 321/933) ise önce musarrâtla ilgili Ebû Hüreyre’den gelen rivayetleri zikreder. Ardından İbnü Ebî Leyla’nın (ö. 148/765) bu rivayetlere dayanarak “müşteri isterse hayvanı üç gün içinde bir sa’ hurma ile beraber geri verebileceği” görüşünde olduğunu söyler. Ardından *Emâlî* adlı eserinde kaydedildiğine göre Ebû Yûsuf’un da bu görüşü benimsediğini, ancak onun meşhur görüşünün bu olmadığını ifade eder. Tahâvî ayrıca Ebû Hanîfe ve Şeybânî’ye göre bu durumda müşteri malı geri veremez, sadece maldaki bu kusurdan dolayı parasının bir kısmını geri isteyeceğini ifade eder. Tahâvî’nin belirttiğine göre nesh eden delilin ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunsa da bu iki imama göre musarrât hadisi mensuttur.<sup>24</sup>

Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*’da takip ettiği yöntem gereği rivayetleri ve konuyu ayrıntılı şekilde vermiş, fakat Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının musarrât hadisini Ebû Hüreyre’nin fakih olmadığı için delil almadıklarından hiç söz etmemiştir. Dolayısıyla bazı kaynaklarda kurucu imamlara nispet edilen ve Ebû Hüreyre gibi bir sahâbiye uygun olmayan bu isnatlar isabetli değildir. Hanefî fakihlerinin yaptığı şudur: Bir konuda gelen iki âhad haber çelişirse onlar, râvîsi fakih olanın rivayetini fakih olmayanın rivayetine tercih etmişlerdir.

<sup>22</sup> Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî, *İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, haz. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabâd: Lecnetü İhyâi’l-Maarifi’n-Nu’mâniyye, 1357/1938), 16-17.

<sup>23</sup> Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar fi’htilâfî’l-e’imme*, thk. Mustafa Muhammed el-Gabbânî ed-Dumeşkî (Kahire: Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, tsz), 156; Serahsî, *el-Usûl*, 1/353; Abdülaziz el-Buhâri, *Keşfü’l-esrâr*, 2/381; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr fî ‘ilmi’l-usûl (et-Takrîr vet-Tahbîr şerhiyle birlikte)*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1999), 2/323.

<sup>24</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Misri et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdu’l-Hak (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1414/1994), 4/19.

Onların bu yaklaşımlarıyla, “kıyasa ve asıllara aykırı olduğu için fakih olmayan râvînin haberini reddetmek” ayrı şeylerdir. Musarrât hadisi hakkında aktardığımız rivayet ve yorumların ardından birçok fikhî meseleler de Hanefî fakihlerinin Ebû Hüreyre’den gelen rivayetleri delil aldıklarını aktararak Ebû Hüreyre’nin fikhî görüşlerine atfettikleri önemi vurgulamak istiyoruz.

Şeybânî, üç talakla boşamayla ilgili değerlendirme yaparken kocanın hanımını bir defada üç talakla boşamasının sünnete muhalif olduğunu ama yine de hanımın üç talakla boş olduğunu ayrıca cima’ yapıp yapmamasının hükme tesirinin olmadığını ifade ettikten sonra: “*Bu görüş bize Hz. Ali, İbn Mes’ud, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre’den ulaşmıştır*”<sup>25</sup> der.

Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Peygamberimiz (s.a.s) “*Bir kimse oruçlu olduğunu unutarak yer, içerse orucunu tamamlasın, bozmasın. Çünkü onu, Allah yedirmiş, içirmişdir*”<sup>26</sup> buyurmuştur. Şeybânî, “*kişi oruçluyken unutarak yese ve içse yahut unutarak hanımıyla cima’ yapsa orucu bozulmaz, kazada etmez*” demiştir.<sup>27</sup> Şeybânî *el-Hücce* adlı eserinde konuyla ilgili şöyle der:

Medine ehli nasıl olur da oruçluyken unutarak yiyen ve içenin orucunu kaza etmesini söyler. Biz hiç kimseden unutarak yiyen ve içenin orucunu kaza etmesi gerektiği hükmünü duymadık. Üstelik unutarak yiyen ve içenin orucunu kaza etmemesi ile ilgi birçok âsâr gelmişken ve insanlarda bu hususta icma etmişken Medine ehli inkâr edilmesi mümkün olmayan birçok âsâr’ı bırakıp rey ile amel edilmesinin doğru olmadığını bilmektedir.<sup>28</sup>

Şeybânî bu ifadelerin ardından Ebû Hanîfe’den: “*Unutarak yiyen ve içen kimsenin orucunun bozulmayacağı hakkında söz konusu âsâr olmasaydı kaza etmesi gerektiği hükmünü verecektim*” görüşünü nakleler.<sup>29</sup> Çünkü bu hüküm aslında kıyasa aykırıdır. Orucun rüknü “imsak” yani yeme içmeyi terk etmektir. Unutarak da olsa bir şey yiyen içen orucun rüknünü ihlal etmiştir. Dolayısıyla kıyasa göre bu kişinin orucu bozulması gerekir. Zira kurala göre bir şeyin rüknü ortadan kalkınca kendisi de ortadan kalkar. Kıyasa aykırı bu rivayetle amel eden kurucu imamlar, Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği ve kıyasa aykırı olan aşağıda

<sup>25</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/466-467.

<sup>26</sup> Buhârî, *Savm*, 26 (No.1933); Şeybânî, *el-Asl*, 2/150; Şeybânî, *el-Hücce*, 1/395.

<sup>27</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/150, 161; Şeybânî, *el-Câmi u’s-sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), 88-89.

<sup>28</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, 1/392.

<sup>29</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, 1/392.

aktarılan rivayetle de amel etmeleri, onun rivayetlerine atfettikleri önemi göstermektedir:

“Hüzeyl kabilesinden iki kadın birbirleriyle kavga ettiler. Biri diğerine bir taş atarak kadını da, karnındaki yavruyu da öldürdü. Dava Hz. Peygamber’e geldi. Efendimiz, ceninin diyetini bir gurre<sup>30</sup> olarak hükme bağladı. Kadının diyetini ise âkilesi üzerine hükmetti. Kadına çocukları ve onlarla birlikte olanlar varis oldular”<sup>31</sup>

Bu hadis ceninin anne karnındayken düşürülmesi durumunda gurre verilmesi gerektiğini beyan etmektedir. Hanefilerin görüşü de bu yöndedir.<sup>32</sup> Oysa bu hadis kıyasa aykırıdır. Zira kıyasa göre cenin sağ ise tam bir diyet, ölü ise hiçbir şey gerekmemektedir.<sup>33</sup>

Hanefî mezhebine göre kişinin namazda sadece kendisinin duyabileceği kadar gülmesi namazı, yanındakilerin işiteceği kadar gülmesi ise namazı bozduğu gibi abdesti de bozar.<sup>34</sup> Zira namazda kahkaha ile gülmek, namaz içinde konuşmak kapsamında kabul edilmiştir.<sup>35</sup> Buna delil olarak şu hadis zikredilir:

Hz. Peygamber namaz kıldırıyordu. Bu sırada kible tarafından âmâ birinin namaza iştirak etmek için mescide doğru geldiği görüldü. Derken ayağı takıldı, düştü. Namaz kılanlardan bazıları sesli şekilde buna güldüler. Hz. Peygamber namazı bitirdikten sonra “*gülenler hem abdestlerini hem de namazlarını iade etsinler*” buyurdu.<sup>36</sup>

Bu konuyu değerlendiren Cessâs: “*Kıyasa göre abdest almak gerekmez. Fakat biz âsâr sebebiyle kıyası terk ettik. Bize göre âsâr/haberler kıyastan evladır*” der.<sup>37</sup> Nesefî bu hadisin kıyasa aykırı olduğunu zira kıyasa göre kahkaha abdesti bozan bir hades olsaydı namaz haricinde de bozması gerektiğini ifade ettikten sonra haber-i vâhid ile amel etmenin daha evla olduğunu beyan

<sup>30</sup> Gurre: Kadın veya erkek bir köle demektir.

<sup>31</sup> Buhârî, Diyât, 25 (No. 6904); Buhârî, “Tıbb”, 46 (No. 5758); Müslim, “Kasâme” 11, (No.1681); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, thk. Ahmed Şakir vd. (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1397/1977), “Diyât”, 15 (No. 1410); Ebû Dâvûd, “Diyât” 21, (No. 4568, 4580).

<sup>32</sup> Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 9/101.

<sup>33</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/558.

<sup>34</sup> Serahsî, *el-Mebûsât*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîi (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 1/198.

<sup>35</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, 1/204.

<sup>36</sup> Şeybânî, *Âsâr*, 1/177-178; Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *es-Sünen*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1422/2001), “Salât”, 58 (No. 603). Hadisin diğer varyantları için bk. Dârekutnî, “Salât”, 58 (No. 602, 603, 604, 605, 606, 607).

<sup>37</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431/2010), 1/211. Kahkaha hadisinin diğer varyantları için bk. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 2/82-83.

eder. Çünkü haber-i vâhid aslı itibariyle kesinlik ifade ederken sadece bize ulaşmasında şüphe vardır. Rey (kıyas) ise aslı itibariyle zannîdir. Buna göre kıyasta zan asıl iken haberde ârizidir.<sup>38</sup>

Musarrât hadisini değerlendiren ve kıyasa aykırı olduğunu öne süren bazı Hanefî usulcüler nedense İbn Mes'ûd'un ve İbn Ömer'in aynı meseledeki rivayetlerini konuya dâhil etmemekte ve sadece Ebû Hüreyre rivayeti üzerinden usûlî analizler yapmaktadırlar. Bunun için, İbn Mes'ûd tarîkinin ilk Hanefî imamlara ulaşmamış olması ihtimalinden dolayı sadece Ebû Hüreyre rivayeti üzerinde durduklarını ileri sürmek zayıf bir gerekçedir. Zira Ebû Yûsuf, nakleden sahâbînin adını vermeksizin 'belağanâ an Rasûlillah' diyerek İbn Mes'ûd rivayetinin bir benzerini kendi eserinde nakletmekte ve bu rivayetin, şart muhayyerliğinin üç gün ile sınırlandırılmasına ilişkin görüşünde Ebû Hanîfe tarafından dikkate alındığını bildirmektedir.<sup>39</sup>

Hanefî mezhebinin kurucu imamları tarafından hâber-i vâhidin şer'î hükme kaynaklık edebilmesi için kıyasa aykırı olmaması yahut aykırı olması durumunda râvînin fakih olması şartını ileri sürdüklerine dair ilkesel bir beyana rastlanmamaktadır. Bu meyanda Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetleriyle amel edilmemesi, söz konusu rivayetlerin kıyasa aykırı olduğundan değil, Kur'ân'ın açık hükmüne<sup>40</sup> veya meşhur habere muarız olması<sup>41</sup> ya da mensuh olduğu<sup>42</sup> gerekçeleriyle kabul edilmediği ifade edilebilir.

Kanaatimizce Ebû Hüreyre ve emsali adalet ve zabt vasıflarına sahip sahâbîlerin rivayetleri, sened itibariyle sahih olduğunda, Kur'ân ve meşhur haberlerin ifade ettiği kesin hükümlerle çatışmadıkça kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmemesi gerekir. Bunun yerine cem' ve te'lîfe gidilerek

<sup>38</sup> Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Mustasfa*, thk. Ahmed b. Muhammed el-Gâmidî (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1431-1432/2010-2011), 1/222-223.

<sup>39</sup> Ahmet Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", *Marife* 4/2, (2004), 16.

<sup>40</sup> "Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın". el-Bakara 2/194. İbn Nüceym'e göre bu âyet, kişinin telef ettiği mal misli mallardan ise misliyle tazmin edileceğini ifade etmiştir. İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr fi şerhi'l-Menâr*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1422/2001), 275.

<sup>41</sup> "Bir kimse, bir köledeki hissesini azat edip kölenin (geri kalan) kıymetini ödeyecek kadar mala sahip ise köleye o maldan adil bir kıymet biçilir. Ortaklarına hisselerini verir ve köle onun adına azat olur. (Eğer kendisinde buna yetecek kadar) mal yoksa (köleden sadece kendi) hissesi (kadarı) azat olur. (Ortaklarının hissesi ise yine köle olarak kalır)". Buhârî, "Itk", 4 (No. 2522; Müslim, "Itk", 20 (No. 1501); Ebû Dâvûd, "Itk", 6 (3937, 3938). İbn Nüceym bu haberlerin kıymetli malların kıymetiyle tazmin olunacağı hükmünü ifade ettiğini, musarrât hadisinin ise bu haberlere aykırı düştüğünü aktarır. İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 275.

<sup>42</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsar*, 4/19.

çözülmesi, bu da mümkün olmadığı takdirde mensuh olup olmadıkları araştırılmalıdır. Hanefî usûl kaynaklarında geçen ve Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği “ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest alınız”<sup>43</sup> hadisi hakkında râvîsinin fakih olmadığı ve kıyasa aykırı bulunduğu gerekçesiyle reddedilmesi<sup>44</sup> bu düşüncemizi destekleyen örneklerden biridir. Halbuki ilgili hadis, Hanefîlerce fakih kabul edilen Zeyd b. Sâbit<sup>45</sup> ve Hz. Aişe<sup>46</sup> tarafından rivayet edildiği gibi neshedildiği ile ilgili rivayetlerde bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Kanaatimizce bu hususta Tahâvî'nin yaklaşımı isabetli gözükmektedir. O, ateşte pişen şeyi yemenin abdesti bozup bozmamasıyla ilgili rivayetleri serdettikten sonra konuyu iki şekilde ele alır. Birincisi, abdest almayı emreden hadislerde geçen “vudû” lafzıyla kastedilenin; ellerin yıkanması anlamında lügavî anlam kastedilebileceği gibi ıstılâhî anlama da gelebileceğidir. İkinci ve meylettiği görüş ise-konuyla ilgili tüm rivayetlerden anladığı üzere-Hz. Peygamberin en son yaptığı uygulamada abdest almamasıdır. Dolayısıyla bu uygulamaya aykırı diğer uygulamalar/rivayetler Hz. Peygamberin ikinci uygulaması/rivayetleri ile nesh edilmiştir.<sup>48</sup>

## 2. Umûmü'l-Belvâ Şartı

Umûmü'l-belvânın ıstılâh anlamıyla ilgili birbirine oldukça yakın birçok tanım yapılmıştır. Tanımlarda öne çıkan husus, insanların bilmeye ihtiyaç duyduğu ve kaçınılması zor olan hâllerdir.<sup>49</sup> En kapsayıcı tanım: “Çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli

<sup>43</sup> Müslim, “Hayz”, 23, (No. 351); Tirmizî, “Vudû”, 58 (No.79).

<sup>44</sup> Cessas'a göre bu hadis İbn Abbas tarafından kıyas kullanılarak itiraz edilmiş ve rivayet makbul sayılmamıştır. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/127.

<sup>45</sup> Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir. “Hz. Peygamberin, ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest almak gerekirdediğini duydum”. Müslim, “Vudû”, 23 (No. 787).

<sup>46</sup> Hz. Aişe de şöyle demiştir: “Hz. Peygamber dedi ki ‘ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest alınız.’” Müslim, “Hayz”, 23, (No. 351); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâvudî, Âdil Murşid (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1430/2009), “Vudû”, 65 (No. 486).

<sup>47</sup> Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilen hadis ise şu şekildedir: “Ateşte pişen şeyi yemenin abdesti bozup bozmaması konusunda Hz. Peygamberin en son yaptığı abdest almamaktır”. Ebû Dâvûd, “Vudû”, 73 (No. 192). Ayrıca bk. Müslim, “Vudû”, 24 (No. 354).

<sup>48</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/66-67.

<sup>49</sup> Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *en-Nukûd ve'r-rüdûd fî şerhi müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Umerî- Terhîb b. Rebîân (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 1/726; *el-Mevsüatü'l-fikhiyye*, “Umûmü'l-belvâ” (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 31/6.

*zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumları ifade eder”.*<sup>50</sup>

Hanefî mezhebinin haber-i vâhid anlayışı çerçevesinde geliştirdikleri tenkid kriterlerinden biri de umûmü'l-belvâdır. Hanefî fakihler insanların genelini ilgilendiren bir mesele hakkında gelen bir rivayetin, haber-i vâhid derecesinde kalamayacağını en azından kendilerinin meşhur olarak adlandırdıkları bir seviyede nakledilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.<sup>51</sup>

Fıkıh usulünde umûmü'l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhidin delil değeri ayrı bir tartışma konusudur. Dinin “külliyyât/ zarûriyyât” denilen, herkesçe bilinmesi zorunlu hükümlerinin kesin bilgi ifade edecek şekilde nakledildiği ve bu hususların haber-i vâhidle sabit olamayacağı konusunda fakihler görüş birliği içindedir. Ancak fûrû hükümlerinde herkesi ilgilendiren bir hususta vârit olmasına rağmen meşhur veya mütevâtir derecesine ulaşmamış haberi vâhidle amel edilip edilemeyeceği meselesi tartışmalıdır.<sup>52</sup> Âlimlerin çoğunluğuna göre umûmü'l-belvâ olan bir konuda rivayet/hadis sahih ise haber-i vâhid kabul edilir. Zira sahâbe, boşalma olmasa dahi iltikau'l-hitaneyn ile guslün gerektiği konusunda Hz. Aîşe'nin görüşünü kabul etmişlerdir. Hanefîler ise umûmü'l-belvâda haber-i vâhidin delil olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>53</sup>

Hanefî usul kaynaklarında umûmü'l-belvâ kavramını dolaylı olarak ilk kullanan İsa b. Ebân'dır. O, haber-i vâhidin red gerekçelerini izah ederken “*haber-i vâhid toplumu ilgilendiren konularda varid olmasına rağmen toplum o haberi bilmez ise söz konusu haber reddedilir*” ifadelerini serdederek görüşünü açıklar.<sup>54</sup> Her ne kadar İsa b. Ebân doğrudan bu kavramı kullanmasa da söz konusu kavramın temel öğelerini zikretmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yazılı Hanefî usul eserleri arasında bu kavramı doğrudan ilk kullanan Cessâs olmuştur. O, yukarıda zikrettiği hükmün gerekçesini ise akli olarak şöyle temellendirir:

<sup>50</sup> Mustafa Baktır, “Umûmü'l-belvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155.

<sup>51</sup> Ahmet Aydın, “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9, (Kilis-2018): 362.

<sup>52</sup> Baktır, “Umûmü'l-Belvâ”, 42/155.

<sup>53</sup> *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 31/6.

<sup>54</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113.



Umûmü'l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhidin hükmüne gelince: Hz. Peygamberin görevlerinden biri de umûmü'l-belvâ addedilen konuların hükmünü herkese gereği gibi izah etmesidir. Zira insanlar onu ancak Peygamberin bildirmesi ve toplum içinde yaygınlaşması suretiyle öğrenebilirler. Bu şekilde olmadığında biz o haberin ya mensuh olduğunu ya da aslen sahih olmadığını kabul ederiz.<sup>55</sup>

Pezdevî, umûmü'l-belvâ meselesini, rivayetteki manevi inkıta başlığı altında ele alır ve toplumda yaygın halde olan bir olayın hükmüne ilişkin haberin gizli kalması, râvînin yanlış olduğunu gösterir değerlendirmesinde bulunur. Zira ona göre hâdise yaygın olup hâdisenin hükmünü beyan eden delilin/hadisın sahâbeye gizli kalması mümkün değildir. O, messu'z-zeker hadisini buna örnek gösterir.<sup>56</sup> Her erkeği ilgilendiren böyle bir haberin, bir hanımdan başka kimsenin duymamış olması haberin sıhhati hakkında şüphe uyandırmaktadır. Serahsî de insanların ihtiyaç duyduğu hükümleri öğretmesinin Hz. Peygamber'in vazifeleri arasında olduğunu aktarır. Hz. Peygamber'in ümmetine kendisinden duyduklarını başkalarına nakletmelerini emrettiğini nakleder. Serahsî devamında bir hâdise, umûmü'l-belvâ hakkında ise Hz. Peygamberin onu herkese açıklayıp öğretmesi, onların da kendilerinden sonraki nesillere yaygın olarak nakletmelerinin kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bu vasıftaki bir olayın hükmünü bildiren haber nakledilmeyip gizli kaldıysa bu takdirde ya râvîde bir yanlışlık olduğu ya da rivayetin mensuh olduğu düşünülür. Bilindiği gibi sahâbe sonrası dönemlerde herkesi ilgilendiren bir haber nakledildiğinde nasıl yaygınlık kazanıyor ise sahâbe döneminde de böyle bir haber sabit olsaydı o da yaygınlık kazanırdı ve râvî tek kalmazdı.<sup>57</sup>

Bir diğer Hanefî fakihî Siğnâkî (ö.714/1314) konuyu “*haber-i vâhid Kur'ân'a aykırı olmamalıdır*” üst başlığı altında değerlendirir. Siğnâkî, messu'z-zeker hadisinin “*Onun (Takva Mescidinin) içinde temizlenmeyi seven kişiler vardır*”<sup>58</sup> âyetine aykırı olduğunu ifade eder. Çünkü istincâ genelde su ile olur. Allah onların bu eylemlerini övmüş ve suyla temizlik yapan kimsenin eliyle organına dokunmasının kaçınılmaz olmasına rağmen onların yapmış oldukları eylemleri temizleme/arınma diye adlandırmıştır. Kişinin, kendi organına

---

<sup>55</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113-114.

<sup>56</sup> Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 399-400.

<sup>57</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/378.

<sup>58</sup> Tevbe, 9/108.

dokunmasını idrar yerine koyan söz konusu hadis bu ayetin hükmüne muhalif olduğu için kabul görmemiştir.<sup>59</sup>

## 2.1. Messu'z-Zeker Hadisi Örneği

Hanefî usul eserlerinde umûmü'l-belvâ kapsamında nakledilen bir rivayetin amele medar olabilmesi için en azından meşhur olarak nakledilmesi gerektiği ifade edilir. Ancak yerleşik Hanefî Mezhebi eserlerinde sıklıkla atıfta bulunulan umûmü'l-belvâ prensibinin kurucu imamlar tarafından belirlenen bir prensip olduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir. Zira bu konuda kurucu imamların ilkesel olarak söz konusu prensibi kabul ettiklerini gösteren açık ifadeleri bulunmadığı gibi fikhî çözümlmelerinden hareketle de bu sonuca varmak zor gözükmektedir. Umûmü'l-belvâ hakkında nakledilen haber-i vâhidleri, başka sebeplerden dolayı tercih etmediklerini görmek mümkündür. Buna “messu'z-zeker” hadisini örnek verebiliriz. Şeybânî: “*Bir kimse abdest alsa daha sonra namazda veya namazın dışında zekerine dokunsa, bu onun abdestini bozmaz ve ellerini yıkaması da gerekmez*”<sup>60</sup> hükmünü aktardıktan sonra Ebû Hanîfe'nin: “*Kişi abdestliyken zekerine dokunduğunda abdesti bozulmaz*” görüşünü de aktarır. O, daha sonra “*Medine ehli ise, kişi abdestliyken elinin içi ile zekerine dokunursa abdest alması gerektiği, elinin dışı ile dokunduğunda ise abdest almasının gerekmediği görüşünü benimsemişlerdir*” şeklinde Medine ehlinin konuya yaklaşımlarını aktarır ve “nasıl olurda elin içi ile dışı birbirinden farklı değerlendirilir” ifadeleriyle onları eleştirir. Şeybânî, ardından Medine Ehli'nin söz konusu görüşlerini temellendirdikleri delillerden biri olan Büsra hadisini nakleder: Büsra bnt. Safvân, Hz. Peygamber'i şöyle derken işittiğini haber vermiştir: “*Sizden biri cinsel organına dokunduğunda abdest alsın*”.<sup>61</sup> Şeybânî bu rivayetin ardından kendi delilini zikretmeye başlar ve şöyle der:

Onların bu deliline karşı şöyle denilir: Hz. Peygamberden bize ulaşan habere göre, zekerine dokunmadan dolayı abdest gerekir mi? diye sorulunca Hz. Peygamber de: “*Zekerin de bedeninin bir parçası değil mi?*” diyerek abdestin gerekli olmadığını söyler. İmam Muhamed daha sonra şöyle der: Bize göre Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Ammar b. Yâsir, Huzeyfe b. Yemân ve İmrân b. Husayn gibi sahâbiler

<sup>59</sup> Hüsâmüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Vâfi fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed el-Yemanî (Kahire: Dâru'l-Kahire, 1423/2003), 3/1072-1074.

<sup>60</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/36.

<sup>61</sup> Ebû Dâvûd, “Vudû”, 68, (No.181); Tirmizî, “Tahâret”, 61, (No. 82).

messu'z-zekerden dolayı abdest almaya gerek olmadığı görüşünü benimsemişlerdi. Bunlar nerde Büsra bnt. Safvân nerde?

Şeybânî messu'z-zekerden dolayı abdest almaya gerek olmadığını ifade eden birçok rivayeti aktararak, Kays b. Talk, İbn Abbas, Said b. Müseyyeb, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud gibi sahâbilerin her birinden ayrı ayrı nakillerde bulunur.<sup>62</sup> Şeybânî *Muvatta*'da *el-Hücce*'deki yöntemine benzer bir yöntem takip eder. O, öncelikle "الوضوء من مس الذكر" başlığı altında 18 hadis nakleder. Bunlardan ilk ikisi hocası Malik'ten rivayet ettiği ve messu'z-zekerden dolayı abdest alınması gerekliliğini ifade eden hadislerdir. Şeybânî bu iki hadisi rivayetinin ardından: "*Kişi abdestliyken zekerine dokunduğunda abdesti bozulmaz. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür*" diyerek hocasının bu hadislerle amel etmediğini belirtir.<sup>63</sup> O, daha sonra messu'z-zekerden dolayı abdestin bozulmadığını ifade eden 16 hadisi naklederek görüşünü destekler.<sup>64</sup>

Tahavî, messu'z-zeker konusuna dair oldukça uzun bir değerlendirmede bulunur ve abdesti bozmayacağı hükmünü benimser. O, konuyla ilgili ilk olarak Urve kanalıyla Büsra bnt. Safvân'ın zikri geçen rivayetini nakleder ve ardından şöyle der: "*Urve, Büsra bnt. Safvân'ın rivayetine iltifat etmemiş olmalı ki birisini gönderip tetkik ettirmiştir*".<sup>65</sup> Urve'nin bu tavrı onun söz konusu rivayetine güvenmediği izlenimini vermektedir. Tahavî, o rivayeti naklettikten sonra söz konusu rivayetle amel edenleri: "*Sizin bu hadisinize Urve iltifat etmemiştir. Bunun nedeni ise bu öyle bir konu ki Büsra gibilerden alınıp amel edilecek bir şey değildir*"<sup>66</sup> diyerek tenkit eder. Tahavî bu eleştirisinin ardından messu'z-zekerin abdesti bozduğu ile ilgili diğer bazı rivayetleri nakledip eleştirir ve ardından kendi görüşlerini destekleyen rivayetleri serdedir. Bu meyanda naklettiği rivayetlerden biri de Mülâzım b. Amr'ın Abdullah b. Bedr kanalıyla Kays b. Talk'tan messu'z-zekerin abdesti bozmayacağı yönündeki rivayetidir. Tahavî bu rivayetin akabinde şöyle bir değerlendirme yapar: Şayet bu bâb isnad ve istikamet yoluyla oluşturulacak ise Mülâzım b. Amr'ın hadisi Büsra bnt. Safvân'ın hadisinden daha hasendir.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, 1/59-61.

<sup>63</sup> Şeybânî, *Muvatta' İmam Malik Rivâyetü Muhammed b. Hasan*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâs, 1414/1994) "Vudû'", 5, (No. 12), 35.

<sup>64</sup> Şeybânî, *Muvatta' İmam Malik*, "Vudû'", 5 (No. 13-28).

<sup>65</sup> Tahavî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/71.

<sup>66</sup> Tahavî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/71.

<sup>67</sup> Tahavî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/76.

Kanaatimizce gerek Şeybânî gerekse Tahâvî bu hususta umûmü'l-belvâ prensibinden değil rivayetler arası tercih ilkesinden hareket etmiştir.

## 2.2. Ref'u'l-Yedeyn Hadisi Örneği

Tarihin bazı dönemlerinde mezhep müntesipleri arasında değişik konularda bazı tartışmaların cereyan ettiği, hatta birtakım tatsız olayların yaşandığı bir vakiadır. Namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasının sünnet olup olmadığı meselesi de bu tartışmalardan biridir.<sup>68</sup>

Bilindiği gibi Hanefilere göre iftitah tekbiri dışında elleri kaldırmak sünnet değildir. Müteahhir Hanefiler bu meseledeki delili umûmü'l-belvâ çerçevesinde ele alırken ilk dönem Hanefî kaynakları incelediğinde gerek Ebû Hanîfe gerekse Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin mezkûr meseleyi gerek kavramsal olarak gerekse muhteva olarak umûmü'l-belvâ bağlamında ele almadıkları görülmektedir. Onlar bu meseleyi Hz. Peygamberin namazdaki hareketlerini hangi sahâbenin daha iyi gördüğünü ve hangisinin önce Müslüman olduğunu dikkate alarak rivayetler arasında bir tercih yaparak değerlendirirler. Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin rükûya giderken, ruku ve secdeden kalkarken elleri kaldırmanın sünnet olmadığı görüşünde olduğunu belirtir.<sup>69</sup> Ancak o *Asl* ref'u'l-yedeyn konusunun sadece hükmünü zikreder, meselenin delillerini ise *el-Hücce* ve *Muvatta'* rivayetinde ele alır. *el-Hücce*'de Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un iftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmadıklarını, İbn Ömer'in kaldırdığını ifade eden Şeybânî diğer iki sahâbenin Hz. Peygamberi İbn Ömer'den daha iyi tanıdıklarını söyleyerek onların amelini tercih eder.<sup>70</sup> O bunu teyit sadedinde bir dizi rivayet sıralar.<sup>71</sup> Ref'u'l-yedeyn konusunu *Muvatta'*da ele alan Şeybânî *el-Hücce*'de ki rivayet ve yöneme benzer bir yöntem takip ederek rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılmayacağına dair yaklaşık 7 rivayet nakleder.<sup>72</sup> Şeybânî, bu rivayetlerin ardından *Muvatta'*da bir yorum yapmazken aynı hadisi *el-Hücce*'de de rivayet eder ve ardından ellerini kaldıran Medine Ehline şu şekilde eleştiride bulunur:

<sup>68</sup> Osman Bayder, "8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Ref'u'l-Yedeyn Meselesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Bahar 2019), 117.

<sup>69</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/15.

<sup>70</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, 1/94-95.

<sup>71</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, 1/96.

<sup>72</sup> Şeybânî, *Muvatta' İmam Malik*, "İftitâhu's-salat", 57 (No. 104-110).

Ali ve İbn Mes'ud Bedir ehli olduklarından dolayı İbn Ömer'den daha üst mertebeye sahiptirler. Dolayısıyla bize göre Ali ve İbn Mes'ud ve bunlar gibi Bedir ehli sahâbiler Hz. Peygamberin namaz kılma şeklini daha iyi bilir. Zira Hz. Peygambere onlar diğerlerinden daha yakındır. Bunun yanında sizin fakihiniz olan Malik, Nuaym b. Abdullah el-Mücmir ve Ebû Ca'fer el-Kârî kanalıyla Ebû Hüreyre'nin ellerini sadece namaza başladığında kaldırdığını nakletmiştir. İşte sizin bu hadisiniz, Ali ve İbn Mes'ud'un görüşüne muvafıktır. Bizim her ne kadar Ali ve İbni Mes'ud'un daha önce zikredilen fiilleri dururken Ebû Hüreyre ya da bir başkasının sözüne ihtiyacımız olmasa da kendi rivayet ettiğiniz hadisinizle size delil getirmek istedik.<sup>73</sup>

Fıkhu'r-râvî başlığı altında geçtiği üzere ref'u'l-yedeyn konusunda Ebû Hanîfe ile Evzâî arasındaki tartışma râvîler etrafında şekillenmekte ve tercihler onlar üzerinden yapılmaktadır. Bir diğer husus da haber-i vâhid konusunda tercih sebepleri arasında râvînin fakihliği öne çıkmaktadır. Şeybânî bu tartışmayı aktardıktan sonra bir yorum yapmadığına göre hocası Ebû Hanîfe'nin bu tercihinin ve tercih sebebine katıldığını söylemek mümkündür. İbnü'l-Hümâm yukarıda zikredilen tartışmayı naklettikten sonra konuyu usûl açısından değerlendirir. Hz. Peygamberin rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken hem ellerin kaldırılacağına hem de kaldırılmayacağına dair rivayetler sabittir. Dolayısıyla söz konusu rivayetler arası taâruz hâsıl olduğundan tercihe ihtiyaç duyulmuştur. Ellerin kaldırılmayacağı görüşünün ağır basma sebebi, önceleri namazda mübah olan bazı söz ve hareketlerin daha sonra nesh olmasıdır. Elleri kaldırma hükmü de nesh olunan fiillerdendir.<sup>74</sup>

Ref'u'l-yedeyn konusunda yerleşik Hanefî usulcüler iki farklı usul takip etmişlerdir. Cessâs, Serahsî, İbnü'l-Hümâm, Abdülaziz Buhârî gibi âlimler konuyu umûmü'l-belvâ prensibi bağlamında değerlendirirken, Debûsî, Sadruşşeria gibi âlimler ise râvînin rivayet ettiği haberin hilafına amel etmesi prensibi bağlamında değerlendirmiştir.<sup>75</sup> Cessâs, konuyla ilgili görüşünü açıklarken: “Herkesin bilmesi zorunlu olan bir konuda meşhur ya da mütevatir bir yolla gelmesi gerekirken âhâd yolla gelen hadisin örneklerinden biri de ref'u'l-yedeyn hadisidir. Bu hadis sahih olsaydı mütevatir olarak nakledilmesi gerekirdi”<sup>76</sup> diyerek rivayetleri umûmü'l-belvâ açısından zayıf kabul etmektedir. Debûsî râvînin rivayet ettiği habere muhalif amel işlemesi başlığı

<sup>73</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/95.

<sup>74</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2/381-382.

<sup>75</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/115; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/26; Serahsî, *el-Usûl*, 1/378; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*; 2/343; Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 2/295-296; Sadruşşeria, Ubeydullâh b. Mes'ud b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî, *et-Tavzih fî halli gâvâmizi'l-Tenkîh*, thk. Saïd el-Ebraş (Dimeşk: Mektebetü Merzûk, 1427/2006), 285.

<sup>76</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/115.

altında ref'u'l-yedeyn meselesini değerlendirir. Şayet râvî rivayet ettiği hadise rivayetten önce muhalif davranmış ve rivayet kendisine geldiğinde söz konusu amelini terk etmişse bu durumda o kendi rivayetini yalanlamış sayılmaz. Fakat daha sonra kendi rivayetine muhalif davrandıysa bu durumda bakılır: Haber-râvînin bir çeşit yorumuyla da olsa-yapmış olduğu amelini doğrulama ihtimali varsa bu durum onun hadisi yalanladığı anlamına gelmez. Bu ihtimal yoksa haberi reddedilir. Çünkü râvînin rivayet ettiği habere muhalif davranması ya gafleti ya rivayeti inkârı veya unutmaması sonucunda olmuştur. Yahut da söz konusu haberin mensuh olduğunu bildiğinden ona muhalif davranmıştır. İbn Ömer'in rivayetine göre Hz. Peygamber rükûya giderken ve kalkarken ellerini kaldırırdı. Mücahid'den rivayet edildiğine göre o yıllarca İbn Ömer'le birlikte oldu fakat iftitah tekberi dışında ellerini kaldırdığını görmedi. İşte bu, İbn Ömer'in o haberin mensuh olduğu bilgisine sahip olduğunu göstermektedir.<sup>77</sup>

Ref'u'l-yedeyn konusunu hem rivayet hem de dirâyet bakımından en geniş şekilde ele alan Tahâvî'dir. O, usulü gereği önce ellerin kaldırılacağı görüşünü savunanların delillerine yer verir, ardından bu delilleri hem rivayet hem dirayet tekniği açısından değerlendirir. Daha sonra kendi görüşünün delillerini serdedir ve tercihini ortaya koyar. Bu meyanda Tahâvî önce muhaliflere ait 11 adet rivayete yer verir. Sonra “bize göre eller ancak ilk tekbirde kaldırılır”<sup>78</sup> diyerek delillerini ortaya koyar. Bu delillerden biri, Muğire'nin naklettiği şu rivayettir: “İbrahim'e, Vâil'in “Hz. Peygamber iftitah tekberi alırken, rükû'a giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırdığını gördüğünü” söyleyince İbrahim şöyle dedi: “Şayet Vâil, Hz. Peygamberin bunu bir defa yaptığını görmüş ise Abdullah onun bu fiili yapmadığını elli kez görmüştür”.”<sup>79</sup> Tahâvî, zikrettiği bu rivayetlerin ardından ref'u'l-yedeyn konusunu râvînin rivayeti ile amelinin çelişmesi halinde sonucun ne olacağına dair ortaya koyduğu bir esasla şöyle bağlar:

İbn Ömer Hz. Peygamberin ellerini kaldırdığını görmüş fakat daha sonra kendisi elleri kaldırmayı terk etmiştir. Onun bu davranışı elleri kaldırmanın daha sonra neshedilmiş olduğu kanaatinin kendisinde hasıl olmasındandır. Vâil hadisine gelince: İbrahim, Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiği Hz.

<sup>77</sup> Debûsî, *Takvîm*, 2/292-293, 295-296.

<sup>78</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/224.

<sup>79</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/224.

Peygamberin rükû'a giderken ve rükû'dan doğrulurken ellerini kaldırmadığına dair gelen hadis ile ona karşı çıkmıştır.<sup>80</sup>

Ayrıca Tahâvî, İbrahim'in Esved'den: “*Ömer b. Hattâb'ı namaz kılarırken gördüm. Ellerini sadece namaza başlarken kaldırıyor, bunun dışında kaldırmıyordu*”<sup>81</sup> sözünü naklettikten sonra şu değerlendirmede bulunur:

İşte Hz. Ömer! Namaza başlarken ellerini kaldırır, daha sonra bir daha kaldırmazdı. Acaba Ömer b. Hattâb, Hz. Peygamberin rükûa ve secdeye giderken ellerini kaldırdığını görmemiş fakat ondan daha aşağı konumda olanlar görmüş öyle mi? Ayrıca Hz. Ömer'in yanında bulununlar onun Hz. Peygamberin ameline aykırı bir uygulama yaptığını görmelerine rağmen bu yaptığına ses çıkarmamış olabilirler mi? Bu bize göre imkânsızdır. Ayrıca Hz. Ömer'in bu uygulaması ve ashabın buna ses çıkarmaması sahih bir delildir ki bu hiç kimsenin aksine davranması caiz olmayan bir hakikattir.<sup>82</sup>

Sonuç olarak Hanefî mezhebinin ilk dönem kurucu imamları ve Tahâvî gibi muhaddis fakihler rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılacağını ifade eden rivayetleri mensûh kabul etmiştir. Ayrıca rivayetlerin teâruzu halinde iki hadisten birini tercih etme ilkesinden hareketle ellerin kaldırılmayacağına dair rivayetleri râvîlerinin fıkıh bilgisi ve sahâbenin ileri gelenlerinden olmaları gerekçeleriyle ellerin kaldırılacağını ihtiva eden rivayetlere tercih etmiştir. Hanefî usulcülerin bu yaklaşımına karşı başta Buhârî olmak üzere birçok âlim tamamen farklı bir yaklaşım ve yöntem takip etmiştir. Buhârî *Ref'u'l-yedeyn* adlı müstakil bir eser telif etmiş ve eserin baş kısımlarında ref'u'l-yedeynle ilgili 17 sahâbiden onlarca hadis rivayet edip amel ettiklerini kaydetmiştir.<sup>83</sup> Ayrıca birçok âlim ref'u'l-yedeyn hadisinin mütevatir derecesinde olduğu kanaatinde dir.<sup>84</sup>

## Sonuç

Bu çalışmada, yerleşik Hanefî usûlünde takdim edilen haber-i vâhid anlayışıyla ilk dönem Hanefî kaynaklarında yer alan haber-i vâhide dair

<sup>80</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/225-226.

<sup>81</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/227.

<sup>82</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/227.

<sup>83</sup> Buhârî, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât*, thk. Bediüddin er-Râşidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 22-23, 31, 33, 36-41.

<sup>84</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 2/173; İbn Hacer, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 2/220; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm b. Teymiyye, *el-Kavâidü'l-Nurâniyye el-Fikhiyye*, thk. Ahmed b. Muhammed Halil (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1422/2001), 81.

yaklaşımlar bazı açılardan mukayese edilmiş ve bazı konular hakkında sonraki dönemde tespit edilen bazı ilke ve kavramlaştırmaların ilk dönem Hanefî kaynaklarında ve kurucu imamlara nispet edilen görüş ve değerlendirmelerle uyumlu olmadığı görülmüştür. Hanefî mezhebinde haber-i vâhid yoluyla rivâyet edilen hadislerin kabulünde bazı usulcüler tarafından öne sürülen râvînin fakih olması ve umumü'l-belvâ şartı, kurucu imamların hadislere yaklaşım yöntemlerinde açıkça beyan ettikleri ve ayrıca onların görüş ve istidlâlleri dikkate alındığında onlara nispet edilebilecek bir yaklaşım değildir. Bu iki şart, ilk olarak Hanefî haber teorisinin kurucusu olan İsâ b. Ebân tarafından zımnî olarak ifade edilmiştir. İsâ b. Ebân'ın görüşlerini aktaran Cessâs, râvînin fakih olmasıyla ilgili açık bir biçimde böyle bir şartı ifade etmemekle birlikte bu anlama gelebilecek ifadeler kullanmıştır. Râvînin fakih olma şartını İsâ b. Ebân'ın ifadelerini yorumlayarak ilk ortaya koyan kişi ise Debûsî'dir. Daha sonraki usul literatüründe bu şart zikredilmeye devam etmiştir. Umûmü'l-belvâ şartı ise Cessâs tarafından haberlerin kabulünde açıkça ifade edilmiş ve Hanefî usul literatüründe haber-i vâhidlerin kabulünde önemli bir kriter olarak yerini almıştır.

Şeybânî'nin *el-Asl, el-Hücce, Muvatta' Muhammed b. Hasan* ve *Âsâr* gibi eserlerine bakıldığında kurucu imamların hadislerin kabulünde bu iki şartı sürdürüklerine dair gerek kavramsal olarak gerekse muhteva olarak herhangi bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Onların bu iki konuyu daha çok teâruz halindeki hadislerin tercihinde bir yöntem olarak kullandıkları müşahade edilmektedir. Dolayısıyla hadislerin kabulünde bu iki şartın sıhhatin tespitinde bir yöntem olmasından ziyade teâruz halindeki hadis rivayetleri arasında bir tercih sebebi ve kriteri olarak kullanılması daha isabetli gözükmektedir.

Son olarak sözü edilen kriterler kurucu imamlar nezdinde haber-i vâhidin kabulünün ön şartı olmadığından, haber-i vâhidin bu dönemdeki fıkıh düşüncesi ve çözümlerinde etkin bir unsur olarak kullanıldığı görülür. Ancak özellikle Cessâs sonrası Hanefî usul literatüründe sözü edilen hususların haber-i vâhidin kabul şartları olduğu görüşü benimsenmiştir. Bu durum kurucu imamların amel ettiği bazı rivayetlerin sonraki nesiller tarafından göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur.



Keza İslam bilim ve düşünce geleneğinde mezhep ve fırkaların birbirleri hakkında zaman zaman yaptıkları genellemeci açıklama ve değerlendirmelerin doğru olmadığı da saptanmıştır.

## Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Aşıkcutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed. *'Umdetül-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *en-Nukûd ve'r-rüdüd fî şerhi Müntehe's-sül ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Râid b. Sabrî. Riyad: Dâru'l-Hadârat, 1436/2015.
- Buhârî. *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât*. thk. Bediüddin er-Râşidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Razî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhis*. thk. Abdullah Cevlem en-Nebyanî - Şebir Ahmed el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Abdürrahim Yakub. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Yûsuf. *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Maari'î'n-Nu'mâniyye, 1357/1938.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuad Abdülbaki. 13 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl*. (et-Takrîr vet-Tahbîr şerhiyle birlikte). 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423/2002.

- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emîmillâh es-Sihâlevî. *el-Ecvibetü'l-fâdila li'l-esileti'l-aşrati'l-kâmile*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru Sâdır, ts.
- el-Mevsu'âtü'l-Fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekerriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî-Takıyyüddîn es-Sübki - Muhammed Necîb el-Mutîî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutîî. 11 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Said Bektaş. Medine: Dâru's-Sirâc, 1437/2016.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn. *el-Maḥsûl fi 'ilmi 'usûli'l-fikh*. thk. Tâha Câbir Feyyâz el-'Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Metâbi'u'd-Devha, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü'l-fikh*. thk. Refik el-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Serahsî. *el-Mebsût*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîî. 15 Cilt. (30 Cüz) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Vâfi fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed Muhammed el-Yemânî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kahire, 1423/2003.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gurnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1433/2012.
- Şeybânî. *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan el-Kilânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Şeybânî. *Âsâr*. thk. Halid el-Avvâd. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Misri. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zühri en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998.

التفسير بحسب ترتيب النزول، الإمكان والجدوى والآثار: مقاربة تاريخية منهجية  
Interpretation of the Qur'an According to the Revelation Order: Its  
Possibility, Feasibility and Effects  
-A Systematic Historical Approach-

**Dr. Monjed Ahmad**

جامعة 29 مايس إسطنبول  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
mahmad@29mayis.edu.tr

كلية اللاهوت  
Istanbul 29 Mayıs University  
Faculty of Theology  
Istanbul/Turkiye  
ORCID: 0000-0002-4950-909X

**Makale Bilgisi | Article Information**

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	04 Ağustos   August 2022
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	06 Kasım   November 2022
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	29-58

**Atıf | Cite as**

Monjed Ahmad, "مقاربة تاريخية منهجية التفسير بحسب ترتيب النزول، الإمكان والجدوى والآثار". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 29-58.  
DOI: 10.56361/usul.1156170

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by  
iThenticate. No plagiarism detected.

**Yayıncı | Published by**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisans altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Etik Beyan | Ethical Statement**

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

## الملخص

هي دراسة تبحث في إمكانية ومعمولية تفسير القرآن الكريم بحسب ترتيب النزول، ثم في جدوى هذه المنهجية وأثرها في العقلية التفسيرية لدى الدارسين الإسلاميين، وكيف أنها تقضي للقول بالتاريخانية<sup>1</sup> ولو بوجه من الوجوه، مسبوقه بلمحة تاريخية تؤكد أنه منهج دخیل على الدراسات الإسلامية، وأنه من آثار الدراسات الاستشراقية ومن مخرجاتها. شملت الدراسة خمسة نماذج إسلامية اعتمدت بتفسير القرآن الكريم وفق هذا المنهج، أربعة منها اكتملت، والخامسة سبق سهم المنية صاحبها قبل التمام فتوقفت في منتصف الطريق وهو كتاب حبنكة الميداني، كما من المهم أن نعلم أن ثلاثة منها تنتمي لمنطقة جغرافية واحدة وهي الشام وفي فترة زمنية متقاربة، وأن أصحابها متعاصرون، وهي تفسير بيان المعاني لعبد القادر ملا، والتفسير الحديث لدروزة و معارج التفكير لحبنكة الميداني، والرابعة مغاربية لعابد الجابري، والخامسة لأستاذ تركي وهو آخرهم انتهاءً ووفاته وهو زكي دومان، لأختم الدراسة بمبحث يكشف عن منهجية القرآن الكريم في تكريس علميته وصلاحيته، ومنعه لهذه الطريقة المستحدثة في تفسير القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: ترتيب النزول، التاريخانية، الجابري، دروزة، محمد زكي دومان.

## Nüzul Sırasına Göre Tefsir: İmkânı, Değeri ve Etkileri

### -Tarihsel ve Sistematik Bir Yaklaşım-

#### Öz

Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'in nüzul sırasına göre tefsirinin imkân ve rasyonalitesi, ilgili metodun değeri ve Müslüman araştırmacıların tefsir zihniyeti üzerindeki etkisi ve bir şekilde tarihselcilik düşüncesine nasıl yol açtığı incelenmektedir. Ayrıca bu yaklaşımın İslâmî araştırmalara yabancı bir yöntem olduğunu ve Orientalist çalışmaların etkisiyle ortaya çıktığını doğrulayan tarihsel bir perspektif sunulmaktadır. Kur'an'ın nüzul sırasına göre tefsirini esas alan, dördü tamamlanmış, biri ise kitabın müellifi Abdurrahman Habenneke el-Meydani'nin vefatı sebebiyle tamamlanamamış olan beş örnek çalışma üzerinden konu ele alınmıştır. Bu çalışmalardan üçü ortak coğrafi bir bölgeye -Şam ve çevresine- ve yakın bir zamana aittir. Müellifler, birbirleriyle çağdaş sayılır. Bu çalışmalar Şeyh Abdulkâdir Mollâ Huveys'in *Beyâni'l-Meâni'si*, Muhammed İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadis'i*, Abdurrahman Habenneke el-Meydani'nin *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbürü*'ü, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm'i* ve Türk bir akademisyen olan Mehmet Zeki Duman'ın telif ettiği *Beyânu'l-Hak* adlı eseridir. Araştırma Kur'an-ı Kerim'in, evrenselliğini ve geçerliliğini ortaya koymadaki yaklaşımını ve yakın zamanda geliştirilmiş olan ilgili tefsir yöntemini desteklemediğini gösteren bir çalışma ile sona ermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Nüzul Sırasına Göre Tefsir, Tarihsellik, Muhammed Âbid el-Cabirî, Muhammed Derveze, M. Zeki Duman.

<sup>1</sup> النسبة بزيادة (انية) مشهورة، ولها شواهد كثيرة، كالنسبة بالياء المشددة المكسور ما قبلها: عربي، تاريخي، تركي، زيادة (انية): عربية، عبرانية، علمانية، روحانية، تاريخانية، ولا شك فلابد من زيادة المعنى في زيادة المنبئ، فالغرابية الإبدال في العروبة، والمبالغة في استحضار الموصوف لدى الموصوف، وكذلك تعبير الحدائين بتاريخانية القرآن الكريم، فإن المراد به هو المبالغة في وصف القرآن الكريم بأنه كتاب محكوم بالتاريخ، ومحاط به، وأسير للزمان والمكان والبيئة.

## Interpretation of the Qur'an According to the Revelation Order: Its Possibility, Feasibility and Effects -A Systematic Historical Approach-

### Abstract

This study examines the possibility and plausibility of tafsir of the Qur'an in the order of its revelation, then the feasibility of this methodology and its impact on the tafsir mentality of Islamic researchers and how it leads to historicity in some way. To that end, a historical perspective is presented, which confirms that this is a foreign method and one of the effects and outputs of Orientalist studies. The study includes five models pertaining to interpretation of the Qur'an according to this approach, four of which have been completed and the fifth one is left unfinished due to the death of the author, Habenneke El-Maydani. Three of them belong to a single geographical region, namely Damascus and its surroundings. The authors of these books are contemporary. These books are: *Bayan al-Ma'ani* of Abdulkadir Molla, *al-Tafsir al-hadith* of Azza Darwaza, *Ma'arij al-Tafakkur wa Daqâiq al-Tadabbur* of Habannaka Al-Maidani, *Fahm al-Kuran al-Hakim* of Abed Al-Jabiri Magharebia and *Beyân al-Hak* of Mehmet Zeki Duman, a Turkish academic. The study concludes with a research that the Qur'an does not support this methodology in revealing its universality and validity, and that it prohibits this newly developed tafsir method.

**Keywords:** Order of Revelation, Historicism, Al-Jabiri, Darwaza, Muhammad Zeki Duman.

## أ. المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد،

فإن التجديد في التفسير مطلب كبير وغاية كريمة، وقد خطا العلماء الكرام أشواطاً بعيدة لأجل هذه الغاية النبيلة، متفاوتين في بلوغ الصواب، وإدراك المقاصد والغايات، واعتبار المنهج الصحيح والسّوي، ومن المجددين في التفسير أساتذة خمسة سلكوا طريقاً جديداً ونهجاً فريداً، وهو التفسير بحسب ترتيب النزول، وقد سارت الأمة عبر ثلاثة عشر قرناً على ترتيب المصحف المجمع عليه منذ عصر الصحابة، فسلك الأساتذة طريقهم أملين أن يصلوا لجديد مفيد يناسب عصرهم واحتياجاته وسرعته، فهل بلغوا مرادهم عبر منهجهم المقترح، وهل في طريقته ما يتعاند مع الأصول المرعية لدى السلف، وهل فيه ما يتخالف مع أصول التفسير، وما هي المحاذير المتوقعة من هذه المنهجية، وما هي طريقة القرآن الكريم في تكريس صلاحيته وعلميته وشموله، أسئلة التي تعد الدراسة بالإجابة عنها.

## ب. أهمية البحث

تبرز أهمية البحث في أنه يرصد منهجية التفسير حسب ترتيب النزول ويرصد السالكين لها وأسبابهم، ثم يضعها في ميزان التقويم بالنظر للمبادئ والأصول والمرتكزات دون العناية بالنتائج والنهايات، فقد يوصل الطريق الخطأ للصواب أو لبعضه.

إن متابعة حركة التفسير وجديده والتجديد فيه، وحسن تنزيله في الواقع، ومراعاة الاحتياجات المتبدلة من واجب الباحثين في علوم القرآن الكريم، ومن واجبهم وضع الضوابط المنهجية للعلم وتسويده بسور الانضباط والاستقامة والأصالة، فإن لم يكونوا هم واضعها، فهم الحراس لها والمستامنون عليها، وليس بالضرورة أن يخرج هذا البحث بحكم نحائي على منهجية التفسير بحسب ترتيب النزول، ويكفيه أن يظهره كما هو وكما أراده أصحابه.

## تصدير:

نظم القرآن وترتيبه الذي نعرفه أصل أصيل في دراسات إعجاز القرآن الكريم وقد اعتنى العلماء ببيان وجوه النظم بين سور القرآن ثم الآيات في السورة الواحدة كما يظهر في **مفاتيح الغيب للرازي**، وقد ألفت الكتب على هذه المنهجية **كالرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن لأبي جعفر بن الزبير** شيخ أبي حيان الأندلسي، و**نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لرهان الدين البقاعي**، و**تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي**، ومن المتأخرين كتاب **نظام القرآن للفراهي**، واعتنى بهذه القضية صاحب المدرسة القرآنية الأستاذ محمد باقر الصدر، وغيرهم كثير، وقد نقل السيوطي عن أبي بكر الأنباري، قال: كانت السورة تنزل لأمر يحدث،

والآية جواباً لمستخبر، ويوقف جبريل عليه السلام النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على موضع الآية والسورة، فاتساق السور كاتساق الآيات والحروف، كله عن النبي فمن قدم سورة أو أخرها فقد أفسد نظم القرآن. وواقفه ابن الحصار، ثم السيوطي.<sup>2</sup>

وهي الطريقة التفسيرية التي سارت عليها الأمة، ثم بدأت فكرة ترتيب القرآن بحسب النزول في وقت متأخر، وهي مستحدثة أنتجها المستشرقون وتبعهم فيها بعض الإسلاميين كالشيخ عبد القادر ملا حويش العاني(1978م) العراقي الأصل والنشأة، والسوري التكوين والسكن، والصحفي محمد عزة دروزة (1984م) الفلسطيني الأصل، والسوري الجهاد والمقاومة، والشيخ حبنكة الميداني (2004م)، والدكتور محمد عابد الجابري (2010م)، المطلع على تجربة الأستاذ دروزة كما صرّح بذلك في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم، وأخيراً كان الأستاذ التركي محمد زكي دومان (2013م)، في تفسيره بيان الحق باللغة التركية.

أ. أما أهم المحاولات التي أنتجها المستشرقون لترتيب القرآن بحسب النزول، وصحب بعضها إضافات

تفسيرية وشروح، أو كان تقسيمها يوحى بالمضامين التفسيرية العامة:

أ. 1. المستشرق اليهودي الألماني جوستاف فايل (1889م) في كتابه المقدمة التاريخية النقدية للقرآن الكريم، حيث قسم القرآن المكي لثلاثة أقسام:

أ. منذ بداية البعثة حتى الهجرة إلى الحبشة 615 م، العام الخامس بعد البعثة.

ب. من الهجرة إلى الحبشة (615م) إلى حين رجوع النبي صلى الله عليه وسلم من الطائف سنة 620م، العام العاشر بعد البعثة.

ت. ومن التاريخ الأخير إلى هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة الموافق 622م، العام الثالث عشر بعد البعثة.

ث. ورباعتها المرحلة المدنية.

أنتج هذه المراحل التاريخية عبر دراسة لسمات المقاطع القرآنية والسور، وغالبا تعلقت الضوابط بالطول والقصر والسجع ووجود التصوير والتشبيه والوعظ والعاطفة والقصص والأحكام، وغيرها.

أ. 2. المستشرق الألماني ثيودور نولدكه (1930م) في كتابه تاريخ القرآن، وهو الذي كان محطة تحول في تاريخ الفكر الاستشراقي نحو القرآن الكريم عموماً وترتيبه بالخصوص، وافق فايل في تقسيمه إلى أربعة أقسام، معتمداً في تقسيمه على نمط القرآن وطريقة خطابه وأسلوبه، زاعماً أن كل قسم منها اتسم بخصائص أسلوبية في التعبير والصبغة والأفكار حتى في النغم والموسيقى وقوة الجرس والإيقاع، والذي انعكس على طول الآيات وقصرها وفواصلها، وغير ذلك.

<sup>2</sup> جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط1، 2008م)، 164/1.



أ. 3. المستشرق الإنجليزي إدوارد سيل (ت 1932م) في كتابه *التطور التاريخي للقرآن*، حيث تعرض لعدد من السور المكية وبعض المدني، معلماً على منهجية الترتيب وضوابطه، وكلها مما يتعلق بالزمان والمكان والحالة الاجتماعية.

أ. 4. المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (1973م)، وهو الذي ترجم القرآن الكريم للفرنسية في أربعة أعوام تقريباً في الفترة (1947-1950م) ورتب ترجمته وفق نزول السور والآيات في مرحلة أولى، ثم رجع بعد سنوات فأعاد الترتيب وفق النظام المعروف للمصحف، معلماً عدم جدوى ترتيبه بحسب النزول، مضيفاً إشارات تفسيرية مختصرة.

### ب. أهم النماذج الإسلامية للتفسير بحسب ترتيب النزول:

يكاد يتفق من اطّلع على أقوالهم من الباحثين الأتراك كمسعود أوكومش<sup>3</sup>، ومحمد خيري كيرباش أوغلو<sup>4</sup>، وموسى جولر<sup>5</sup> على أن دروزة هو أول من كتب وفق هذه المنهجية، وإن كان الدكتور أوكومش يحتاط فيقول بأنه من حيث الفكرة يمكن أن نقول بأسبقية حويش أما من حيث التطبيق والطبع فالأسبقية لدروزة، وهو توسط حميد في المسألة، وبالإجمال فمذهب الأساتذة لا يخلو من الاحتمال، ولا يبعد عن الصواب، وإن كانت المؤشرات التي بدت لي توحي بأسبقية الشيخ عبد القادر ملا، ولي أدلة، منها:

1. يصرح الشيخ ملا حويش أنه بدأ الكتابة في تفسيره عام 1936م، في حين كانت بداية الأستاذ دروزة كما يصرح هو بين الأعوام 1941-1945م، ولا شك فالقيمة الأهم للفكرة، علماً أن الشيخ حويش انتهى من مسودات تفسيره عام 1939م، قبل أن يشرع دروزة بمشروعه.

2. يصرح الشيخ حويش بأنه لم يُسبق لهذا العمل، وأنه أول من نَحج هذه المنهجية فيقول: قال الإمام أبو السعادات ابن الأثير رحمه الله في مقدمة نهايته المشهورة: كل مبتدئ شيئاً لم يسبق إليه، ومبتدع أمراً لم يقدّم فيه عليه فإنه يكون قليلاً ثم يكثر، وصغيراً ثم يكبر. وعسى أن يصدق قوله في كتابي هذا. والله الموفق.<sup>6</sup> ولم نجد دروزة اعترض عليه أو تعقبه، وهو المتوفى بعد ملا حويش بست سنوات، والأسبقية لمثل هذه الفكرة مما يفتخر به الباحث ويحرص على نسبته لنفسه.

3. كلا الأستاذين عاشا في سوريا لسنوات طويلة، منها فترة ليست باليسيرة في دمشق، ومن المستبعد أنهما لم يلتقيا، لا سيما وأن الشيخ ملا حويش كان من كبار علماء عصره، وكذلك الأستاذ دروزة، فضلاً عن كون الأخير صحفياً ومن طبيعته الاهتمام والمتابعة لشؤون البلاد وعلمائها، مع اعتبار اهتمامه بالتفسير وبهذه المنهجية بالذات.

<sup>3</sup> Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 23.

<sup>4</sup> Mehmed Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 37.

<sup>5</sup> Musa Güler, *Nüzül Sırasını Esas Alan Tefsirler*, (Ankara: Gece Akademi, 2019), 35.

<sup>6</sup> عبد القادر آل غازي العاني، بيان المعاني، (دمشق: مطبعة الترقى، 1382هـ)، 5/1.

4. الأسبقية في الطباعة كانت لكتاب دروزة، وهذا ثابت، لكن الشيخ حويش كان مدرساً في جامعات سوريا وخطيباً في العديد من مساجدها ومعلماً للفقهاء والتفسير في مناطق كثيرة، ولا شك فإنه كان يدرس كتابه في التفسير ويشير إليه ويتكلم عنه، وهو الأمر الذي -ربما- أتاح لدروزة الاطلاع على الفكرة.

لكل هذه الملاحظات فالمعتبر عندي هو أسبقية ملا حويش؛ فالاعتبار للفكرة.

ب. 1. كتاب بيان المعاني للشيخ عبد القادر ملا حويش آل غازي العاني (ت:1978م)، وهو أول من فسّر القرآن الكريم على هذا المنهج، حيث شرع بمشروعه عام 1936م، وانتهى منه عام 1939م. وقد ذكر في مقدمته أن له سلفاً وهو مصحف عليّ الذي كان على ترتيب النزول.<sup>7</sup> ولئن ثبتت الرواية فقد ورد عن علي ما يدل على رجوعه لرأي عثمان، فقال حين حرق عثمان المصاحف: لو لم يصنعه هو ويحرق المصاحف لصنعه.<sup>8</sup> وبالتالي فإن ما استدل به الشيخ العاني على صوابية منهجه في التفسير بحسب ترتيب النزول لا يقوم على رجلين، وقد صرح نفسه بأن الترتيب توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم.<sup>9</sup> والحقيقة التي أعتقد أنها أن الشيخ العاني -وبحسب طريقته في التفكير- يكون في فعله مبتدعاً لا متبعاً،<sup>10</sup> وهو القائل: وقد علمت بالاستقراء أن أحداً لم يقدم تفسيره بمقتضى ما أشار إليه الإمام عليه السلام -يقصد بحسب ترتيب النزول-.<sup>11</sup> واستدلالة بفعل عليّ لا يستقيم، فعلي لم يفسر القرآن بحسب النزول، وإنما أبقى على مصحفه المرتب بحسب النزول، وفرق بين المصحف والتفسير.<sup>12</sup>

وينبغي أن أقر أنني لا أناقش القضية من جهة شرعية، ولا أبحث عن حكمها، فهي عندي من حيث الأصل لا إشكال فيها بشرط عدم المساس بترتيب المصحف، أو الزعم أن الترتيب الذي يسير عليه هو المعتمد أو عليه المعول، فكتابه ليس مصحفاً، بل تفسير للمصحف، وليس ثمة ما يوجب تفسير القرآن بحسب ترتيبه المعروف، لكن نقاشي من حيث إمكان هذا المشروع، ثم جدواه، ثم ما يتوقع له من آثار سلبية على الفكر الإسلامي، وعلى اعتقاد صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان.

<sup>7</sup> أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي ابن حجر، فتح الباري، تحقيق: نظير بن محمد الفارابي، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 2005م)، 42/9.

<sup>8</sup> أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني ابن أبي داود، المصاحف، تحقيق: محمد بن عبده، الناشر: الفاروق الحديثة، (القاهرة: د. م.، 1423هـ - 2002م)، 42؛ وأخرجه أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1994م)، 42/2؛ والحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، (دمشق، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م)، 525/4.

<sup>9</sup> عبد القادر آل غازي العاني، بيان المعاني، 1/1.

<sup>10</sup> لا أقصد البدعة بالمفهوم الشرعي، بل البدعة بالمفهوم اللغوي.

<sup>11</sup> عبد القادر آل غازي العاني، بيان المعاني، 2/1، ويصرح بذلك في نهاية مقدمته، كما مر بنا سابقاً.

<sup>12</sup> انظر كتاب المصاحف لابن أبي داود، 68؛ وأبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي ابن الجوزي، المنتظم في آثار الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م)، 58/15.

ومما يلاحظ على الشيخ العاني أنه حين قرر العلوم التي يحتاجها من يتصدى للتفسير أخلاها من علم ترتيب النزول.<sup>13</sup> وإن كان قد أفرد المطلب الثامن في مقدماته لموضوع ترتيب المصحف، لكنه لم يُشر فيه لأي شيء إضافي يبين قيمة البحث، ولا أهمية العلم بترتيب النزول.<sup>14</sup>

ب. 2. التفسير الحديث للأستاذ محمد عزت دروزة (ت:1984م)، وهو حلقة في مشروع أنشأه الأستاذ دروزة ليسهم في حفظ هوية الأمة الإسلامية العربية القومية، كتبه في إسطنبول في خمسين شهراً في الفترة ما بين (1941-1945م)، وسبقه بثلاثة كتب: (عصر النبي صلى الله عليه وسلم)، و(سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن)، و(الدستور القرآني في شؤون الحياة)، ويبين في هذا الصدد أنه اثبتت فيه فكرة كتابة تفسير شامل، بقصد عرض القرآن بكامله بعد أن عرضه فصولاً حسب موضوعاته في كتبه الثلاثة السابقة، ليظهر فيه حكمة التنزيل، ومبادئ القرآن ومتنولاته عامة بأسلوب وترتيب حديثين، ليتجاوب مع الرغبة الشديدة الملموسة عند كثير من الشباب الذين يشعرون بالملل ويتذمرون من الأسلوب التقليدي ثم يُعرضون عنه، مما أدى إلى انقطاع الصلة بينهم وبين كتاب ربه المقدس.<sup>15</sup>

ومما ينبغي أن يكون موضع تقدير في محاولة الأستاذ دروزة أنها كانت ممنهجة ومنظمة فهي أولاً مشروع متكامل كما أسلفت، وثانياً كانت مقننة ومنظمة؛ فبعد فراغه من مسودات التفسير كتب ما يشبهه أن يكون مقدمة منهجية له يبرهن فيها ما يتعلق بتنزيل القرآن وأسلوبه وأثره وتدوينه وجمعه وترتيبه وقراءته ورسمه ومحكمه ومشايمه وقصصه وغيبياته ومناهج تفسيره، والطريقة المثلى إلى تفسيره وفهمه، وهو الكتاب الذي طبع بعنوان (القرآن المجيد).

استدل الأستاذ دروزة على صحة منهجه في التفسير بحسب ترتيب النزول بعدد من الشواهد والأدلة:

1. التفسير ليس مصحفاً للتلاوة من جهة.
2. وهو عمل فني أو علمي من جهة ثانية.
3. ولأن تفسير كل سورة يصح أن يكون عملاً مستقلاً بذاته، لا صلة له بترتيب المصحف، وليس من شأنه أن يمسّ قدسية ترتيبه من جهة ثالثة، ولقد أثر عن علماء أعلام، قدماء ومحدثين تفسيرات لوحات وسور قرآنية، دون وحدات وسور.

<sup>13</sup> العاني، بيان المعاني، 7/1.

<sup>14</sup> المرجع السابق، 1/25.

<sup>15</sup> محمد عزت دروزة (1984م)، التفسير الحديث، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1383 هـ)، 9/1.

4. كما أثر عن علي بن أبي طالب أنه كتب مصحفاً وفق نزول القرآن، ولم نر نقداً أو إنكاراً لهذا وذاك، مما جعلنا نرى السير على هذه الطريقة سائغاً، لا سيما والقصد منه هو خدمة القرآن بطريقة تكون أكثر نفعاً، وليس هو الانحراف والشذوذ، والله أعلم بالنيات، ولكل امرئ ما نوى.

5. ومع ذلك فقد رأينا أن نستوثق من صحة ما ذهبنا إليه فاستفتينا سماحة الشيخ أبي اليسر عابدين مفتي سورية والشيخ عبد الفتاح أبا غدة، الذي كان من المرشحين لإفتاء مدينة حلب، فتلقينا منهما جواباً مؤيداً.<sup>16</sup>

فأما أولاً وهو استدلاله بضرورة التفسير بأسلوب وترتيب حديثين. فكيف ثبت للأستاذ أن التفسير بحسب ترتيب المصحف هو الذي أدى بالشباب للتذمر والإعراض، وما دليله؟ لا شك فإنه إن كان ثمة إعراض فهو للطبيعة الإنسانية عموماً التي لا تتخلف في أي زمن، ولقد أثر عن الأجيال الفاضلة ما يدل على إعراض الكثيرين عن القرآن وتعلمه وفهمه، وهو ما دفع النبي صلى الله عليه وسلم للتغيب بالتلاوة والفهم والحفظ للقرآن الكريم والتبشير بالأجر الكبير للمقبلين عليه، وكذلك فعل ذات القرآن الكريم من قبل فحرض المؤمنين. وما وُضعت أحاديث فضائل السور إلا لإعادة الناس للقرآن، ولم نجد دعوة في أي من الأعصر السالفة طالب فيها الناس بترتيب جديد، وأما مسألة تقريب الناس وتحبيهم بالقرآن الكريم فهي أبعد ما تكون عن مسألة الترتيب، فالمرضون في الغالب معرضون ابتداءً قبل أن يتعرفوا على القرآن وترتيبه ونظمه وأسلوبه، وهي قضية رهينة بالعلماء والدعاة وطريقة عرضهم للتفسير.

وأما قوله في النقطة الأولى بأن التفسير ليس مصحفاً، فهي مسألة محل اتفاق، ولقد أجمع عليها المسلمون قديماً وحديثاً، وليس ثمة خوف على الترتيب المصحفي أن يهجر أو ينسى أو يبدل؛ فهو جزء من الحفظ الذي تكفل الله تعالى به، وعلى هذا فهي قضية لا يستدل بها على أحسنية هذا المنهج، وإن كانت مهمة وينبغي الإشارة إليها حتى لا يقع الوهم، وعليه فلا فرق بين منهجي التفسير من هذه الجهة، ولذا فلا اعتراض على التفسير الموضوعي عموماً.

وأما الثانية: فإن يكون هذا العمل فنياً فهو أمر مشكل لأنه إذا كان فنياً فهو خاضع للذوق والمزاج والآراء، وليس كذلك التفسير، الذي هو كشف عن مراد الله تعالى من كتابه، لا كشف عن مواجيد المفسر وأذواقه عند مطالعة القرآن، فضلاً عن أن تكون لديه أفكار مسبقة مستقرة في ذهنه ثم هو يبحث لها عن مسوغات في القرآن، ومما يشير لقولي هذا أنه يقدم كونه فنياً على كونه علمياً، مما يدل على أن توصيف مثل هذا العمل التفسيري بالعلمي لا يتعد عن سياق أنه فني، والفنون أشكال وضروب مختلفة ومتعددة ومرهونة بالتطور الزمني والمكاني ومتغيرة بحسبهما ومقيدة بشروطهما وشروط أهلها، حتى جعل الخليل بن أحمد الفراهيدي صناعة الطبخ والطعام من الفنون فقال: الأفانين أشياء مختلفة مثل ضروب الرياح وضروب السبل وضروب الطبخ ونحوها، والرجل يُفَنِّئُ الكلام أي يَشْتَق في فَنٍّ بعد فَنٍّ.<sup>17</sup>

المرجع السابق، 10/1، ولمن شاء الاطلاع على نص الفتوى من كلا الشيخين يجدها في مقدمة الأستاذ دروزة.

<sup>17</sup> الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال)، 372/8.

ونقول: نَفَتْن في الأمر: أبداع، واستعمل إمكاناته الفكرية والمهارية لإنجازه، وجاء في المعجم الوسيط في تعريف الفن أنه: التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها ويكتسب بالدراسة والمرانة وجملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة وجملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال كالصوير والموسيقى والشعر ومهارة يحكمها الذوق والمواهب.<sup>18</sup> ولا شك فالأستاذ دروزه صحفي وأديب ومتفنن ويستعمل المصطلح بلغة عصره، مما يجعل طريقة الأستاذ في التفسير صورة من صور الخوض للواقع وفرض وصاية الزمان والمكان على منهجية التعاطي مع القرآن، وهو ما أحسب أن مثل هذه المنهجية في التفسير ستؤدي بنا إلى القول بالتاريخانية ولو من وجه من الوجوه.

وفي النقطة الثالثة أشار إلى التفسير الموضوعي، سواء كان لسورة قرآنية أو للموضوع القرآني، وحينها فالمفسر لا ينضبط بترتيب المصحف المعلوم، بل يكون انتقائياً للسورة التي يراها أقرب لنفسه أو للموضوع الذي يجده حرياً بالبحث، ثم للمواضع التي يجدها مظنة لتتميم فكرته التفسيرية في ذلك الموضوع، وكما أسلفنا في مناقشة الشيخ ملا حويش فلا إشكال في هذه الطريقة البتة، وليس ثمة ما يدعو للاعتراض عليها، بل هي عندي قمينة بالاشتغال بما والتوجه إليها وصرف الهمم في استخراج كنوز القرآن الكريم عبرها، ولي بحث في مناقشة التفسير الموضوعي وفوائده، وأولويته على التفسير التحزبي، وليس هذا موضع تفصيل القضية، غير أن استشهاد الأستاذ بالتفسير الموضوعي لا يستقيم لأن التفسير الموضوعي تناول للموضوع بحسب ترتيب القرآن له ومنهجيته في التعاطي معه وطريقته في فهمه ثم كيفية عرضه للناس وبيانه لهم، أما ما يدعو إليه الأستاذ دروزه فهو العكس، فالمنطلق في منهجيته هو فهم الواقع الذي استدعى نزول النجوم القرآنية، والاحاطة بالحالة الزمان والمكانية التي نزلت فيها المجموعات القرآنية، لتكون مقدمة لجعل زمان المؤلف حاكماً جديداً في فهم القرآن وتنزيله.

وفي الرابعة استشهد بفعل علي بن أبي طالب، وأنه كتب مصحفه بحسب ترتيب النزول، وهو ما خالف فيه مصحف علي مصحف ابن مسعود ومصحف أبي بن كعب.<sup>19</sup> فلم يتفق الصحابة على ترتيب محدد للنزول، علماً أنهم مجمعون على ترتيب المصحف الذي نعرفه اليوم، وهو ما اصطلاح عليه بترتيب عثمان، ومن المنطقي أن تختلف مصاحف الصحابة في ترتيبها، فهي أولاً بحسب ما وصل لعلم الصحابي من النجوم النازلة، ولم يكن الصحابة يوماً في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وقت نزول النجوم، فاختلّفوا في ترتيبهم، بما يؤكد أنه أمر لم يحفل به النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعتن به، ولم يحدث الصحابة عنه ولا أمر بتدوينه، وبالنتيجة فلا صلة له بفهم القرآن الكريم وتبينه.

أيضاً فإن الصحابة حين كانوا يكتبون النجوم النازلة، بالترتيب الذي أدركه كلٌّ منهم وكانت تلك الكتابة في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن نزول القرآن الكريم قد اكتمل بعد، فإنه كان من المنطقي أن تكون تلك النسخ لا بحسب ترتيب التلاوة الذي نعرفه اليوم، فالقرآن لم يكتمل في نزوله، فكيف يرتب الترتيب النهائي، فضلاً عن كونه غير مجموع في مصحف واحد، بل على

<sup>18</sup> مجموعة من المؤلفين، إبراهيم مصطفى. أحمد الزيات. حامد عبد القادر. محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، (القاهرة: دار الدعوة، 2011م).

<sup>19</sup> السيوطي، الانتقان، 1/171.

أشياء مختلفة ومفردة من الجلود والعظام والخشب وغيرها، وحيث لا يوجد ترتيب محدد للنزول، مع إرادة الصحابة جمع مصاحفهم في نسخة واحدة حينها وقع الخلاف بينهم في ترتيب النزول، كما لم يقع مثله في ترتيب التلاوة.

ولأنها كتبت بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي عزيزة على نفوسهم فحرصوا على حفظها، لكن دون الدعوة لترتيبهم، أو تعليمه للناس ونشره بينهم، أو الخروج على ما أجمع عليه الصحابة في الترتيب، كما لم يؤثر عنهم أنهم فسروا القرآن لطلابهم بحسب ترتيب النزول أو أمروا به، حينها صار الاستشهاد بفعل عليٍّ في غير موضعه.

لقد مرت الأمة في نهاية الخلافة الراشدة بمرحلة صعبة جداً وكذلك في العصر الأموي والعباسي، ثم لم نجد من دعا لفهم القرآن وتلاوته ودراسته وتفسيره بحسب ترتيب النزول، على اعتبار أنه الترتيب الذي أنتج جيل الصحابة عسى ينتجوا جيلاً مشابهاً يخرجهم من حالات الضعف والضييق والاختيار، بما يؤكد لنا أن ترتيب المصحف المعروف لنا هو المعتمد وعليه المعول.<sup>20</sup>

أما النقطة الخامسة فهي استفناؤه لعلماء عصره حول جواز هذه الطريقة، وهو ما أجبت عنه في مناقشتي للشيخ ملا حويش، فلا أكرر.

ب. 3. كتاب معارج التفكير ودقائق التدبير، تفسير تدبري للقرآن الكريم بحسب ترتيب النزول وفق منهج كتاب (قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل)، للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ت: 2004م)، وأُجز منه المرحلة المكينة كاملة، ووقف عند بدايات المرحلة المدنية لدى مقدمات سورة البقرة، إذ مات قبل أن يتمه.<sup>21</sup>

قال الميداني في مقدمته: وقد رأيت بالتدبر الميداني للسرور أن ما ذكره المختصون بعلوم القرآن الكريم من ترتيب نزول، هو في معظمه حق، أخذاً من تسلسل البناء المعرفي التكاملي، وتسلسل التكامل التربوي، واكتشفت في هذا التدبر أموراً جلييلة تتعلق بحركة البناء المعرفي لأموال الدين، وحركة المعالجات التربوية البانية الشاملة للرسول صلى الله عليه وسلم، وللذين آمنوا به واتبعوه، وللذين لم يستجيبوا لدعوة الرسول؛ متريثين أو مكذابين كافرين.<sup>22</sup> فالشيخ بين قيمة هذه المنهجية في التفسير من خلال كلماته الموجزة، ولعله أوجز في المقام لأنه فصله في كتابه قواعد التدبر الأمثل والذي كان المقدمه لمشروعه التفسيري، وإن كانت المسافة الزمنية بين القواعد والتفسير طويلة جداً تتجاوز العشرين عاماً، فرجعت لقواعد التدبر فوجدته وضع قاعدتين مرتبطتين بترتيب النزول؛ فأما الأولى فهي القاعدة الرابعة: حول بيئة نزول النص البشرية، الزمانية والمكانية. وفيها يشير لأهمية الإدراك للبيئة والواقع والثقافة

<sup>20</sup> أشرت في التصدير لبعض أدلة توثيق الترتيب، ولا حاجة للتفصيل، فليس هذا موضعها، وللإستزادة بحسن الرجوع لإتقان السيوبي.

<sup>21</sup> عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، معارج التفكير ودقائق التدبر، (دمشق: دار القلم، 2006م)، 423/15.

<sup>22</sup> المرجع السابق، 2/1.

التي نزل فيها النص القرآني، فضلاً عن فهم الحالة النفسية للناس في تلك المراحل، بما يعطي تصوراً للواقع عموماً زمنياً ومكانياً فيما يساهم في فهم النصوص.<sup>23</sup>

ثم جاءت القاعدة التاسعة: حول تتبع مراحل التنزيل. يقول الشيخ مفرقاً بين النصوص الحركية العملية والنصوص الخبرية العقدية: بأن النصوص التربوية ذات مراحل تدرجية توأم الحالة النفسية للأفراد، فالذي توجه له بها أساليب التربية القرآنية، وتوأم الحالة النفسية والاجتماعية للمجموعة من الناس الذين توجه لهم بها أساليب التربية القرآنية. وكذلك النصوص الحركية في طرق الاصلاح، وأساليب الدعوة، وألوان الجهاد بخلاف النصوص الخبرية، والنصوص التي تبين مسائل العقائد وأصول الدين الكلية العامة، فالمرحلية فيها مرحلية بيان تعليمي، وليست مرحلية تدرج تربوي، حتى يعتبر العمل باللاحق هو الأمر المستقر، بل كلها ذوات دلالات مقصودة على الدوام واللاحق منها يضم إلى السابق وتفهم معاً كأنها أنزلت دفعة واحدة فهي متكاملة في دلالاتها يكمل بعضها بعضاً.<sup>24</sup>

وهو بتفريقه بين الآيات الحركية العملية أي آيات الأحكام من جهة، وآيات العقائد والغيبيات من جهة أخرى يهدم فكرة التفسير على هذا المنهج، فليس ثمة تصنيف في المصحف للصور على أساس الموضوع، ولا كذلك في مقاطع السورة الواحدة؛ فالموضوعات متداخلة جداً، وسيأتي مزيد تفصيل.

ب. 4. محاولة محمد عابد الجابري (ت:2010م) في كتابه فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، وهي أضعف المحاولات السابقة وأقلها عمقاً وإن كانت أكثرها وضوحاً للغايات والأفكار والمقاصد من هذه المنهجية، وهو حلقة في مشروع قرآني أراد الجابري أن يختم به حياته، متبركاً بالقرآن الكريم، فكتب كتابه (مدخل إلى القرآن الكريم) حيث خصصه للتعريف بالقرآن الكريم وأهم موضوعاته وعلومه المتصلة به. ثم كان هذا الكتاب (فهم القرآن الحكيم) فكان الجسر الرابط بين الإسلاميين والمستشرقين، بل والمعبر بصراحة عن إشكالية هذه المنهجية، وهو الأمر الذي غاب عن الثلاثة السابقين، حيث صرح بضرورة التخلص من كل التراث التفسيري الموروث وذلك في قوله: لقد كنا نطمح إلى أن نوضح كيف أن فهم القرآن ليس هو مجرد نظر في نص ملئت هوامشه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات، بل هو أيضاً فصل هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي، ليس من أجل الإلقاء بما في سلة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتى لنا الوصل بينها، نحن في عصرنا، وبين النص نفسه كما هو في أصلته الدائمة. وما نقصد بأصالة النص ليس النص كما نزل، فهو معطى بكامل أصلته في المصحف الذي بين أيدينا، إذ هو من منذ أن جمع في زمن الخليفة عثمان، بل المقصود بالأصالة هنا، على صعيد الفهم، هو هذا

<sup>23</sup> المرجع السابق، 23.

<sup>24</sup> المرجع السابق، 55.

النص مجرداً عن أنواع الفهم له، التي دونت في كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها، إن الأمر يتعلق هنا أساساً بعزل المضامين الإيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم.<sup>25</sup>

وهو بقوله هذا يحاول أن يقطع صلة الأمة بماضيها التفسيري اعتماداً على فهم المعاصرين وذائقتهم اللغوية، جاعلين من **الواقع والزمان والمكان** حكماً على النص، ينزله بحسب **مقتضيات العصر**، ولو بما يكون فيه هدر للأصول وإفساد للتوابت وقفز على القواعد، زاعماً أنه يلجأ لهذا المنهج لتجاوز حالة الجمود التفسيري الذي سيطر على حركة الفهم للقرآن الكريم، فضلاً عن سخريته من تراث المسلمين التفسيري واصفاً بعضه بأنه لا يسمن ولا يغني من جوع، وبعضه الآخر بأنه **تفسير بالتقسيط** ويريد به التفسير التحليلي، وأما التفسير الإجمالي فهو **التفسير بالجملة**، جاعلاً من تراث الأمة بضاعة في سوق تجاري، مفرغاً له من قداسته وبركته وأهميته.

يزعم الجابري أن تسمية كلام الله تعالى (**القرآن**) و(**الكتاب**) لحكمة مهمة جداً ذهل عنها كل الناس، بل وهو كذلك كان غافلاً عنها، ثم تنبه إليها بعد مراجعته لكلام نفيس للشاطبي في موافقته، حيث تبين له أنه سُمي **قرآن** لضرورة قراءته من أوله لآخره متتابعاً لفهمه، بشرط أن يكون مرتباً كما نزل، وهذا من مقتضيات اسمه **القرآن**، وكذلك اسمه **الكتاب**، إذ الكتاب لا يفهم حق الفهم إذا قرئ معكوساً في فصوله وأبوابه، بل ينبغي تتبعها في ترتيبها ككتاب، يقول: أما معنى القرآن المكتوب فيتطلب فهمه تتبع ترتيبه ككتاب، فيه السابق واللاحق، على أساس ترتيبه في التنزيل وإلا لم يصح الفهم.<sup>26</sup> وهو بهذا يمنع أن يكون هناك إمكان للفهم إن كان التفسير بحسب ترتيبه المصحفي الذي أجمعت عليه الأمة، وهذا موضع إشكال خطير جداً، انفرد به الجابري عن سابقه.

ومما خالف فيه الجابري سلفه الثلاثة إدخاله لعلامات التقييم المعروفة في الكتابة العادية للنص القرآني بدلاً من التقييم القرآني المعروف وعلامات الوقف والابتداء المشهورة، زاعماً أنها البديل الصحيح القادر على توضيح ما يخفى من المعاني، وأنها بديل حركة اليدين وتعبيرات الوجه لدى المتكلم بالإضافة لخفض ورفع الصوت في الكلام بما يشعر السامع المشاهد بكثير من المعاني لا تفهم من ذات الألفاظ، وكذلك علامات التقييم في القرآن تؤدي دور تلك الإشارات والإيماءات، فتجعل النص أكثر قرباً من القارئ ليتأكد له إمكان الاستغناء عن كل تراث الأمة التفسيري عبر القرون السالفة.

ومما خالف فيه الجابري سلفه الثلاثة ليقترّب من طريقة تفكير المستشرقين هي قسمته للعهد المكي لستة أقسام، والمدني جعله قسماً واحداً، معتبراً طريقة الآية وأسلوبها ومضمونها وطولها وقصرها ونغمها أساساً للتقسيم، فكانت الأقسام الثلاثة الأولى هي مبحث الجزء الأول من مشروعه في فهم القرآن، متضمنة ثنتين وخمسين سورة من العلق إلى يوسف، وهي:

<sup>25</sup> الجابري، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، 7/1.

<sup>26</sup> المرجع السابق، 10. بتصرف يسير غير مؤثر على مقصد الكاتب.



المرحلة الأولى: في النبوة والربوبية والألوهية.

المرحلة الثانية: في البعث والجزاء ومشاهد القيامة.

المرحلة الثالثة: في إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام.

ثم كان الجزء الثاني وفيه المراحل الثلاثة المكبية الباقية، فكانت الرابعة متضمنة خمس سور: وهي الحجر والأنعام والصفافات ولقمان وسبأ، والمرحلة الخامسة فيها ثمان سور: الزمر وغافر وفصلت والشورى والزخرف والدخان والجنات والأحقاف. وأما السادسة ففيها خمس وعشرون سورة تبدأ بسورة نوح وتنتهي بسورة الحج.

ولا إشكال لدى الجابري مع هذين القسمين، حيث يجب فهمها فهماً مناسباً لعصرها وعصرنا، فهماً يعين على التطبيق والالتزام.

وختم بالجزء الثالث والذي ضم أربعاً وعشرين سورة تبدأ بالبقرة وتختتم بالنصر. لتظهر في هذا الجزء قضية التاريخانية لديه بصورة جلية لأنه الجزء المتعلق بالتشريع والأحكام، فهي عند الجابري لا يراد بها التطبيق والالتزام، بل العظة والاعتبار ولتكون عوناً لنا على استهلاك الحلول التي تفكك مشاكل عصرنا، دون اعتبار لها في ذاتها كتشريعات ملزمة للجبل الذي نعيش فيه: يقول الجابري: لا بد من فهم القرآن فهماً معاصراً لنزوله ومعاصراً لنا، بمحاولة تطبيق ذلك الفهم في مجال العقيدة والشريعة، والتزام الأول كخطاب معاصر لنا لتطبيقه، والتزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة واستلهاً للحلول.<sup>27</sup>

ومن المرتكزات التي انطلق منها الجابري ليسوغ منهجيته في التفسير بحسب ترتيب النزول قول الشاطبي: المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكبي، وكذلك المكبي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح، والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكبي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذلك الاستقراء، وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله.<sup>28</sup>

قلت: قول الشاطبي صحيح ما أمكنتنا الروايات، وثبت لنا الترتيب للسور والآيات، وهو أمر متفق عليه لدى شيوخ الفن وقد تكلم السيوطي بما هو أكثر وأوسع من ذلك، حتى إنه جعل ما يجب العلم به قبل الشروع بالتفسير أكثر تفصيلاً وتحديدًا متجاوزاً قول الشاطبي.<sup>29</sup> لكن السيوطي وغيره لم يقولوا بتفسير القرآن بحسب ترتيب النزول، وإن اشترطوه لحسن فهم القرآن الكريم، وما ظنه الجابري فتحاً جديداً وكشفاً مهماً هو في الحقيقة من أجديات شروط التفسير في كتب القوم.

<sup>27</sup> الجابري، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، 37/3.

<sup>28</sup> إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (الرياض: دار ابن عفان، 1997م)، 256/4.

<sup>29</sup> السيوطي، الاتقان، 34/1.

ب. 5. المحاولة الخامسة للدكتور محمد زكي دومان (2013م)،<sup>30</sup> في تفسيره بيان الحق، يقع في ثلاثة مجلدات، وكانت غايته الأساسية من تفسيره أن يثبت واقعية القرآن الكريم وقدرته على التفاعل مع حياة الناس، فقد شغله في مراحل حياته المختلفة هم الدعوة للإسلام وإمكان تطبيقه، وأنه النجاة للمسلمين من بلاءاتهم ومشاكلهم، ويظهر هذا من خلال استعراض مؤلفاته ومنها:

1. (آداب المعاشرة في القرآن الكريم).
2. (أصول التفسير التطبيقي).
3. (المسلمون من النزول حتى يومنا هذا).

فكان تفسيره بيان الحق ثمرة أعماله وحصاد مشروعه، وكان في طريقته يحرص على اتباع أصول التفسير المعتمدة والمقررة في كتب أصول التفسير وعلوم القرآن الكريم فيفسر القرآن بالقرآن ثم بالسنة وكلام السلف ما أمكنه ذلك، لاعتقاده أن المفسر إذا بدأ بالتفسير حالياً من هذه المرجعية فستغلبه ثقافته وأفكاره المسبقة، وسيصطبغ تفسيره بها، شاء أم أبى، ولذلك نجده كتب بحثاً بعنوان: (المبادئ الأصلية في فهم القرآن)، دون أن يجعل من الأصول والقواعد عائقاً أمام الباحثين عن الاجتهاد والتجديد والتأمل في القرآن، فضلاً عن ترك التطويل والتفصيل والمناقشات التي تبعد عن مقاصد القرآن الأصيلة لذا فقد جاء التفسير مختصراً في ثلاثة مجلدات.<sup>31</sup>

من أهم دوافع الدكتور للتأليف حسب هذا المنهج أن أكثر الترجمات التركية لكتب التفسير مشكلة وغير واضحة، ولا تعتبر السياق والسباق واللاحق، ولا تعتبر تاريخ النزول ولا ترتيبه ولا المناسبات التي نزلت النجوم لأجلها، كما أنها تشغل القارئ بمباحث تبعده عن جو النص ومقاصده لا سيما المباحث اللغوية والنحوية والبلاغية وغيرها، مما يدخل السامة على القارئ ويزيد صعوبة الفهم ويشكل عقبة بين الناس وبين القرآن وفهمه.

وقد اعتنى الدكتور بعلاجات التقييم لتعين على فهم النص القرآني بشكل دقيق، فالقرآن نزل شفهاً وليس مكتوباً، وترك علامات التقييم يخلط المعاني ويوقع في الحرج. ويؤكد على أن القرآن نزل في ثلاث وعشرين عاماً ليحقق معنى التدرج في التشريع والتهذيب والترقية والبناء، ولا بد أن يفهم القرآن في هذا الإطار لنجني من الفائدة الكاملة في عصرنا كما كانت كذلك في عصر النبوة.<sup>32</sup>

ومن أمثلة الأستاذ في تفسيره لضرورة اعتبار تاريخ النزول سورة الماعون، حيث ينطلق من كونها مكية ويبيّن عليه أنها حديث عن المشركين، ولا يمكن أن تكون خطاباً للمؤمنين أو المنافقين، إلا بطريق التبعية، وأن وصفهم بأنهم يصلون لا يمنع من

<sup>30</sup> الشكر للباحثة Fatime GANİJA وهي طالبة في جامعة 29 مايس إسطنبول حيث ساعدتني في ترجمة منهج الأستاذ محمد دومان، لأن الكتاب بالتركية مما جعل الفهم الدقيق غير متيسر لي، فجزاها الله خير الجزاء.

<sup>31</sup> الكتاب له أكثر من طبعة، أما الأخيرة فنقع في مجلدين.

<sup>32</sup> Duman, *Beyânu 'l-Hak*, 1/14-15.

ذلك، فالصلاة المقصودة هي الصلاة بتعريفهم هم، لا كما هي في التعريف الإسلامي، وهي طوافهم في البيت الحرام، لكنها صلاة لم تحقق فيهم المقاصد المرجوة، فلم يكفوا عن الرياء، ولم يبذلوا الماعون، وعليه فصلاهم لا قيمة لها ولن يجنوا ثمرتها.<sup>33</sup>

ويؤكد الأستاذ دومان على أن العبرة بعموم اللفظ كما في قوله تعالى: ﴿سَسِمُهُ عَلَى الْخُرطوم﴾، فهي وإن كانت نازلة في الوليد بن مغيرة، لكنها تعم كل ظالم اتصف بمثل صفاته.<sup>34</sup>

يعتقد الأستاذ أن المعنى للمقطع القرآني لا يمكن أن يكون واضحاً وجلياً إلا باعتبار زمان نزوله وترتيبه وسياقه بشرط أن يضم المقطع كل القرآن النازل في ذلك النجم وهو مما يمنع من الخطأ في الفهم ويعصم من القصور في التفسير، وهو ما يحقق الوحدة الموضوعية لكل نجم ومقطع، كما أن النجوم في السورة لا بد وأن تتظافر وتتمركز حول موضوع السورة ومقصدها الكبير، وهو ما يمنع وجود مقطع مدني في سورة مكية أو مكّي في مدنية.

### ت. وما تجدر ملاحظته على هذه المحاولات الخمسة هذه النقاط المهمة:

ت. 1. أن القوم لم يتفقا على ترتيب النزول أصلاً، فكان لكل محاولة مما ذكرت أنفاً ترتيبها الخاص بحسب قناعات صاحبيها، وذلك ثمة لكونه مسألة ظنيّة، ليس لها مستند من رواية صحيحة.

ت. 2. ثم مما يجعل هذه المحاولات في موضع الإشكال هو أن الترتيب بالنسبة لهم كان بحسب أول نجم من السورة، فسورة البقرة يرتبونها في بداية المرحلة المدنية، وهي كذلك، لكنها استمرت في النزول حتى نهاية الفترة، وعلى الأشهر فإن آخر ما نزل من القرآن الكريم منها، وعليه فإن سياقة كل السورة على اعتبار أولية نزولها في بداية الفترة المدنية غريب جداً، ولا يحقق مقصد التفسير بحسب ترتيب النزول، فالسورة متنوعة الموضوعات، ونزلت على امتداد ما يتجاوز العشرة أعوام، وهي تعالج قضايا مختلفة، ومسائل عديدة في ظروف متباينة، كل ذلك يفقدهم الغاية التي لأجلها اشتغلوا في تفسيرهم، وهي محاولة استحضار المنهج التربوي في القرآن الكريم، وآلية صناعة ذلك الجيل الفريد، وكيف تدرج في إعداد القرن الأول، فما عاجلته النجوم الأخيرة من السورة مختلف عما عاجلته النجوم الأولى منها. يقول دروزة في مقدمة تفسيره: ولقد رأينا أن نجعل ترتيب التفسير وفق ترتيب نزول السورة لأننا رأينا هذا يتسق مع المنهج الذي اعتقدنا أنه الأفضل لفهم القرآن وخدمته؛ إذ بذلك يمكن متابعة السيرة النبوية زمنًا بعد زمن، كما يمكن متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق، وبهذا وذاك يندمج القارئ في جَوّ نزول القرآن وجَوّ ظروفه ومناسباته ومداه، ومفهوماته وتتجلى له حكمة التنزيل.<sup>35</sup> علماً أننا لا يمكننا ترتيب نجوم السورة بحسب نزولها، فهو أمر دونه خطر القنات، ولا يعرفه

<sup>33</sup> Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/119.

<sup>34</sup> Duman, *Beyânu'l-Hak*, 1/61.

<sup>35</sup> محمد عزت دروزة، *التفسير الحديث*، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1383 هـ)، 9/1.

على التحقيق إلا سيدنا رسول الله، وليس ثمة خبر منه في ذلك، قال محمد بن سيرين: قلت لعكرمة: أفلو كما أنزل الأول فالأول؟

36

فقال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف فلن يستطيعوا.

يقول دروزة: لا يصح شيء يعتمد عليه في ترتيب النزول، ويبين أن من الحق أن نعترف بأنه ليس في الإمكان تعيين ترتيب صحيح لنزول كل السور القرآنية، كما أنه ليس هناك ترتيب يثبت بتمامه على النقد، أو يستند إلى أسانيد وثيقة وقوية. وزيادة على كل هذا فإن في القول بترتيب السور حسب نزولها شيئاً من التجوّز. وهو بتصرّحه هذا يهدم القيمة العلمية لعمله.

37

ت. 3. كما ينبغي أن نعلم أن سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن ترتيب النزول لم يكن عبثاً أو نسياناً، بل لأنه أراد من الأمة عدم الالتفات لترتيب النزول، ولو صح لنا أن نصف شيئاً مما يتعلق بالقرآن الكريم بأنه تاريخي فهو ترتيب النزول والذي هو أثر من آثار البحث في المكّي والمدني، لأنه ارتبط بالزمان والمكان والظروف والأحوال. أقول: لم يُرد القرآن وبالتبعية النبي صلى الله عليه وسلم أن نلتفت لترتيب النزول، فأغفلوا الإشارة إليه وصار معرفة مفقودة تماماً، وللتأكيد على إرادة إنساء ترتيب النزول فقد أعاد القرآن الكريم تشكيل نفسه في صورة الترتيب الذي نقله النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه، ثم أجمعت عليه الأمة في مصحف أبي بكر ثم في مصحف عثمان؛ ليخرج من جديد من حدود الزمان والمكان، ليحقق معنى الصلاحية لكل زمان ومكان، مغفلاً تماماً لترتيب نزوله الأول؛ فيكون من المغالطة والخطأ المنهجي الاشتغال بالتفسير على هذا الترتيب الغائب، إلا في حالات محدودة في ضوء ما يثبت على جهة اليقين، وهو القليل جداً.

ت. 4. جاءت هذه التفاسير بعد مشروع فايل ثم نولدكه في إعادة ترتيب القرآن لإثبات أنه من منتجات عصره، عبر تقسيمه لمراحل، ولكل مرحلة مقتضياتها التي انعكست بصورة مباشرة على نمط الخطاب القرآني وطريقته، بمعنى أنه متأثر بالبيئة، ويراعي خصوصيتها وطبيعتها، ويحاكيها بما يناسبها، دون أن يكون هو المؤثر فيها وصاحب المشروع، وهذا الذي انعكس على كتابات بعض المستغربين والحدائثيين العرب ومنهم هشام جعيط في كتابه (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، فيقول: لقد قلنا إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تواريخته، وبأيدنا محاولة أساسية في هذا الشأن هي محاولة نولدكه في تاريخ القرآن، وقد استعادها بلاشير وحسنها فيما يتعلق بالفترة المكّية الأولى، وله الفضل في هيكلة سور الفترتين الثانية والثالثة، وهي غالباً ذات ثلاث مقاطع التحمت وخطبت فيما بينها، كما أنه حلل الأغراض الأساسية لهذه الفترات، صحيح أن عمل نولدكه يبقى هو الأساسي ويجب دائماً الرجوع إليه، وعليه اعتمد بلاشير واتبع ترتيبه في الفترة الثانية والثالثة.<sup>38</sup> ومن مخاطر هذه المحاولات عدم الاعتماد على الرواية في معرفة المكّي والمدني، ومواطن النزول وترتيبه، بل على مناهج العلم الحديث، في تحليل النصوص الأدبية، وما يطلق عليه الهرمونوطيقا، وهو ما صرّح به جعيط، وسبقه نصر حامد أبو زيد فقال: إن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع

36 السيوطي، الاتقان، 162/1.

37 محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1383 هـ)، 9/1. بتصرف يسير.

38 هشام جعيط، في السيرة النبوية 2: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، (دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007م)، 185.

من جهة، وإلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانبي النص، فإذا نظرنا إلى حركة الواقع فلا بد أن ندرك أن حدث الهجرة من مكة إلى المدينة لم يكن مجرد انتقال إلى مكان.<sup>39</sup>

وعليه فقد كانت تفاسير الأساتذة ملا حويش ودرؤزة وحبنة ومحمد دومان في سياق لم تراخ فيه العواقب الوخيمة، أو اللوازم المشككة التي لأجلها نشأت فكرة ترتيب القرآن بحسب النزول، ويشهد لذلك ما صرح به الأستاذ يوسف راشد في رسالة له بعنوان (رتبوا القرآن الكريم كما أنزله الله).

فَرَدَّ عليه الأستاذ دراز، قائلاً: وجدت الكاتب يدعو فيها المسلمين إلى ترتيب سور القرآن على حسب نزولها، ابتداءً من سورة العلق، ثم القلم، ثم المزمل، ثم المدثر، ثم الفاتحة، وهكذا، حتى يختم بسورة النصر. ويقول الكاتب في توجيه هذا الاقتراح: إن ترتيب القرآن في وضعه الحالي يبلبل الأفكار، ويضع الفائدة المطلوبة من نزول القرآن؛ لأنه يخالف منهج التدرج التشريعي الذي روعي في النزول، ويفسد نظام التسلسل الطبيعي للفكرة؛ لأن القارئ إذا تنقل من سورة مكية إلى سورة مدنية، اصطدم صدمة عنيفة، وانتقل بدون تمهيدٍ إلى جِزٍ غريب عن الجو الذي كان فيه. وصار كالذي ينتقل من درس نحو إلى درس في الحروف الأبجدية إلى درس البلاغة... إلخ.<sup>40</sup>

وهذه من نتائج أفكار نولدكه التي لم ينتبه لها الكاتبون الإسلاميون الذي ساروا على فكرته، وإن لغايات مختلفة عنه، ومع إحسان الظن بهم فإن غاية الأمر من مثل هذه المحاولات أن تبيين قدرة القرآن الكريم على إصلاح ذلك الجليل الفريد، ليكون دليلاً على قدرته على التعامل مع الظروف والأحوال، واختلاف الزمان والمكان.

ت. 5. وهي ملاحظة تختص بشكل مباشر بتفسير بيان الحق للأستاذ محمد زكي دومان التركي، حيث بين أن من أهم مبررات تفسيره هي محاولة إصلاح ترجمات التفسير عبر ربطها بسياقاتها التاريخية بصورة صحيحة وهو الأمر الذي لا يتم إلا عبر التفسير بحسب ترتيب النزول، وهو بقوله يوجب على نفسه ما لا يمكنه الوفاء به، لأن الترتيب مجهول، لا في النجوم فحسب بل وفي بعض السور كذلك، وما نعرفه منه ظني يصعب فيه القطع والجزم، ثم لا علاقة بين إصلاح الترجمة وبين ترتيب النزول، وهو الأمر الممكن بغير معرفة الترتيب، لا سيما وأن الأستاذ ربط بين إصلاح الترجمة وإخلائها من المسائل الزائدة التي تبعد القارئ عن جو القرآن الكريم كالتوسع في المسائل النحوية والبلاغية والفقهية وغيرها، وهو مالا ارتباط بينه وبين الترتيب، مع التسليم له بأن قضية نقل القرآن وتفسيره إلى اللغات الأخرى قضية عسيرة جداً وتحتاج جهداً كبيراً وإتقاناً واسعاً وإحاطة دقيقة باللغتين الناقلة والمنقولة، وغير ذلك من العلوم المهمة، وليس منها ترتيب النزول.

<sup>39</sup> نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، (د.م.: مؤمنون بلا حدود، 2017م)، 77.

<sup>40</sup> محمد عبد الله دراز، حصاد القلم: دراسات وبحوث، جمع وإعداد: الشيخ أحمد فضلية، تقديم د علي جمعة، (مصر: دار القلم للنشر والتوزيع، 2007م)، 45-52.

### ث. منهجية القرآن الكريم في تكريس عالميته

إن النفوس البشرية مذ خلقت وهي مجموعة من القوالب الثابتة الصفات سواء كانت محمودة أم مذمومة، وهي الفطرة أو الجيلة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم:30)، والمراد بالفطرة<sup>41</sup> والجيلة: هي الكيفيات والتشكيلات التي يمكن للنفس البشرية أن تتمثلها من جملة الاختيارات والاحتمالات المتاحة، فإن للفطرة مساحة محددة من الاختيارات تتيح للنفس البشرية أن تتمثل منها ما يناسبها، وما تعتقد صوابه من أفكار، واتجاهات، وأخلاق، إذن فهي المرنة والطواعية التي في الإنسان، التي تعطيه قابلية للدُّوب في قوالب متعددة، وبسببها فالنفس الإنسانية لها قابلية للإيمان كما لها قابلية للكفر، لها قابلية للإيثار والحب والتعاون وغيرها من حميد الصفات، ولها قابلية للأثرة والحقد والكراهة وسواها من قبيح السمات، وكلا الجانبين والقسمين أفراد لفطرة الله التي فطر الناس عليها، قال صلى الله عليه وسلم: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه... ثم يقول أبو هريرة: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ الآية)<sup>42</sup>، فحين كان الأصل في الإنسان أن ينبعث للتوحيد انبعاثاً طبيعياً إن كان خليئاً من العوامل السلبية المحيطة، وبعيداً عن المؤثرات الخارجية، فإنه سيكون على التوحيد والإسلام؛ لذا فقد اكتفى النبي بذلك الانبعاث عن ذكر الإسلام في تعداده للاحتتمالات، لكن وفي ذات الوقت فهي فطرة واسعة قادرة على استيعاب الكثير من الأفكار الاعتقادية؛ فيمكن أن يؤثر فيه محيطه فيتهود، ويمكن أن يتنصر، وكل ذلك داخل في معنى الفطرة، وهي الشيء الذي أراد الله لعباده ومكثهم منه، فمن أسلم فقد فعل ما أراد الله ويرضاه، ومن كفر فقد فعل ما أراد الله ولا يرضاه.<sup>43</sup>

فالفطرة تكوين على صورة ثابتة غير قابلة للتبديل، وهي ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ وقوله: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ فهو قادر على أن يكون فرعون في كفره وكبره وطغيانه، وقادر أن يكون أبا بكر الصديق في إيمانه وخضوعه وإذعانه. وعلى هذا فالإنسان مجموعة متعددة من القوالب والأنماط والاتجاهات والتصورات والمواصفات، وهي تعددية متناهية ومحدودة بعدد من الأنماط لا تتجاوزها.

وم خلال هذه المقدمة المهمة فإنه يمكن أن نستنتج علة تعلق الكتب السماوية السابقة بأسمها التي نزلت لها، وأنها كتب تاريخانية حقاً، وأن صلاحيتها محدودة بالزمان والمكان، وذلك لأنها تعلقت بفئات من الناس محدودة، واشتغلت بإصلاح طوائف خاصة في بيئات مغلقة، وفي جوانب عملية في الغالب.

<sup>41</sup> قال الجرجاني في التعريفات: الفطرة هي الجيلة المتهيئة لقبول الدين. ص 215. علي بن محمد بن علي الجرجاني (816هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ).

<sup>42</sup> محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، الجامع الصحيح، (القاهرة: دار الشعب، 407 هـ - 1987م)، 2/118.

<sup>43</sup> قال الحليل بن أحمد: والفطرة: التي طُبِعَتْ عليها الخليفة من التين. الفراهيدي، العين، 417/7.

هي صالحة لتلك الفئات والقوالب في كل زمان ومكان؛ لأن كلام الله تعالى خارج الزمان والمكان، وإنما كانت لزمان مخصوص لا لعدم قدرتها على الاستمرار في إصلاح تلك الفئات، بل لاختصاصها بتلك البيئة المحدودة والمحصورة فقط، وبتلك الأصناف المعينة فحسب، ولأن مشيئة الله تعالى جعلت القرآن الكريم مهيمناً عليها وخاتماً لها، للأسباب التالية:

ث. أ. أنه أمر تعدي وتكليف رباني واجب الاتباع؛ ولو لم تدرك له علة.

ث. ب. فيه اختبار للأمم؛ إذ مخالفة المعهود من أصعب الأشياء على النفس، لا سيما إذا كان هذا المعهود في مسائل العقائد والأفكار، ويلزم عليه مشاركة ميراث الآباء والأجداد، فقد كان اليهود ينتظرون نبياً في آخر الزمان من عرفهم، فحين كان من العرب ناصبوه العداء.

كما في القضية جانب مهم أيضاً؛ فالقرآن عربي مبين، والنفوس مجبولة على تعظيم ألسنتها، فكان التحول للكتاب العربي أمر في غاية الصعوبة، لاسيما وأن وجه إعجازه الأهم والأعظم مرتكز على البيان العربي، ولا يدركه إلا العارف باللسان بشكل عميق جداً.

ث. ث. لأن القرآن جمع ما فيها من خير وأضاف عليها؛ فصار مغنياً عن غيره، وغيره مفتقر إليه، وحينها من المنطقي الأخذ به وترك سواه، وهو الكتاب القادر على تحقيق معنى العالمية المطلقة، فلم يختص في خطابه بجنس معين أو عرق محدد كما في التوراة التي اقتصرت خطاباتها والنداءات والأوامر فيها على فئة خاصة من الناس هم بنو إسرائيل، ثم لا نجد شيئاً من ذلك في القرآن الكريم؛ لأنه كتاب الإنسانية الخالد، ورسالة الله تعالى للناس كافة، الشامل العالمي المطلق، الذي لن تجد فيه النداء ب (يا أيها العرب) أو (يا قريش)، بل (يا أيها الناس) و (يا أيها الذين آمنوا).

إن خروج القرآن الكريم من طبيعة التشخيص والجغرافيا والمناطقية والقومية فضلاً عن الزمان أو ما يشير إليه من محددات كطبيعة العمران والسكن واللباس والظروف والأحوال التي يمكن من خلالها تحديد الفترات الزمانية المقصودة والتاريخ يجعله نصاً قادراً على مخاطبة الجميع وفي كل الأماكن وفي كل الأزمان، ويعطيه سمة العالمية والشمولية والإحاطة، وإنما وإن كانت نصوصه متناهية ومحدودة، لكنه في دلالاته غير متناه ولا محدود، في حين أن الحالات النفسية التي أراد إصلاحها في الإنسان متناهية ومحدودة، وما فتحه الله للإنسانية من مساحات المفهوم من النصوص القرآنية القابلة للإدراك البشري كافية للإحاطة بكل الأحوال النفسية التي تعترى المخلوق الخليفة المكرم، وقادرة على التجاوب مع متطلباته وحاجاته.

صلاحية القرآن الكريم وعظمته وشموله يعني أنه استطاع أن يحيط بكل أصناف الناس وقولهم، وأنه قادر على إصلاحهم، وإدراك طبائعهم، وكيفية مخاطبتهم، ومداخل عقولهم وقلوبهم، فهو لا يختص ببيئة دون غيرها، ولا بأصناف من الناس دون سواهم، فقد حوى ما في الكتب السابقة من أصناف، وأضاف عليها ما ليس فيها: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: 48)، وعليه فإن صلاحية القرآن الكريم تنبع من ثلاث جهات:

1. أنه كلام العليم الخبير القائل: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰهِ هِيَ أَقْوَمٌ﴾، وهو الذي قرر أنه خاتم الكتب لخاتم الرسل المشتمل على خاتمة الرسالات، قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (ال عمران: 40).

2. أنه كتاب لا يختص بفئات خاصة، ولا يخاطب عرقاً معيناً، لأنه أعتق نفسه من التعلق بالذوات والأعيان والعرق والطائفة، وكان في كل خطاباته عاماً ولا يذكر أبياً من أشخاص الجيل النازل فيهم على جهة التحديد والتخصيص، كما في قصة الإفك مثلاً؛ إلا ما كان من شأن زيد بن ثابت، وأبي لب، فأما زيد فهو الشخصية الوحيدة التي ارتبط اسمها بالنبي صلى الله عليه وسلم، وفي مسألة خاصة من جهة النبي صلى الله عليه وسلم، لا من جهة زيد، أما من جهة زيد فهو فيها كغيره ولا فرق، فليس ثمة خصوصية له البتة، والعنونة باسمه تكاد تشبه ما يأتي على طريقة العرب في استعمال الأسماء في سياق التمثيل، والجمال المصنوعة، لا سيما في النحو، وقد وجدنا في كتب النحو أن أكثر اسم وظفوه في أمثلتهم المصنوعة هو (زيد)، ويليهِ (عمرو)، ففي الكتاب لسببويه مثلاً استعمل المؤلف اسم (زيد) في ما يتجاوز الأربعمئة مثلاً، وأما (عمرو) ففي نصف هذا العدد تقريباً، أي في حدود المائتين،<sup>44</sup> مع العلم أن اسم سببويه هو عمرو.

زيد بن ثابت هو المقصود أصالة، لكنه صار رمزاً لا شخصاً، وعنواناً لا ذاتاً، والحال مع أبي لب لا يذهب بعيداً عن هذا المعنى، حيث أراد القرآن الكريم أن يشخص الباطل في صورة رجال يحملون أوزارهم، ويشيعونه، ويحرضون عليه، فجعل منهم فرعون وهامان وكذلك أبا لب، حتى غدت هذه الأسماء كالمصطلحات التي تقترب بالظلم والباطل، كما كان الشيطان من قبل عنواناً للمعصية والخروج عن طاعة الله تعالى.<sup>45</sup>

3. أنه تعالى هو الخالق للإنسان وهو الذي أنزل الكتاب لإصلاحه، وجعله للناس كافة فلم يتعلق بعرق أو فئة أو مكان، فهو تعالى طبع الإنسان على مجموعة من القوالب وجعل عنده قابليات متعددة يدور في فلكها، وهو مجبور على الاختيار منها، وغير قادر على الخروج عنها، فهو حرٌّ في الاختيار مجبور في مساحة الخيارات واحتمالاتها، فلا يمكنه أن يكون ملاكاً أو خيراً محضاً، كما لا يمكنه أن يكون شيطاناً وشرّاً محضاً.

إن الإنسان الأول عاش في ظروف مختلفة تماماً عما يعيشه إنسان القرن الواحد والعشرين لكننا لن نجد اختلافاً حقيقياً بين الإنسان الأول وإنسان عصرنا إلا في الأشكال والوجوه والأسماء والوسائل، وسوى ذلك فالإنسان هو الإنسان في أحلامه وطموحه وآماله، وحسناته وسيئاته، في صفات الخير وصفات الشر، والذي دفع أحد بني آدم لقتل أخيه لا يزال دافعاً قوياً لكثير من القتلة في زماننا، ولن تعلق الإنسان المعاصر بحب الذات، والرغبة في الحياة، والملك الكبير الخالد، والغنى والمال، فأما ذات الأسباب التي دفعت آدم عليه السلام للأكل من الشجرة: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ (الأعراف: 120)،

<sup>44</sup> عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء سببويه أبو بشر (180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408 هـ - 1988 م) عدد الأجزاء: 4.

<sup>45</sup> قال ابن منظور: وكل عات متمرّد من الجن والإنس والدواب شيطان. محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، 237/13.



فالقرآن القادر على اصلاح الجيل الأول هو كذلك قادر على اصلاح الجيل الأخير، ولئن تعلقت التوراة بنمط معين من البشر فإن القرآن أحاط بكل الأنماط ووعاها، وهو وجه من وجوه إعجازه.

صحيح أن الحوادث التي تمر بالإنسانية والنوازل المتجددة غير متناهية لكنها جميعا على تعددها وتكاثرها وتنوعها يمكن أن تدخل في تصنيفات ثابتة وتحت عناوين كبرى مستقرة، أحكمت القواعد القرآنية والنبوية طريقة التعامل معها وضبطت منهجية دراستها وبيان أحكامها، حتى غدت أمام القواعد الكلية مجرد أمثلة مختلفة ونماذج متباينة لكنها جميعاً تعود إلى عائلاتها القديمة، ونسبها الأصيل الكبير الأول الذي أفرز النوازل الأولى في الأجيال الأولى، وليس الخلاف بينها إلا في الصور والألوان والعوارض، لذا فإن حجم ونوع المتغيرات في الدنيا غير مؤثر في طريقة تفكير الناس وتشكيل شخصياتهم ورغباتهم ومحبوباتهم إلا بقدر لا يخرجهم عن ذات الأنماط والقوالب التي تشكل عليها الإنسان الأول، وهي غير قادرة على إحداث تحويل ظاهر في النمط الإنساني الكبير والقالب البشري العريض، لأنها لا تتعلق إلا بالأسباب والوسائل، والقرآن الكريم لم يتعلق بالوسائل ولم يتطرق إليها في أحكامه إلا بقدر صلته بالمنظومة الأخلاقية التي يحرص على بنائها وتنميط الناس عليها، فلم يتطرق القرآن في أحكامه لشكل نظام الحكم في الدولة؛ ملكياً أو جمهورياً، كما لم يعبأ بطرق المواصلات وآلياتها، ووسائل الاتصالات وتعددتها، ويكتفي بوضع القواعد الكبرى والأصول الأساسية، إن في القرآن الكريم، أو على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، كما في الملابس مثلاً؛ وأما ما يمكن أن يكون من النوازل الجديدة التي لم يسبق أن كان مثلها أو ما يشبهها أو مما يمكن أن تنتسب إليه فهي مما أذن الشارع فيه بالاجتهاد، لمن ملك آتاه، ولن تكون تلك المساحات الجديدة مما يقدر بصلاحيته الشرعية، فمن صلاحيتها أنها فتحت أبواب الاجتهاد ومكنت العقل من التفاعل الإيجابي مع واقعه وظروفه.<sup>46</sup> ولا شك فهو أمر دقيق أحسن ابن القيم تحريره في الطرق الحكمية.<sup>47</sup>

ومن بديع ما قيل في هذا السياق مما يفسح المجال ويوسع الآفاق للمجتهدين، ويدل على المساحات الرحبية غير المتناهية للاجتهاد وهي التي تفتحها النصوص الشرعية المحدودة المتناهية في متونها، والممتدة في مضامينها ودلالاتها، ما أشار إليه الشاطبي من أن الله تعالى قرر بحكمته أن تكون فروع هذه الشريعة قابلة للأنظار ومحملة للظنون، وقد ثبت عند الباحثين أن النظريات لا يمكن الاتفاق عليها عادة، فالظنيات أصيلة في إمكان الاختلاف، لكن في فروع المسائل دون الأصول وفي جزئياتها دون الكليات، ولذلك فإنه لا يضر هذا الاختلاف.<sup>48</sup>

إن المنتج البشري تاريخي كما في الشعر والنثر الخاص بكل أمة، فلهذا الأمة ولسانها مرآة حقيقية تكشف خفاياها وتظهر وجهها كما هو، وكما أن الإنسان خبيء وراء لسانه، فكذلك الأمة في مجموعها خبيئة تحت ألسنة شعرائها وأدبائها وخطبائها، أما

<sup>46</sup> انظر أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ)، المستقصى في أصول الفقه، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، 3/1.

<sup>47</sup> محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (751هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي 1428 هـ - 2001م)، 17.

<sup>48</sup> أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (790هـ)، الاعتصام، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (مكتبة التوحيد، 2004م)، 2/168.

القرآن الكريم فليس فيه شيء متعلق بالأمة التي نزل بها، أو مختص بهم؛ فخطاباته عامة مستوعبة شاملة، لا يمكن أن تكون نتاج تلك الحقبة الزمنية أو مرتبطة بها ومحصورة في حدودها، ويعجبني سخاء قلم الرافي في توصيفه لشيء قريب مما أقول، وذلك حين يبين أن اللغة لا تقفز عن أطوار أهلها حين تكون من غرائزهم، وإنما تكون لغتهم على مقدارهم ضعفاً وقوة، لأن لغتهم صورتهم المتكلمة وهم صورتها المفكرة، ولأنها ألفاظ معانيها، ولذلك لا تزيد عليهم ولا ينقصون عنها، ما دام رسمهم لم يتبدل وما دامت عاداتهم لم تتحول.<sup>49</sup>

حتى ما كان حديثاً عما وقع في زمن التنزيل فإنه داخل في عمومات القرآن الكريم، الصالحة لأن تكون جوامع كلم، وقواعد عامة، وحكمة متنقلة، تستحضر في كل مناسبة مشابهاً، لأنها ظهرت لذلك الجليل بلغة فوق أن تكون لغة زمانهم، وبهرتهم حتى ما زعم زاعم منهم أنها لغة مكائهم، بل أيقنوا واستسلموا للسان السخي الكريم بتراكيبه ومعانيه وأحكامه وحكمه، فأذعنوا له بأنه هو البيان واللغة لكل عصر ومصر.

وأعجبني كلام نفيس لعبد العظيم المطعني يبين فيه أن الأدب في أغلبه متأثر بظروف البيئة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي قيل فيها، وعاش قائله أحداثها، وإذا عرف الدارس خصائص أدب كل عصر، يمكنه أن يرجع كل نص مجهول القائل والعصر إلى قائله وعصره، أما القرآن الكريم فليس كذلك لأنه بمادته وفكره وألفاظه وأسلوبه وبلاغته وموضوعاته لا يمثل عصرًا من عصور الأدب التي عاشها وتأثر بها أو اقتبس منها ودار في فلحها، بل هو سامٍ في كل عصر ومتفوق على غيره بما له من خصائص وسمات.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> مصطفى صادق الرافعي (1937م)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (دار الكتاب العربي، 1973م)، 62.

<sup>50</sup> عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني (2008م)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1992م)، 279.

## الخاتمة

إن الحديث عن تفسير القرآن الكريم على هذه المنهجية التي سار عليها الأساتذة الخمسة يفضي للقول بالتاريخانية لا سيما من اشترطه منهم لحسن الفهم وتامه كالجبري، لأنه يزعم أن الفهم لا يتم إلا باستحضار ذلك التاريخ وتلك الحقبة وبالتالي استحضار الشخص والامكان والأزمان، وكأن القرآن رهين بما جميعاً متعلق فهمه بإدراكها، بما يتعارض ظاهرياً مع قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، وهي النتيجة التي أرادها المستشرقون من مثل هذا المنهج، أن ينزعوا الشرعية والصلاحيية عن القرآن الكريم، كما نزع الواقع الشرعية عن كتبهم المقدسة أو ما بقي منها. وقد صرح الجابري بتاريخانية القرآن وهو يبين أنه يحاول بقراءته للقرآن وتفسيره أن جعل المقروء معاصراً للناس، وذلك على صعيد الفهم والمعقولة فقط.<sup>51</sup>

وإن قيل بأنني ألزمتهم ما لم يقصدوه ويريدوه فأقول فرق بين أن أتهمهم وبين أن أبين مآل منهجهم، وليس بالضرورة أنهم يقولون بالتاريخانية، وليس من غرض البحث أن يدرس النيات والقلوب، إنما الوسائل والمناهج، والنتائج العامة والمخادير المتوقعة، وأن يصف الأشياء كما، وهي دعوة لفتح باب الدراسات في مثل هذا المنهج بصورة أوسع، وما هذا البحث إلا حلقة في هي السلسلة، والله من وراء القصد.

## Türkçe Kaynaklar

- Duman, M. Zeki. "Neden Yeni Bir Tefsir? Beyan'ul-Hak Adlı Eserimizin Özellikleri ve Tefsire Getirdiği Yenilik Hakkında Bir Deneme". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 105-115.
- Güler, Musa. *Nüzül Sırasını Esas Alan Tefsirler*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Kırbaşoğlu, Mehmed Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

## المصادر العربية

- الباقلاقي، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب. *الانتصار للقرآن*. تحقيق: محمد السيد عثمان. لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 2012م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (256هـ). *الجامع الصحيح*. القاهرة: دار الشعب، ط1، 407 هـ - 1987م.
- البغوي، الحسين بن مسعود. *شرح السنة*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش. دمشق، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1983م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر. *السنن الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1994م.

<sup>51</sup> الجابري، فهم القرآن الحكيم، 37/3.

- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي. الجامع الصحيح سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مذيلة بأحكام الألباني، ط2، 1977م.
- الجبالي، محمد عابد. مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (816هـ). التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي. المنتظم في آثار الملوك والأمم. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد إمام الحرمين. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن محمد بن عوضه. بيروت: دار الكتب العلمية، ط الأولى 1418 هـ - 1997 م.
- جنبكة الميداني، عبد الرحمن حسن. معارج التفكير ودقائق التدبير. دمشق: دار القلم، ط1، 2006م.
- حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي. فتح الباري. تحقيق: نظر بن محمد الفارابي. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 2005م.
- ابن أبي داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. المصاحف. تحقيق: محمد بن عبده. القاهرة: الفاروق الحديثة، ط1، 1423هـ - 2002م.
- درورة، محمد عزت (1984م). التفسير الحديث. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1383 هـ.
- الرافعي، مصطفى صادق (1937م). إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. دار الكتاب العربي، ط9، 1973م.
- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن. مؤمنون بلا حدود، ط1، 2017م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول الفقه. حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني (رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية) لجنة إحياء المعارف النعمانية بميدان آباد بالهند، (صورته دار المعرفة - بيروت، وغيرها)، 1431هـ.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر (180هـ). الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، (1408 هـ - 1988 م) عدد الأجزاء: 4.
- السبوطي، جلال الدين. الاتقان في علوم القرآن. تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى. دمشق: مؤسسة الرسالة، ط1، 2008م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. الموافقات. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. الرياض: دار ابن عفان، ط1، 1997م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (790هـ). الاعتصام. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. مكتبة التوحيد، ط1، 2004م.
- عباس، فضل حسن. إتقان البرهان في علوم القرآن. الأردن/ عمان: دار الفرقان، ط1، 1997م.
- العثماني، تقي الدين. تكملة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي، ط1، 2006م.
- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد. كشف الأسرار شرح أصول البيهقي. دار الكتاب الإسلامي، 1431هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ). المستصفي في أصول الفقه. تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1997م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. معجم العين. تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (751هـ). الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. تحقيق: نايف بن أحمد الحمد. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، ط1، 1428 هـ - 2001م.

مجموعة من المؤلفين، إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار . المعجم الوسيط . تحقيق : مجمع اللغة العربية . القاهرة : دار الدعوة، ط5، 2011م.

المطعي، عبد العظيم إبراهيم محمد (2008م). خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية . القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1992م.

العاني، عبد القادر آل غازي. بيان المعاني. دمشق: مطبعة الترقى، ط1، 1382هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفرنجي المصري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط1، 13/237.

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري (518هـ). مجمع الأمثال. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة، ط2، 2002م.

## Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *İtkânü'l-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Ürdün / Ammân: Dârü'l-Furkân, 1. Baskı, 1997.
- Arkun, Muhammed. *el-Kur'ân min et-Tefsîr el-Mevrûs İlä Tahlîl el-Huttâb ed-Dînî*. Tercüme: Hâşim Sâlih. Beyrut: Dârü't-Taklîa', 1. Baskı, 2005.
- İbrâhîm Mustafâ - Ahmed ez-Ziyâd - Hâmid Abdülkâdir - Muhammed el-Naccâr. *el-Mu'cem el-Vasît*. Thk: Mecmuu'l-Luğati'l-Arabiyye. Kâhire: Dâr ed-Da've, 5. Baskı, 2011.
- Ca'it, Hişâm. *Fi's-Sîra en-Nebeviyye 2: Târihiyye ed-Da've el-Muhammediyye Fî Mekke*. Dârü't Talîa' Littibâa ve'n-Neşr, 2007.
- Derrâz, Muhammed Abdullah. *Hasâd el-Kalem: Dirâsât ve buhûs*. Haz: eş-Şeyh Ahmed Mustafa Fadliyye. Takdîm D. Alî Cum'a. Mısır: Dâr el-Kalem Linneşr ve't Tevzî', 1. Baskı, 2007.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîr el-Hadîs*. Kâhire: Dâr-ı İhyâ' el-Kütüb el-Arabiyye, 1. Baskı, 1383 (h.).
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmü'n-Nass: Dirâse Fî Ulûm el-Kur'ân*. Mektebetü'l-Fikrî'l Cedîd, el-Merkezü's-sekâfi el-Arabî, 1. Baskı, 2014.
- El-Bâklânî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Thk: Muhammed es-Seyyid Osmân. Lübnan: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Baskı, 2012.
- El-Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhü's-Sünne*. Thk: Şuayb el-Ernâût ve Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 2. Baskı, 1983.
- El-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ Ebû Bekr, es-Sünenü'l-Kübrâ, Tahkik: Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Mektebetü Dârü'l-Bâz, el-Mükerreme, 1994.
- El-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalık. *el-Müsned*. Tahkik: Mahfûz er-Rahmân Zeynullah ve Âdil b. Sa'd ve Sabrî Abdülhalık eş-Şâfi'î. Mektebetü'l Ulûm ve'l Hikem - el-Medinetü'l Münevver, 1. Basım, 2009.
- El-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il. *el-Câmi' es-Sahîh*. Kâhire: Dârü's-Şa'b, 1. Baskı 1987 - 1407 H.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ile'l-Kur'ân el-Kerîm: Fi't-ta'rif bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkez-i Dirâsâtü'l-Vahdetü'l-Arabiyye, 2006.
- El-Cürcanî, Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta'rifât*. Thk: İbrâhîm el-İbyârî. Beyrut: Dârü'l Kitâb el-Arabî, 1. Baskı, 1405 H.
- El-Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed. *Mu'cem el-Ayn*. Thk: Dr. Mehdi el-Mahzûmî ve Dr. İbrâhîm Sâmerrâi. Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1. Baskı.
- El-Gazali, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ fî Usûli'l-Fıkh*. Thk: Muhammed b. Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müesseseti'r Risâle, 1. Baskı, 1997.
- El-Gumarî, Abdullâh b. Es-Sâdik. *el-İhsân Fî Ta'kîbi'l-itkân li's-Suyûtî*. Dârü'l Ensâr.
- El-Kattân, Mennâ'. *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Mektebe Vehbe, 11. Baskı, 2000.
- El-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Farah el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*. Kâhire: Dârü'l-Kütüb el-Mısriyye, Thk: Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş, 2. Baskı, 1964.

- El-Ma'tanî, Abdülazîm İbrâhîm Muhammed. *Hasâisü't-Ta'bîr el-Kur'ânî ve Semâtihi'l-Belâgiyye*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1. Baskı, 1992.
- El-Meydânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî en-Neysâbü'rî. *Mecmu'i'l-Emsâl*. Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Baskı, 2002.
- El-Osmânî, Takiyyüddin. *Tekmilëtü Feth el-Mülhem bi Şerh Sahih Müslim*. Dârü İhyâ' et-Turâsü'l Arabî, 1. Baskı, 2006.
- El-Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Thk: Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. Riyad: Dâr-ı İbn-i Affân, 1. Baskı, 1997.
- Er-Râfî', Mustafâ Sâdık. *İ'câz el-Kur'ân ve'l-Belâğa en-Nebeviyye*. Dâr el-Kütüb el-Arabî, 9. Baskı, 1973.
- Es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Kemâl Celâleddîn. *el-İtkân Fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk: Mustafâ Şeyh Mustafâ. Dimeşk: Müesseseti'r-Risâle, 1. Baskı, 2008.
- Eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Ğarnâfî. *el-Muvâfakât*. Thk: Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. Dar-ı İbn Affân, 1. Baskı, 1997.
- Eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. Thk: Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. Mektebe et-Tevhid, 1. Baskı, 2004.
- Ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân Fi ulûm el-Kur'ân*. Thk: Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm. Dâr-ı İhyâ' el-Kütüb el-Arabî İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihî, 1. Baskı, 1957.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-Ğayb ev et-Tefsîrül-Kebîr*. Beyrut: Dâr-ı İhyâ'i't- Turâs el-Arabî, 2. Baskı, 1992.
- Habanka el-Meydânî, Abdurrahmân Hasan. *Meâ'ric et-Tefekkür ve Dakâik et-Tedebbür*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1. Baskı, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer. *Feth el-Bârî bi Şerh-i Sahih el-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l Ma'rife, 1379.
- İbn Kîm el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (751 h.). *et-Turuk el-Hikemiyye Fi's-Siyâseti's-Şeriyye*. Thk: Nâyif b. Ahmed el-Hamd. Cidde: Mecmu'u'l-Fıkh el-İslâmî, 1428 (h.) 1. Baskı, 2001.
- İbn-i Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. el-Eş'asû'l-Ezedî el-Sicistânî. *el-Masâhif*. Thk: Muhammed b. Abdîhi. Kâhire: el-Fârûk el-Hadîse, 1. Baskı, 2002 - 1423(h.).
- İbnü Hacer, Ahmed b. Alî Ebû'l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfi'î. *Fethü'l-Bârî*. Thk: Nazar b. Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâr-ı Tıbyeti li'n-neşr ve't-tevzî', 1. Baskı, 2005.
- Molla Huveys, Abdülkâdir Âl-i ğâzî el-Ânî. *Beyânü'l-Meânî*. Dimeşk: Matbaati't-Terakkî, 1. Baskı, 1382 (h.).
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî bi'l-velâ', Ebû Bişr (180 h.). *el-Kitâb*. Thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebe el-Hâncî, 3. Baskı, (1988 m. - 1408 h.) Cilt Sayısı: 4.

## Deizme Eğilim Bağlamında Dindarların Din Dili ve Medya Kullanımı İlişkisi

### -15-21 Yaş Aralığı Lise ve Üniversite Öğrencileri Örneği-

The Spread of Deism: The Relationship Between Religious Language and Media Use by Religious People

-15-21 Age Range High School and University Students Example-

#### Yasemin Çelebi Dilli

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
celebiyasemin0@gmail.com

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
İstanbul/Türkiye  
ORCID: 0000-0002-1349-4674

#### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	31 Ekim   October 2022
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	20 Şubat   February 2023
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	59-79

#### Atıf | Cite as

Yasemin Çelebi Dilli, “Deizme Eğilim Bağlamında Dindarların Din Dili ve Medya Kullanımı İlişkisi -15-21 Yaş Aralığı Lise ve Üniversite Öğrencileri Örneği-”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 59-79.  
DOI: 10.56361/usul.1197478

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

#### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

#### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

#### Etik Beyan | Ethical Statement

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



**Öz\***

Post-modern dönemde deizme yönelimin hızla arttığına dair iddialar, araştırmacıları konuyla ilgili alan araştırmaları yapmaya sevk etmektedir. Genellikle ortaöğretim öğrencilerinin deizm algılarının incelendiği çalışmaların yanı sıra çeşitli haber kaynaklarında da deizmin Türkiye’de gençler arasında hızla yayıldığına yönelik açıklamalar bulunmaktadır. Deizm araştırması çalışmalarının yoğunlaşmasına dayanarak da deizmin varlığının iddia olmaktan öte, bir gerçeklik olarak güncel problemler arasında yer aldığı söylenebilir. Bu bağlamda makalede, deizme yönelimde, dindarlar tarafından kullanılan din dili ve medyanın kullanımı gibi içsel faktörlerin tespitinde dayanaklık teşkil eden araştırma tablolarına ve bulgulara yer verilmiştir. Deizme eğilim bağlamında din dili ve medya etkeninin incelenmesine dair önermeler içeren ankette, ergenliğin başlarına ve sonlarına tekabül eden 15-21 yaş arası hedef kitle seçilmiş, anket çalışması online olarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya katılan gençlerin, din dili, dindarların medyayı ve dili kullanımı, TV programlarında yer alan din tartışmaları ile ilgili yöneltilen önermelere verdikleri cevaplar deizme eğilim bağlamında değerlendirilmiş, din dilinin inşâ ve ihyasında önemli olduğu düşünülen bazı ilkelerin tespitine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Deizm, din dili, medya, din tartışmaları, 15-21 yaş

---

\* Bu makale, hali hazırda devam eden “Post-Modern Dönemde Deizm-Din Dili İlişkisi” (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2022) konulu yüksek lisans tezinin bir bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

This article has been prepared by using a section of the ongoing master's thesis titled "The Relationship Between Deism and the Language of Religion in the Post-Modern Era" (Graduate Education Institute, Istanbul Sabahattin Zaim University, Istanbul, 2022).

## The Spread of Deism: The Relationship Between Religious Language and Media Use by Religious People -15-21 Age Range High School and University Students Example-

### Abstract

Claims about the rapid emergence of the tendency towards deism in the post-modern period prompt researchers to conduct research-oriented field studies. In addition to studies examining the perceptions of deism among secondary school students, there are also explanations from various news sources regarding the rapid spread of deism among the youth in Turkey. The results of current studies suggest that the course of deism should be included among the current problems as a reality rather than a claim. In this context, the article includes the determination of internal principles such as the language of religion used by religious people and the use of media in deism behavior. In the survey, which aims to measure the relationship between deism and religious language, the target audience is selected between the ages of 15-21, corresponding to the beginning and the end of adolescence. The survey is conducted online. The answers of participants to the prepositions about religious language, the use of language and media by religious people and the religious discussions in the TV programs are evaluated in the context of deism, and certain principles are presented on foundation of religious language and its revival.

**Keywords:** Deism, religious language, media, religious discussions, 15-21 years

حول الميل الى الربوبية: العلاقة بين لغة الدين واستخدام وسائل الإعلام من قبل المتدينين

—طلاب الثانوية و الجامعة بين سنّ 15-21 نموذجاً —

### الملخص

تدفع الادعاءات التي تفيد بأن الاتجاه نحو الربوبية قد ازداد بسرعة بعد الحداثة الى إجراء دراسات ميدانية حول هذا الموضوع. بشكل عام هنالك انتشار سريع في الدراسات التي تفحص تصورات الربوبية بين طلاب الثانوية، هناك أيضًا تصريحات في مصادر إخبارية مختلفة تفيد بأن الربوبية تنتشر بسرعة بين الشباب في تركيا. عندما يتم فحص نتائج الدراسات الحالية، يمكن القول بأن وجود الربوبية يجب أن يكون من بين المشاكل الحالية كواقع وليس ادعاء. في هذا السياق، تتضمن هذه المقالة تحديد العوامل الداخلية مثل لغة الدين التي يستخدمها المتدينون واستخدام وسائل و أثرها على الميل إلى الربوبية. في استطلاع الرأي لمحاولة قياس العلاقة بين الربوبية والدين واللغة، تم اختيار فئة طلاب الثانوية و الجامعة بين سن 15-21 المقابلة لبداية سن المراهقة ونهايتها، وتم إجراء الاستطلاع عبر الإنترنت، كما تم تقييم إجابات الشباب المشاركين في الدراسة على المقترحات حول لغة الدين واستخدام الدين للإعلام، والمناقشات الدينية في البرامج التلفزيونية حول ميلهم إلى الربوبية.

الكلمات المفتاحية: الربوبية، واللغة الدينية، والإعلام، والمناظرات الدينية، سن 15-21

## Giriş

Deizm, Latince kökenli “deus” ve Grekçe “teus” kelimesinden türemiş bir kavramdır. Kavramsal anlamı zaman içinde değişime uğramış, özellikle XVI. Yüzyıldan sonra Hıristiyan dünyasında, “teist” Ortodoks Hıristiyanları, “deist” ise gelenek karşıtı Hıristiyanlar için kullanılmıştır.<sup>1</sup> Deizm, felsefi ve teolojik bir ideoloji olarak ele alındığında, Tanrı’nın evreni ve içindekileri yaratması ancak buna müdahale etmeyip, bir saat gibi işleyişine bırakması görüşünü<sup>2</sup> ifade etse de ortak bir deizm tanımı yapmak mümkün değildir. Bunun birincil sebebi, deizmin bir kutsal kitabı, Peygamber gibi, yaşamış bir öncüsü, bir inanç- akide sisteminin bulunmamasıdır. Bir diğer etken ise deizmin doğduğu çevrelerin birbirinden fiziksel anlamda uzaklığıdır.<sup>3</sup>

Deizm, Hıristiyan dünyasında, kilisenin otoritesine baş kaldırı hüviyetinde doğmuş bir ideolojidir.<sup>4</sup> “Akılcılık”, “geleneği inkâr”, “nübüvvetin ve mucizenin reddi”<sup>5</sup> gibi genel ilkeleri bulunan bu ideolojinin, günümüz Müslüman dünyasında da geleneğe karşıt kimliğiyle varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Deizmin gençler arasında yayılmasını araştırma konusu edinen birçok güncel çalışma bulunmaktadır. 2022 yılında yapılan, Gülten Koç’un “Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma: Başakşehir Örneği” isimli çalışması, 2019 yılında Hamdi Gündoğar’ın “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı – Adıyaman Örneği” isimli çalışması, yine 2019 yılında Euronews haber sitesi aracılığıyla yayınlanan, Türkiye’de gençlerin dindarlık oranının %28 den %15’e düşmesine yönelik tespiti içeren KONDA’nın yapmış olduğu anket çalışması da konuyla ilgili güncel veriler arasında bulunmaktadır.

---

<sup>1</sup> Hüsametin Erdem, “Deizm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 18 Kasım 2022).

<sup>2</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Atlas Yayıncılık, 2018), 53.

<sup>3</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 514.

<sup>4</sup> Zeki Özcan, *Viyana Çevresi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012), 43.

<sup>5</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe: Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 90.

### **Araştırmanın Problemi:**

#### **Deizmin Yayılmasında Din Dili Temelli Faktörlerin Tespiti**

Son dönemlerde yapılan çalışmalar dikkate alındığında deizme eğilimin arttığı söylenebilir. Daha önce yapılmış bahsi geçen çalışmalar ve 15-21 yaş arası lise ve üniversite çağındaki gençlerle yapılan anket çalışmasından da yararlanarak din dilinin deizmin artışı üzerinde etkisi incelenmiştir. Özellikle lise çağındaki gençlerin din dili hakkındaki-tespit edilebildiği kadarıyla- düşüncelerine bakılırsa din dilinin deizmin artışı üzerinde bir etkisinin olduğunu söylemek imkânsız görünmemektedir. Deizm ve din dili ilişkisinin incelendiği bu çalışmada 15-21 yaş aralığındaki gençlere, “Din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanıldığına inanıyorum”, “Türkiye’de dinin kurumsallaştığını düşünüyorum”, “Din içerikli TV programları ve sosyal medya kanallarının genç kitlelere hitap ettiğini düşünüyorum”, “Medyada yer alan din tartışmalarının bilimsel temellere dayanmadığını düşünüyorum” “Mevcut dini tartışmaların güncel (çağa uygun) olduğunu düşünüyorum”, “Din dilinin rasyonel ve bilimsel kaynaklara dayanması gerektiğini düşünüyorum” önermeleriyle, din dilinin, medyanın kullanımının deizmin yayılması üzerindeki etkileri incelenmiştir.

### **Araştırmanın Amacı**

Çalışma, deizmin ülkemizde gençler arasında yayılmasının din dili kaynaklı sebeplerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Din dilinin ve medyanın dindar kesim tarafından kullanımının, deizme yönelimin artmasında etken faktör olması, ilgili çalışmaya katılan gençlerin belirttiği fikirler çerçevesinde ele alınmıştır.

### **Araştırmanın Önemi ve Özgün Değeri**

Gençler arasında deizmin artmasını inceleyen örnek çalışmalar bulunmakla beraber bu çalışmada deizmin artmasının din dili kaynaklı içsel faktörlerini tespiti gayret edilmiştir. Bu bağlamda, çalışma özgün bir değer taşımaktadır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Makalede özet literatür taraması ve anket tekniği kullanılmıştır. SPSS analizi ile cinsiyet, yaş, anne- babanın eğitim, maddi gelir ve dindarlık düzeyleri

gibi demografik soruların yüzdelik dağılım ve frekanslarına yer verilmiştir. Bunun yanı sıra ankete katılan öğrencilerin din dili ve deizm ilişkisine dair önermelere verdiği cevapların demografik sorularla ilişkilendirilmesine dair bulgu ve yorumlara değinilmiştir.

### **Araştırmanın Örneklemi**

183 katılımcının yer aldığı anket çalışmasının bütününde 30 önerme maddesi ve 5 demografik soru yer almaktadır. Özellikle din dilinin ve medyanın kullanımının etkisinin incelendiği bu makalede beş önermenin incelemesine yer verilmiştir.

### **Varsayımlar**

- a. Gençler arasında deizme yönelim hızla artmaktadır.
- b. Deizme yönelim daha çok ergenliğin başlarında başlayıp, ergenliğin sonlarında (21 yaş) daha net şekillenmektedir.
- c. Öğrenciler kendilerine yöneltilen maddeleri anlayarak ve samimiyetle cevaplamışlardır.

### **Hipotezler**

- a. Din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanılmaması gençlerin deizme yöneliminde etken faktörlerden biridir.
- b. Anne- babanın dindarlık düzeyi ile deizme yönelim arasında doğru orantı bulunmaktadır.
- c. TV ve sosyal medyada yer alan dini mesele ve tartışmalar gençlere hitap etmemektedir.

### **Verilerin Analizi**

Araştırma kapsamında toplanan verilerin analiz işlemlerinde SPSS 25.0 programı kullanılmıştır. Araştırmaya katılanların demografik bilgileri ile din dili ve deizmle ilgili sorulara verdikleri yanıtların yüzdelik dağılımlarının belirlenmesinde frekans analizi kullanılmıştır. Sorular arasında ikili kıyaslamaların yapılmasında çapraz tablolardan yararlanılmış ve istatistiksel analiz olarak Ki-Kare ( $\chi^2$ ) uygulanmıştır.

## **1. Deizmin Temel İddia ve İlkeleri**

Literatürde deizm tanımları incelendiğinde İngiliz filozof ve ilahiyatçı Samuel Clarke'nin (ö.1729) deizmi dört grup olarak tasnif ettiğini, “Deizm” kavramını ilk kullanan Pierre Viret'in (ö.1571) bu kavramı günümüzdeki kullanımından farklı ele aldığını, James W. Sire'nin (ö.2018) “Hıristiyan Deizm” ve “Radikal Deizm” veya “Sıcak Deizm” ve “Soğuk Deizm” şeklindeki tasnif ve tanımlamalarına ulaşılmaktadır.<sup>6</sup>

Literatür incelendiğinde de deizm kavramı yerine pek çok yerde “doğal din” tanımına rastlanmaktadır. Özellikle Batı dünyasında ele alınmış deizm araştırmalarında deizm yerine “doğal din” ifadesinin sıklıkla kullanıldığını söylemek mümkündür.

Tek tip bir deizm tanımından bahsedemediğimiz gibi, bunun bir sonucu olarak genel bir deizm görüşü de öne sürülememektedir. Örneğin, deizmin doğduğu sıralarda Katolik çevrede yaşayan ve deist olduğunu iddia eden birinin, bu durumunu gizli tutmaktan başka bir seçeneği yoktur. Çünkü Katolik çevrelerde deistler doğrudan otoriteye baş kaldıran, Hıristiyan kimliğini terk etmiş kimseler olarak görülmüştür. Protestan çevrelerde ise deistler Hıristiyan kimliğini terk etmeyen, bu kimlikle beraber bir kimlik inşa etmeye çalışan kimseler olarak görülüp, “Hür düşünür Hıristiyan” olarak kendilerini tanımlamış ve çevreleri tarafından da böyle tanımlanmışlardır.<sup>7</sup> Modern akımların hızlıca baş gösterip yayıldığı Aydınlanma Çağı'nda deistler “Aklınla hareket etmede cesur ol” deyimini kendilerine slogan seçmişler, kiliseye karşı aklı öncelerken Hıristiyan kimliklerinden vazgeçemediklerini de belirtmişlerdir.<sup>8</sup> Bu durum, aynı inanç dünyasında bulunup, yaşadıkları coğrafya bakımından deistlerin tutumlarının anlaşılması için önemli bir örnektir.

Buldukları sosyo-kültürel yapıya bağlı olarak deistlerin öne sürdükleri görüşler birbirinden farklı olsa da deizmin bazı temel ilkelerini şu çerçevede açıklamak mümkün görünmektedir<sup>9</sup>:

## 1.1 Akılcılık

---

<sup>6</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 56.

<sup>7</sup> Aliye Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, (İstanbul: Köprü, 2018) 50-51.

<sup>8</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 2.bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021) 90-91.

<sup>9</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 86.

Evreni, yaratılışı, olup biten her şeyi yorumlama görevi aklın görevidir.

## 1.2 Yaratan ve Sadece İzleyen Aşkın Bir Tanrı

Aristo felsefesinden hareketle “İlk hareket ettiren” olan aşkın Tanrı, evreni ve diğer her şeyi yaratmış ve yorumunu insanın aklına, işleyişi ise doğa kurallarına bırakmıştır.

## 1.3 Doğa Kanunları

Tanrı, evrenin işleyişini doğa kanunlarına bırakmıştır, insan doğaya bakarak Tanrı hakkında tek araç olan akılla düşünebilir.

## 1.4 İlahi Müdahale ve Mucizeyi İnkâr

İlahi müdahale söz konusu değildir. Bu sebeple mucizeden de bahsedilemez. Deistlerin iddialarına göre, mucize, sihir ve büyü gibi eğitim ve çalışmayla elde edilebilecek bir bilgi türüdür.<sup>10</sup> Bütün insanların veya en azından peygamber gönderilen toplumların olağanüstü fiiller gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği denenseydi, belki de aynı mucizeyi gösterebilen bireyler tespit edilebilirdi.<sup>11</sup>

## 1.5 Geleneğe Tepki

Kilisenin öğretilerini dikkate almak akılı yok saymaktır. Akıl Tanrı hakkında düşünmek ve konuşmak için tek araçtır.

Bu ilkeler, tonları farklı olmakla beraber, çeşitli deizm anlayışlarının ortak ilkeleridir. Protestan deist ile Katolik deist arasındaki tutum farkı da yine bu minvalde örnek verilebilir. Geleneği inkâr karşısında Protestan daha ılımlı bir tutuma sahipken, Katolik olan biri daha katıdır. Ancak deist olduğunu ileri süren insanların hemen hemen tamamında akıl ön plana çıkmış, hatta dinin yerine akıl konulmuştur.<sup>12</sup> Özellikle Aydınlanma Çağı gibi hareketli bir dönemde, Reform, Rönesans ve kilisenin tutumunun eleştirilmeye başlanmasıyla beraber, akılcılık

---

<sup>10</sup> İbrahim Aslan, “İmam Matürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu” *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (Ağustos 2014), 48-49.

<sup>11</sup> Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 282.

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1995), 2

(rasyonalizm) ve insancılık (hümanizm) tartışmaları başlamıştır.<sup>13</sup> Kilisenin tutumuna önemli eleştirilerden biri de hümanist ilahiyatçı Desiderius Erasmus (ö.1536) tarafından yapılmıştır. Özellikle kilise eleştirisi üzerine kaleme aldığı eseri “*Deliliğe Övgü*”de, din adamları ve teologlardan, uydurma ahlâk kıssalarıyla insanlara duygu sömürüleri yapan, kendilerine inananları “dinsiz” olmakla yaftalayan, böylelikle kendilerini kurnaz zanneden, dolaylı laflarla cahilliklerini örten sahtekâr kimseler olarak bahseder.<sup>14</sup>

## 2. Din Dili

Din dili alanında literatür tarandığında genellikle Batı dünyasında çalışmaların yoğun olduğu görülmektedir.<sup>15</sup> Bütün bilimler için geçerli bir dil formu ortaya koymayı hedefleyen bazı dil paradigmaları geliştirilmiştir.<sup>16</sup> Pozitif bilimlere uygulanan matematiksel ve kesin dilin, devamında sosyal bilimlere uygulanabilirliği tartışmaları meydana gelmiştir.<sup>17</sup> Bu tartışmalar bağlamında, Alman matematikçi ve filozof aynı zamanda 17. yy ’da rasyonalizmin önemli savunucularından olan, bazı araştırmacılarla deist olduğu iddia edilen Leibniz (ö.1716), önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>18</sup> Leibniz, matematikte olduğu gibi, mutlak kesin bir dilin varlığına ve bunun bir ayırım olmaksızın bütün bilimlere uygulanmasının imkânına inanmaktadır.<sup>19</sup>

İslam dünyasında ise din dili çalışmaları dil alanıyla ilgili ortaya konulan paradigmalardan, kutsal metinler üzerinde test edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>20</sup> Bunun yanı sıra bir kelam problemi olarak “Tanrı hakkında konuşmanın imkânı” veya filolojik tahliller şeklinde gerçekleşen çalışmalar da bulunmaktadır.

Din dili denildiğinde insanlarda, teologların, ilahiyat profesörlerinin veya din adamlarının kullandığı teknik bir dil çağrışımı olduğu izlenmektedir.<sup>21</sup> Halbuki din dili, günlük dil gibi tecrübeye dayalı bir dil

<sup>13</sup> Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, 4.bs., çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 60.

<sup>14</sup> Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Yücel Sivri, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 77.

<sup>15</sup> Necati Öner, *Dil Üzerine*, (Ankara: Divan Kitap, 2013), 28.

<sup>16</sup> Gökhan Yavuz Demir, *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007), 72.

<sup>17</sup> Şahin Uçar, *Dil ve Felsefe*. (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 84

<sup>18</sup> Atakan Altınörs, *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 17.

<sup>19</sup> Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 2. bs., (İstanbul: MTV Yayıncılık, 2006), 51.

<sup>20</sup> Hasan Er, “İdeal Din Dilinin İmkansızlığı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2019/1) 231.

<sup>21</sup> Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Basın Dağıtım. ,1999), 22.



alanı olması sebebiyle bir hukuk dili, bilim dili gibi belirli sınırlara sahip bir dil alanı olarak görülmemelidir.<sup>22</sup> **Bulgular**

### Demografik Bilgilerin Frekans ve Yüzdeler Dağılımları

**Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Bilgilerine İlişkin Frekans ve Yüzdeler Dağılımlar**

Değişken	Kategori	f	%
Cinsiyet	Erkek	64	35,0
	Kadın	119	65,0
Yaş grubu	15-16 yaş	43	23,5
	17-18 yaş	57	31,1
	19-20 yaş	46	25,1
	21 yaş	37	20,2
Anne eğitim durumu	İlkokul	83	45,4
	Ortaokul	32	17,5
	Lise	33	18,0
	Üniversite	35	19,1
Baba eğitim durumu	İlkokul	47	25,7
	Ortaokul	35	19,1
	Lise	41	22,4
	Üniversite	60	32,8
Aile dindarlık düzeyi	Düşük	6	3,3
	Orta	36	19,7
	Yüksek	90	49,2
	Çok yüksek	51	27,9
Aile gelir düzeyi	3000-5000	13	7,1
	6000-8000	44	24,0
	9000-11000	44	24,0
	12000-14000	41	22,4
	15000 ve üzeri	41	22,4

### Değerlendirme:

Araştırmaya katılan öğrencilerin %35'i erkek, %65'i kadın öğrencilerden oluşmakta olup, öğrencilerin %23,5'i 15-16 yaş grubunda, %31,1'i 17-18 yaş grubunda, %25,1'i 19-20 yaş grubunda, %20,2'si 21 yaş grubundadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin %45,4'ünün annesi, %25,7'sinin babası ilkokul mezunu, %17,5'inin annesi, %19,1'inin babası ortaokul mezunu, %18'inin

<sup>22</sup> Turan Koç, *Dilin Ötesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 24.

annesi, %22,4'ünün babası lise mezunu, %19,1'inin annesi, %32,8'inin babası üniversite mezunudur. Araştırmaya katılan öğrencilerin %3,3'ünün ailesinin dindarlık düzeyi düşük, %19,7'sinin orta seviyede, %49,2'sinin yüksek, %27,9'unun çok yüksektir. Öğrencilerin %7,1'inin ailesinin aylık gelir durumu 3000-5000 TL arasında, %24'ünün 6000-8000 TL arasında, %24'ünün 9000-11000 TL arasında, %22,4'ünün 12000-14000 TL arasında, %22,4'ünün 15000 TL ve üzerindedir.

### Deizm Yayılımına Dair Bulgular

**Tablo 2. Öğrencilerin Deizm Hakkında Fikir Sahibi Olma Durumları ve Çevrelerindeki Deizmle İlgili Konuşulan Bilgilerle İlişkili İfadelere Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzdeler Dağılımları**

		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum
Deizm hakkında fikir sahibiyim	f	41	71	39	10	22
	%	22,4	38,8	21,3	5,5	12,0
Çevremde deist olduğunu söyleyen arkadaşlarım var.	f	27	47	27	45	37
	%	14,8	25,7	14,8	24,6	20,2
Deist düşünceleri mantıklı buluyorum	f	7	8	36	48	84
	%	3,8	4,4	19,7	26,2	45,9
Deist arkadaşlarımla sohbet ettiğimde deizmi temellendirebildiklerini görüyorum.	f	9	22	51	52	49
	%	4,9	12,0	27,9	28,4	26,8
Deizmin iddialarına karşı sunulan anti-tezleri mantıklı buluyorum	f	28	53	41	28	33
	%	15,3	29,0	22,4	15,3	18,0
Deist düşüncelerde olan insanlara merak duyuyorum.	f	12	33	27	54	57
	%	6,6	18,0	14,8	29,5	31,1
Deizmin yayılması beni rahatsız etmiyor.	f	20	32	28	39	64
	%	10,9	17,5	15,3	21,3	35,0
Dinin yeteri kadar kapsamlı anlatılmadığını düşünüyorum	f	71	55	32	18	7
	%	38,8	30,1	17,5	9,8	3,8

### Değerlendirme:

Tablo incelendiğinde, ulaşılan yüzdeler oranlardan hareketle, deizmin inanç boyutunda olmasa da sosyal anlamda ciddi yayılımının söz konusu olduğu gözlemlenebilir durumdadır. Öğrencilerin % 40,5'inin çevresinde deist olduğunu söyleyen arkadaşlarının bulunduğu yönelt cevapları deizmin gençlerin sosyal alanlarında varlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu yayılımdan rahatsız olmayan gençlerin oranının, %25,4 olduğunu, araştırmaya katılan gençlerin %24,6'sının deist düşüncelerde olanlara merak duyduğunu bildirmesi unsurları bir arada değerlendirildiğinde, deizmin bir nüfuz alanı oluşturduğunu da doğrular görünmektedir. Bunun yanı sıra deist arkadaşlarıyla sohbet ettiğinde onların deizmi zihninde temellendirip temellendiremediklerine dair kanılarıyla ilgili önermeye %16,9 öğrencinin temellendirebildiklerini düşündüklerine yönelik kanaatleri, %27,9'unun ise kararsız görüş bildirmeleri de yine deizmin gençlerin gündelik hayatlarında tesir alanını gözlemleyebileceğimiz sonuçlar olarak değerlendirilebilir.

Gençlerin büyük çoğunluğu deizmin bu nüfuz alanına rağmen, deist düşünceleri mantıklı bulmadığını belirtmekle beraber deizmin iddialarına karşı sunulan anti-tezleri de mantıklı bulmadıklarını ve %68,9'luk bir oranla dinin yeteri kadar kapsamlı anlatılmadığı yönündeki düşüncelerini de belirtmişlerdir.

### Din Dilinin Dindarlar Tarafından Doğru Kullanılıp Kullanılmadığı İncanına Göre Karşılaştırmalar

**Tablo 3. Öğrencilerin “Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum” İfadesine Katılma Durumuna Göre “Türkiye'de Dinin Kurumsallaştığını Düşünüyorum” İfadesine Verdikleri Yanıtların Karşılaştırılması**

	Türkiye'de Dinin Kurumsallaştığını Düşünüyorum						Toplam
	Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum		
Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum							

Kesinlikle katılıyorum	f	4	3	2	0	1	10
	%	40,0	30,0	20,0	0,0	10,0	100,0
Katılıyorum	f	3	5	7	2	0	17
	%	17,6	29,4	41,2	11,8	0,0	100,0
Kararsızım	f	6	20	26	6	0	58
	%	10,3	34,5	44,8	10,3	0,0	100,0
Katılmıyorum	f	11	19	14	5	2	51
	%	21,6	37,3	27,5	9,8	3,9	100,0
Kesinlikle katılmıyorum	f	30	11	3	1	2	47
	%	63,8	23,4	6,4	2,1	4,3	100,0

$\chi^2=53,237$ ;  $df=16$ ;  $p=0,000$

### Değerlendirme:

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan öğrencilerin din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanıldığına yönelik inançlarına göre Türkiye’de dinin kurumsallaştığına ilişkin görüşleri arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir ( $p<0,05$ ). Din dilinin doğru kullanıldığını düşünen %70 oranında öğrenci, Türkiye’de dinin kurumsallaştığı görüşüne katılmaktadır. Bu durumda Türkiye’de dinin kurumsallaştığına yönelik kanaat din dilinden bağımsız olarak bile oldukça yüksektir. Bunun yanı sıra din dilinin doğru kullanılmadığına yönelik kanaat bildiren ve kararsız kalan öğrencilerin, Türkiye’de dinin kurumsallaşması önermesine katıldıkları görülmektedir.

Deizm, kilisenin otoritesine baş kaldırı hüviyetinde doğmuş, Hıristiyan dünyasında kırılmaya sebep olmuş bir ideolojidir. Bu bağlamda ankette “Türkiye’de dinin kurumsallaştığını düşünüyorum” önermesine deizmin doğduğu ortamdaki sert tavrını bugün İslam dünyasında ne ölçüde sürdürdüğünü gözlemlemeyi hedefleyerek yer vermekteyiz. Ulaştığımız sonuçlara göre, Türkiye’de dinin kurumsallaştığına dair oluşan yoğun kanaat, bizi, deizmin protesto kimliğini İslam dünyasında gençler arasında sürdürdüğü yorumuna götürmektedir. Hıristiyan din adamlarının olumsuz bulunan tutumları, zamanla şahısların değil kurumların yanlışları algısı haline gelmiştir.<sup>23</sup> Bu bağlamda, öğrencilerin din dilinin kullanımı ile dinin kurumsallaşması arasında kurdukları ilişki, deizmin Hıristiyan dünyasındaki kimliğini aynı formuyla İslam dünyasında koruduğunu ortaya koyar nitelikte görünmektedir.

<sup>23</sup> Yücel Karakoç, vd., “Modern Bir Akıl Sapması: Deizm” *Zihniyet Kökenleri ve Tetikleyen Sebepleri Açısından Deizm*, Der. Hasan Yaşar, (İstanbul: Dirâyet Yayınları, 2019), 40.

**Tablo 4. Öğrencilerin “Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum” İfadesine Katılma Durumuna Göre “Din İçerikli TV Programları ve Sosyal Medya Kanallarının Genç Kitlelere Hitap Ettiğini Düşünüyorum” İfadesine Verdikleri Yanıtların Karşılaştırılması**

		Din İçerikli TV Programları ve Sosyal Medya Kanallarının Genç Kitlelere Hitap Ettiğini Düşünüyorum					
Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	Toplam
	Kesinlikle katılıyorum	f	2	0	5	2	1
%		20,0	0,0	50,0	20,0	10,0	100,0
Katılıyorum	f	3	8	2	2	2	17
	%	17,6	47,1	11,8	11,8	11,8	100,0
Kararsızım	f	4	8	13	27	6	58
	%	6,9	13,8	22,4	46,6	10,3	100,0
Katılmıyorum	f	1	5	9	23	13	51
	%	2,0	9,8	17,6	45,1	25,5	100,0
Kesinlikle katılmıyorum	f	0	4	6	15	22	47
	%	0,0	8,5	12,8	31,9	46,8	100,0

$\chi^2=58,790$ ;  $df=16$ ;  $p=0,000$

### Değerlendirme:

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan öğrencilerin din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanıldığına yönelik inançlarına göre din içerikli TV programları ve sosyal medya kanallarının genç kitlelere hitap ettiğine yönelik görüşleri arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir ( $p<0,05$ ).

Din dilini taşıyıcı bir unsur olarak medya, post-modern günümüzde, günlük hayatın önemli bir paydasını oluşturmaktadır. Bu durumda, din dilinin taşıyıcısı olan medya unsuru ve din dili ilişkisine yönelik maddelerin yer aldığı tablo incelendiğinde, gençlerin medya ve televizyondaki din içerikli programların kendilerine hitap etmediğiyle ilgili düşüncelerine paralel olarak din dilinin doğru kullanılmadığına yönelik kanaatleri de gözlemlenmektedir.

**Tablo 5. Öğrencilerin “Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum” İfadesine Katılma Durumuna Göre “Mevcut Dini Tartışmaların Güncel (Çağa Uygun) Olduğunu Düşünüyorum” İfadesine Verdikleri Yanıtların Karşılaştırılması**

Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum	Mevcut Dini Tartışmaların Güncel (Çağa Uygun) Olduğunu Düşünüyorum						
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	Toplam
Kesinlikle katılıyorum	f	3	0	4	2	1	10
	%	30,0	0,0	40,0	20,0	10,0	100,0
Katılıyorum	f	1	2	10	2	2	17
	%	5,9	11,8	58,8	11,8	11,8	100,0
Kararsızım	f	2	8	29	16	3	58
	%	3,4	13,8	50,0	27,6	5,2	100,0
Katılmıyorum	f	0	4	26	15	6	51
	%	0,0	7,8	51,0	29,4	11,8	100,0
Kesinlikle katılmıyorum	f	0	8	4	16	19	47
	%	0,0	17,0	8,5	34,0	40,4	100,0

$\chi^2=68,504$ ;  $df=16$ ;  $p=0,000$

### Değerlendirme:

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan öğrencilerin din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanıldığına yönelik inançlarına göre mevcut dini tartışmaların çağa uygun olduğuna yönelik görüşleri arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir ( $p<0,05$ ).

Din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanıldığı görüşüne sahip öğrencilerin dahi medyada yer alan dini tartışmaların çağa uygun olduğu görüşüne katılmaması dikkat çekici görünmektedir. Ulaşılan bu sonuç, medyadaki din tartışmalarının güncel olmaması, gençlere hitap etmemesi gibi unsurların yüzde yüz din diliyle ilgili olmadığı çıkarımına götürse de genel sonuçlar, karşılaştırma tablosunda yer alan iki önermenin gençler tarafından ilişkilendirildiği sonucuna da götürmektedir. Din dilinin doğru kullanıldığına kesinlikle katılmayan katılımcıların %40,4'ünün aynı zamanda medyadaki din

tartışmalarının güncel olduğu düşüncesine de kesinlikle katılmaması dikkat çekicidir. Yine din dilinin doğru kullanıldığıyla ilgili önermeye kesinlikle katılmayan %34,4 oranında katılımcı, medyadaki din tartışmalarının güncel, çağa uygun olmasıyla ilgili önermeye katılmıyorum yanıtı vermiştir.

**Tablo 6. Öğrencilerin “Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum” İfadesine Katılma Durumuna Göre “Medyada Yer Alan Din Tartışmalarının Bilimsel Temellere Dayanmadığını Düşünüyorum” İfadesine Verdikleri Yanıtların Karşılaştırılması**

		Medyada Yer Alan Din Tartışmalarının Bilimsel Temellere Dayanmadığını Düşünüyorum					
Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	Toplam
Kesinlikle katılıyorum	F	3	2	2	1	2	10
	%	30,0	20,0	20,0	10,0	20,0	100,0
Katılıyorum	F	3	2	5	5	2	17
	%	17,6	11,8	29,4	29,4	11,8	100,0
Kararsızım	F	7	10	33	7	1	58
	%	12,1	17,2	56,9	12,1	1,7	100,0
Katılmıyorum	F	3	21	20	6	1	51
	%	5,9	41,2	39,2	11,8	2,0	100,0
Kesinlikle katılmıyorum	F	18	14	12	0	3	47
	%	38,3	29,8	25,5	0,0	6,4	100,0

$$\chi^2=51,797; df=16; p=0,000$$

### Değerlendirme:

Tablo incelediğinde, araştırmaya katılan öğrencilerin din dilinin, dindarlar tarafından doğru kullanıldığına ilişkin inançlarına göre medyada yer alan din tartışmalarının bilimsel temellere dayanmadığı görüşü arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir ( $p<0,05$ ).

Tablo incelendiğinde, din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanıldığı görüşüne katılan öğrencilerin medyada yer alan din tartışmalarının bilimsel temellere dayandığına da katıldığı, din dilinin doğru kullanıldığı konusunda

kararsız kalan öğrencilerin, medyada yer alan din tartışmalarının bilimsel temellere dayanmadığı görüşünde de kararsız olduğu, din dilinin doğru kullanılmadığını düşünen öğrencilerin ise medyadaki din tartışmalarının bilimsel temellere dayanmadığı yönünde görüş bildirdikleri görülmektedir. Elde edilen bu verilerden hareketle, medyadaki din tartışmalarının ve din dilinin kullanımının gençler tarafından ilişkilendirildiğini söylemek mümkün görünmektedir.

**Tablo 7. Öğrencilerin “Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum” İfadesine Katılma Durumuna Göre “Din Dilinin Rasyonel ve Bilimsel Kaynaklara Dayanması Gerektiğini Düşünüyorum” İfadesine Verdikleri Yanıtların Karşılaştırılması**

Din Dilinin, Dindarlar Tarafından Doğru Kullanıldığına İnanıyorum		Din Dilinin Rasyonel ve Bilimsel Kaynaklara Dayanması Gerektiğini Düşünüyorum					Toplam
		Kesinlikle katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum	
Kesinlikle katılıyorum	F	4	2	2	2	0	10
	%	40,0	20,0	20,0	20,0	0,0	100,0
Katılıyorum	F	2	7	4	3	1	17
	%	11,8	41,2	23,5	17,6	5,9	100,0
Kararsızım	F	7	15	23	10	3	58
	%	12,1	25,9	39,7	17,2	5,2	100,0
Katılmıyorum	F	8	13	19	11	0	51
	%	15,7	25,5	37,3	21,6	0,0	100,0
Kesinlikle katılmıyorum	F	18	16	9	2	2	47
	%	38,3	34,0	19,1	4,3	4,3	100,0

$\chi^2=27,163$ ;  $df=16$ ;  $p=0,040$

### Değerlendirme:

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan öğrencilerin din dilinin, dindarlar tarafından doğru kullanıldığına yönelik inancına göre din dilinin rasyonel ve bilimsel kaynaklara dayanması gerektiğine ilişkin görüşleri arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu görülmektedir ( $p<0,05$ ).

Din dilinin doğru kullanıldığı görüşüne kesinlikle katılmıyorum yanıtı veren öğrencilerin %72,3'ünün din dilinin bilimsel ve rasyonel temelli olması



gerektiği hususuna katılması gençler tarafından din dilinin rasyonellik ve bilimsellik kriterlerine tâbi tutulduğunu göstermektedir. Din dilinin sahip olması gereken kriterler içinde bilimselliğe, rasyonelliğe de yer açmakla gençlerin din dilinin dindarlar tarafından kullanımı ile ilgili olumsuz kanaatlerini olumluya evirebilecek neticeler elde etmek mümkün görünmektedir.

İletişimde mesajın alıcıya doğru ve etkin ulaşmasının önemi yadsınamaz. Din dili söz konusu olduğunda iletişim ağı çok daha geniş ve önemlidir. Din dilinin, iletişim ağındaki herhangi bir unsurun eksikliğinden dolayı yanlış anlaşılmasına karşılık, bu hususların gözden geçirilmesi, ulaştığımız sonuçlar neticesinde bir gereklilik görünmektedir.

### **Sonuç**

Post-modern dönemde deizmin gençler arasında yayılmasının ve bu yayılımda din dili temelli bazı faktörlerin incelendiği makalede, din dilinin dindarlar tarafından kullanımı, medyada yer alan din tartışmalarının önemi ve gerekliliği, medyadaki din içeriğinin genç kitleye aktarımı, Türkiye’de dinin kurumsallaşması algısı gibi unsurlar 15-21 yaş aralığındaki lise ve üniversite gençlerine önerme cümleleri formatında sunulmuş ve elde edilen bulgular yüzdelerle dağılım, frekans ve karşılaştırma tabloları olarak sunulmuş, değerlendirmelere yer verilmiştir. Ulaşılan değerlendirmeler sonucunda deizmin zuhur ettiği toplumda taşıdığı baş kaldırı kimliğinin günümüz İslam dünyasında da devam etmekte olduğu gözlemlenmiştir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin din dili hakkındaki olumsuz kanaatlerine dayanarak belirtmek gerekir ki, din dili, deizm yönelimi üzerinde etkin rol oynamaktadır.<sup>24</sup> Bunun yanı sıra medyada yer alan din içerikli programların, gençlerin inanç ve zihin dünyasına hitap etmediği de ulaşılan sonuçlar arasındadır. Ulaşılan sonuçlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, deizm-din dili ilişkisi bağlamında, din dilinin güncelliği, bilimsel ve rasyonel temellere dayanması, medyanın hedef kitle odaklı, aktif kullanımının gerekliliği gibi hususlar gözden geçirilmeli, mesajın muhataba ulaşmasını hedef alan iletişimde

---

<sup>24</sup> Çalışmada gençlerin deist olup olmadığını tespit değil, dinde ve din dilinde aradıkları “rasyonellik”, “bilimsellik” kriterlerinin deizm yöneliminde bir etken olma ihtimali üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda “deizm yönelimi” kavramı özellikle kullanılmıştır. Deizmin “akıl dini” ilkesinin dinde aranan rasyonellik kriteriyle ilişkilendirilerek açıklanmasına gayret edilmiştir.

dilin rolü göz ardı edilmemelidir. Zira, din söz konusu olduğunda, mesajın ilâhî kimliğinden dolayı, aktarım çok daha fazla önem arz etmektedir.

Bu aktarımın etkili olması için bazı ilkeler belirlemek, din dilinin yanlış kullanımı kaynaklı deizm yöneliminin de önüne geçebilir. Katılımcıların din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanılmadığını düşünmeleri karşısında din dilinin güncellenmesi ve dile dinamizm kazandırılması ilk ilke olabilir. Din dilinin ihyasında başvurulacak kaynak yine dinin kendisi olmalıdır. Zira İslam, muhafazanın değil dinamizmin örneğidir. Peygamberlerin çeşitli eziyetlere, cefalara, boykotlara maruz kalmasının temelinde yatan da yine bu dinamizmdir. Bu doğrultuda, din dilinin inşâ ve ihyasında dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de dinin dinamizm faktörü olmalıdır.<sup>25</sup>

İslam dünyasında deizmin yayılımı yalnızca din dili kaynaklı değildir. Batı’da yürütülen Oryantalist çalışmalar karşısında Müslümanlar reaksiyoner tavır sergilemişlerdir.<sup>26</sup> Batı’da, Müslümanların tarihteki ilerlemeci, dönüştürücü, inşâ edici niteliklerinin önüne geçilmenin yolları aranmış ve Batı bu doğrultuda İslamoloji çalışmaları yürütmüştür. Bunu gözlemleyebileceğimiz pek çok oryantalist çalışma bulunmaktadır. Aloys Sprenger (ö.1893), Ignaz Goldziher (ö.1921), Joseph Schacht (ö.1969) gibi Oryantalist isimler özellikle hadis üzerine çalışmalar yaparak hem siyasî hem dinî düzlemde İslam eleştirisinde bulunmuşlardır.<sup>27</sup> Batı’da Müslüman imajının oluşturulmasında iki önemli kol kullanılmıştır. Bunlardan biri bahsettiğimiz Oryantalist çalışmalar, diğeri medyadır. Bugün de medyanın, Batı’nın İslâm’ı algılama biçimini ne ölçüde şekillendirdiği gözlemlenebilir, aşikâr boyuttur.<sup>28</sup> Bu bağlamda, medyanın dindarlar tarafından aktif kullanımı, reaksiyoner tavrın aksiyoner tavra dönüşümünü sağlayacak önemli bir diğer ilke olacaktır.

Kur’an-ı Kerîm’de yer alan davet ayetlerinden **“Rabbînin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et, onlarla en güzel yöntemle tartış”**<sup>29</sup> mealindeki ayetten de hareketle tartışmanın “hikmet” ve “güzel öğüt” ile kayıtlanması dikkate alınması gereken bir diğer unsurdur. Araştırmaya katılan gençlerin çoğunluğunun

---

<sup>25</sup> Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, 4. bs. (İstanbul: Otto Yayınları, 2021), 109.

<sup>26</sup> Özcan Hıdır, *İslamofobi 2.0*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 262.

<sup>27</sup> Bekir Kuzudışlı, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.7 (2003/1), 144.

<sup>28</sup> Özcan Hıdır, *Batı’da Hz. Muhammed İmajı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 413.

<sup>29</sup> *Kur’ân Yolu* (Erişim 18 Kasım 2022), en-Nahl 16/128.

din dilinin dindarlar tarafından doğru kullanılmadığını, buna paralel olarak medyada yer alan din tartışmalarının bilimsel temellere dayanmadığı, din dilinin bilimsel temellere dayanması gerektiğine yönelik düşünceleri göz önüne alındığında, “hikmet” ve “güzel öğüt” kaydı deizm yöneliminin önüne geçmede, din dilinin ihyasında bir ilke olarak önem arz etmektedir. “Hikmet” ile davet, din dilinin bilimsel temellere dayanması, akılları tatmin bağlamında, “güzel öğüt” ise dinin tebliğiyle beraber temsilinin öne çıkarılması bağlamında değerlendirilmelidir.

## Kaynakça

- Altınörs, Atakan. *Anlam Doğrulama ve Edimsellik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Aslan, İbrahim. “İmam Matürîdi’nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu” *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12/ 2 (Ağustos 2014), 33-54.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atlas Yayıncılık, 2018.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine*. İstanbul: Köprü, 2018.
- Demir, Gökhan Yavuz. *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. 4. bs. İstanbul: Otto Yayınları, 2021.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1995.
- Er, Hasan. “İdeal Din Dilinin İmkansızlığı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2019/1). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/47433/509772>
- Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Yücel Sivri. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Erdem, Hüsamettin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm>
- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Basın Dağıtım, 1999.
- Hıdır, Özcan. *Batı’da Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Hıdır, Özcan. *İslamofobi 2.0*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Kuzudişli, Bekir. “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003/1). <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/10135>
- Kur’ân Yolu*. Erişim 18 Kasım 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nahl-suresi/2026/125-ayet-tefsiri>
- Matürîdi, *Kitabu’t-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.
- Öner, Necati. *Dil Üzerine*. Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Özcan, Zeki. *Viyana Çevresi Üzerine*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012.
- Sennett, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. 4.bs., çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Soykan, Ömer Naci. *Felsefe ve Dil*. 2. bs., İstanbul: MTV Yayıncılık, 2006.



## Günümüz Kur'an Öğretimini Bütüncül Yaklaşımla Yeniden Yapılandırılmasına Bir Bakış

A Glance at the Restructuring of Contemporary Qur'an Teaching through a  
Holistic Approach

**Doç. Dr. Veysel Akkaya**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
veysel.akkaya@izu.edu.tr

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
İstanbul/Türkiye  
ORCID: 0000-0002-4760-9951

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	30 Ocak   January 2023
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	08 Mart   March 2023
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	81-102

### Atıf | Cite as

Veysel Akkaya, "Günümüz Kur'an Öğretimini Bütüncül Yaklaşımla Yeniden  
Yapılandırılmasına Bir Bakış". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 81-  
102.

DOI: 10.56361/usul.1244439

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca  
taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by  
iThenticate. No plagiarism detected.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan  
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve  
çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında  
yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal  
retain(s) the copyright to their work  
licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Öz

Günümüzde Kur'an öğretiminin genellikle lafız ve hıfz çerçevesinde kalması sebebiyle öğrencilerin Kur'an'la ilişkileri yüzeysel denebilecek düzeyde kalmaktadır. Dolayısıyla Kur'an onların hayatına yansımamakta, şahsiyetlerini şekillendirmemektedir. Bu sorunun çözümü için Kur'an öğretimi Asr-ı Saâdet'teki gibi ilim ve amele yönelik olarak yeniden değerlendirilebilir. Konu ile ilgili incelemelerimiz neticesinde tespit ettiğimiz bütüncül bir yaklaşımla söyleyecek olursak, Kur'an öğretimi tefsir, tefekkür, tatbik ve tebliğ başta olmak üzere diğer önemli boyutlarıyla zenginleştirilebilir. Buna göre Kur'an öğretiminin tefsir aşamasında Kur'an ilmini alan öğrenci, tefekkür aşamasında Kur'an'ı içselleştirir. Ardından öğrenciye bildikleri ile amel etmesi için ilgili âyetler belli bir süre ile hayatlarına tatbik ödevleri verilebilir. Âyetlerle nitelikli bir buluşma gerçekleştiren öğrencilerden artık seviyelerine göre çevrelerine tebliğ için yönlendirilebilir. Kur'an Kursları ve İmam Hatip Liseleri'nde öğrenilecek veya ezberlenecek bütün sûrelerin bahsettiğimiz aşamalarla yapılandırılması Kur'an öğretiminin kalitesini arttıracaktır. Hatta İlahiyat Fakülteleri için de aynı şekilde nitelikli Kur'an öğretimi yapılması gerekir. Kur'an öğretiminin tespit ettiğimiz bütüncül bir yaklaşımla düzenlenmesi, öğrencilerin Kur'an'la nitelikli buluşmasına, Kur'an'ın hakikatlerini keşfetmelerine, âyetlerin en azından bir kısmının hayatlarına anlam katmasına ve şahsiyetlerinin Kur'an merkezli şekillenmesine büyük faydası olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Tefekkür, Tatbik, Tebliğ.

## A Glance at the Restructuring of Contemporary Qur'an Teaching through a Holistic Approach

### Abstract

Today, since the teaching of the Qur'an is generally within the framework of wording and memorization, the relations of students with the Qur'an remain at a level that can be called superficial. The Qur'an does not reflect on their lives and does not shape their personalities. The solution to this problem is to reevaluate teaching of the Qur'an as action-oriented as was in the first period of Islam. The teaching of the Qur'an needs to be reframed today, with a holistic approach by constructing its tafsir, contemplation, practice and *tabligh* aspects. In order for the students to act on what they know, the relevant chapters and verses should be given practical assignments to their lives for a certain period of time. In teaching the Qur'an, other *surahs* should be structured in the same way whether they are taught in Qur'an courses or *Imam-Hatip* High Schools. The additional *surahs* to be taught in Theology faculties should also be taught in this methodology. Such a holistic approach to the Qur'an teaching will provide students with a qualified meeting with the Qur'an, exploring its grace and shaping their personalities through Qur'an.

**Keywords:** The Qur'an, *Tafsir*, Contemplation, Practice, *Tabligh*.

### نظرة على إعادة هيكلة تعليم القرآن المعاصر بمنهج شمولي

#### الملخص

اليوم ، بما أن تعليم القرآن يكون عمومًا في القراءة والحفظ، تبقى علاقات الطلاب بالقرآن الكريم سطحية. القرآن لا ينعكس على حياتهم ولا يشكل شخصياتهم. حل هذه المشكلة هو أن تعليم القرآن عملي المنحى كما كان في عصر السعادة. يجب إعادة صياغة تعليم القرآن اليوم بأسلوب شمولي مع بُعد التفسير والتفكير والتطبيق والتبليغ. أثناء تطبيق هذه المراحل ، يجب على الطالب الذي يأخذ معرفة القرآن في مرحلة التفسير بعدم الاكتفاء بالترجمة و بأن يستوعب القرآن في قسم التأمل. يجب إعطاء الطلاب واجبات منزلية لتطبيق السور والآيات ذات الصلة على حياتهم من أجل تطبيق ما تعلموه. بعد ذلك ، يجب إرشاد الطلاب لنقل الجمال الذي يختبرونه. في تدريس القرآن ، سواء كانت في دورات القرآن أو المدارس الثانوية الأئمة والخطباء ، يجب تعلم السور وحفظها بنفس الطريقة قدر الإمكان. بالإضافة إلى ذلك ، عندما تستمر الأجزاء التي سيتم تعلمها بنفس الطريقة في كلية الشريعة، سنرى المزيد من الأشخاص المؤهلين الذين يشكل شخصياتهم بالقرآن.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن ، التفسير ، التفكير ، التطبيق ، التبليغ.



## Giriş

Kur'an-ı Kerim öğretiminde Asr-ı Saâdet'teki uygulamalara baktığımızda sûrelerin yaklaşık onar âyetlik gruplara taksim edilerek, her grupta yer alan âyetlerin nasıl okunması gerektiği, hıfzı, âyetlerde nelerin anlatıldığı, hangi bilgilere yer verildiği, âyetlerde geçen ilmî meseleler ve hükümlerin neler olduğunun öğrenildiğini görürüz. Sahabiler bununla da kalmayıp âyetleri tefekkür etmişler, nasıl amel edileceği üzerinde durmuşlar ve âyetleri hayatlarına tatbik etmeye gayret ettikleri gibi tebliğ vazifelerini de Kur'an ile yapmışlardır.<sup>1</sup>

Halbuki ülkemizde Kur'an öğretimi yapan resmi ve özel kuruluşların müfredatında iki husus öne çıkmaktadır. İlki Kur'an'ı tecvid kurallarına uygun yüzüne okumayı sağlamaktır. İkincisi ise ezberleme aşamasıdır.<sup>2</sup> Kur'an öğretiminin sadece bu çerçevede kalması halinde, onun mesajının anlaşılması ve yaşanması mümkün değildir. Son zamanlarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hafızlıkta anlamaya yönelik çalışmalara başlamış olması da<sup>3</sup> problemin farkında olduğunun ve çözüm arayışlarına girildiğinin bir göstergesidir. Kur'an öğretimi alan öğrencilere lafzın ve hıfzın ötesine geçilemediği için, Kur'an'ın istediği kişiliğe sahip nesillerin yetiştirilemediği bilinen bir gerçektir. Bu sorunun çözümü için yapılması gereken Asr-ı Saâdet'teki Kur'an öğretimini esas alıp günümüze uyarlamaktır. Bilindiği üzere Asr-ı Saâdet'te Kur'an öğretimi âyetlerin sadece okunup ezberlenmesiyle sınırlı değildi. Aynı zamanda tefsir, tefekkür, amel ve tebliğ boyutları başta olmak üzere birçok alanı içeriyordu. Kur'an öğretiminin her boyutu kendi açısından büyük önem arz ettiğine göre yapılması gereken şey, ders programlarında yer alan sûre ve âyetlerin öğretiminin yeniden ele alınmasıdır. Bahsi geçen ana unsurların öncelik sırasına göre ve kademeli olarak hepsini öğretmek, meseleye bütüncül bir bakışla yaklaşarak, öğretim planını bu minval üzere oluşturmak daha doğru olacaktır.

Kur'an öğretiminin bütünlüğü açısından öncelikle Kur'an'ın okunması ile ilgili temel kavramlara bakmak gerekir. Meselâ tilâvet kavramı sadece lafzını tecvid kurallarına göre okumak anlamına gelmez bunun yanında emir ve yasaklarına riâyete, Kur'an ile amel etmeyi de içerir. Tilâvetin bir terim olarak "manasını anlamak ve gereğince davranmak üzere onu tecvid ve tertîl üzere

---

<sup>1</sup> M. Said Şimşek, "Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi", *1. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler: 1-3 Nisan 1994*, (Ankara: Bilgi Vakfı, 1994), 396-398.

<sup>2</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an Kursları Öğretim Programları" (Erişim 18 Aralık 2022).

<sup>3</sup> Diyanet Haber (DH), "Hafızlık eğitiminde çığır açacak proje devreye giriyor" (Erişim 18 Aralık 2022).

dikkatlice okumak<sup>4</sup> şeklinde tarif edilmesi de bu gerçeği yansıtmaktadır. Yine Kur'an'ı hakkıyla tilâvet denilince de<sup>5</sup> “Kur'an-ı Kerim'i hem okumak hem de emir ve yasaklarını, teşvik ve uyarılarını hayata geçirmek sûretiyle Allah'ın kitabına uymak”<sup>6</sup> şeklinde açıklanmaktadır. Müfessirler “hakkıyla tilâveti” açıklarken âyetin ardına düşerek yani manalarını düşünerek okumak ve ona uymak şeklinde izah etmektedirler.<sup>7</sup> O halde Kur'an'ı okuyuşta asıl maksat manasını kavrayarak, içinde geçen Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmektir.

Yine Kur'an'ı tilâvet ederken âyette emredilen “tertil”<sup>8</sup> üzere okumak da anlayarak ve üzerinde derin derin düşünerek okumayı sağlamak içindir.<sup>9</sup> Âyetler üzerinde tefekkür kişiyi âyetlerin mesajını içselleştirmeye ve ardından hayatına yansıtmaya götürecektir. Kur'an'da tefekkür ile ilgili tedebbür, tezekkür, taakkul ve tefehhüm gibi birçok kavramın yer alması, Kur'an'ı onun şanına yakışır şekilde okumanın ehemmiyetini ve derin boyutlarını daha net ortaya koymaktadır.<sup>10</sup> Peygamber Efendimiz Kur'an'ı anlamadan ve içselleştirmeden yapılan okuma hususunda bizleri uyararak: “*Kur'an okurken kalbiniz ona ülfet ediyorsa okumaya devam edin. Usanır aklınız başka yere giderse okumayı bırakınız.*”<sup>11</sup> buyurmuştur. Büyük müfessir sahâbi İbn Abbas da tertil üzere Bakara Sûresi'ni okumanın kendisine bütün Kur'an-ı Kerim'i okumaktan daha sevimli geldiğini belirterek, âyetleri anlayarak, üzerinde tefekkür edip inceliklerine vakıf olmaya çalışarak okumaya dikkat çekmiştir.<sup>12</sup>

Tilâvet ve tertildeki bu mana zenginliği aslında hıfzda da vardır. Kur'an'ı hıfz etmek Türkçe'de anlaşıldığı şekli ile sadece lafzını ezberlemek olmayıp, ayrıca manasını hıfz etmek, âyetleri tefekkür etmek ve âyetlerle amel etmek

<sup>4</sup> Abdurrahman Çetin, “Tilâvet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/155.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/121.

<sup>6</sup> Çetin, “Tilâvet”, 41/155.

<sup>7</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Buruc Yayınları, 2000), 2/303-304; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Kurul (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 1/584; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim Yolu*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 1/119-121.

<sup>8</sup> el-Müzzemmil 73/4.

<sup>9</sup> Bk. Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 8/261; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 8/202.

<sup>10</sup> Selman b. Ömer es-Senîdî, *Tedebbürü'l-Kur'an* (Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2002), 11.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 37.

<sup>12</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 1/54.

bütünlüğü içinde açıklanmıştır. Bu yaklaşıma göre Kur'an öğretiminde lafızla başlayan hıfz terakkisi bahsedilen diğer aşamalarla tamamlanması gerekmektedir.<sup>13</sup> Bu açıdan hıfza bakıldığında Kur'an hafızı olmak demek, onun lafızlarını zihinde muhafaza etmek ile başlayan, ardından ilmini, tefekkürünü ve amelini de muhafaza ile devam eden bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an'ın lafzının öğretimi ve dar manadaki hıfzı ile ilgili çalışmaların çokluğu nedeniyle Kur'an öğretiminin bu kısımlarına makalemizde yer vermekten imtina ederek, daha sonraki aşamalarda yapılmasını gereken hususları bütüncül Kur'an öğretimi açısından incelemeyi uygun buluyoruz.

## 1. Tefsir

Tefsir kelimesi sözlükte "açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek" demektir. Kavram olarak tefsir sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, muhkem-müşâbih gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivâyet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'an'ın manalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilimdir.<sup>14</sup> Bu anlamda Kur'an öğretiminde lafız ve hıfzın yanında yer alması gereken birinci husus âyetlerin manasını ve inceliklerini anlamak için tefsir öğretiminin müfredata yerleştirilmesidir. Çünkü tefsir olmadan sadece meal ile manayı yakalamak çoğu zaman mümkün değildir. Müfredattaki sûre ve âyetlerin tefsiri ile ilgili dikkat edilmesi gereken mesele ise muhatapların yaş seviyelerine ve idrakine göre tefsirinin yeniden yapılmasıdır. Ancak bu sayede talebeler ilahi mesajı doğru ve anlaşılır bir şekilde algılayabilirler.

Konuya Asr-ı Saâdet'ten bakacak olursak, Peygamber Efendimiz'in sahabeyle Kur'an'ı tefsir ettiğini, onları Kur'an'ı anlama hususunda eğittiğini, âyetleri nasıl anlayacaklarını öğrettiğini görürüz. Elbetteki sahabeler Kur'an'ın inişine şahitlik ettiklerinden Kur'an'ın tefsirini daha iyi anlıyorlardı. Onlar sonraki nesillerin bu imkânı olmadığından Kur'an'ı öğretirken bu tefsir

---

<sup>13</sup> el-Kurtubî, *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûni, İbrahim Etfiş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 1/26.

<sup>14</sup> Abdulhamit Birşık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/281

birikimlerini kendilerinden sonraki nesle aktarmışlardı.<sup>15</sup> Sahabiler kendilerinden sonraki neslin ihtiyacına göre tefsir yaptıkları gibi, günümüzde de ihtiyaçlar ve seviyeler dikkate alınarak ehli tarafından âyetlerin tefsirinin yapılması önem arz etmektedir.

Kur'an öğretiminde tefsirin önemi ile ilgili Ashab-ı Suffa'da yapılan çalışmalar da güzel bir örnek teşkil etmektedir. Onların Mescid-i Nebevî'de birlikte Kur'an-ı Kerim okuduklarını ve onu aralarında müzakere edip ilmini de öğrendiklerini biliyoruz.<sup>16</sup> Kur'an ilmi onların hayatında öyle bir üst konumda yer alıyordu ki, Peygamber Efendimiz şehit olanlar kabre yerleştirilirken: "*Kur'an'ı en çok bilen öne alın!*"<sup>17</sup> tembihinde bulunuyordu. Abdullah b. Mes'ûd gibi büyük müfessir sahabiler, Kur'an öğretiminde tefsirin yeri ile ilgili şu önemli tespitte bulunmuşlardı: "*Biz Kur'an'ta, ilim ve amel birlikte öğrendik.*"<sup>18</sup> Bu tespit bize Kur'an öğretiminin olmazsa olmaz şartının ilimi elde ederek onu hayata tatbik olması gerektiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kur'an öğretiminde manaya yönelik kısmın ihmal edilmemesi gerektiği hususunda Hz. Ömer'in tavrı da bize ışık tutmaktadır. Basra valisi olan meşhur sahabe Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ömer'e bir mektupla, Basra'da o yıl Kur'an'ı ezberleme işiyle uğraşanların çokluğundan bahsetmişti. Bunun üzerine Hz. Ömer Beytülmâl'den onlara yardım göndermişti. Vali ertesine sene Kur'an-ı Kerim hıfzıyla uğraşanların kat kat arttığını haber verip aynı istekte bulununca Hz. Ömer, Basra'da Kur'an-ı Kerim öğreniminin daha çok hıfza yönelik olmaya başlaması üzerine endişelenmiş ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye şu uyarıda bulunmuştu: "*Onları kendi halleriyle baş başa bırak. Korkarım ki insanlar, kendilerini Kur'an'ı ezberleme işine kaptırır ve onu anlama işini ihmal ederler.*"<sup>19</sup>

O halde bu tür rivâyetlerden anlaşılan o ki, Kur'an-ı Kerim öğretiminde, öğrenciye ezberletilen sûre veya âyetlerin seviyelerine göre tefsirinin de öğretilmesinin elzem olduğunu söylememiz mümkündür. Günümüzde genellikle yapılmaya çalışılan meal öğretimi ise yüzeysel bir fayda sağlamaktan öteye

<sup>15</sup> Abdurrahman Altuntaş, "Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir", *Uluslararası İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Bişkek: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 20-26.

<sup>16</sup> Vecdi Akyüz vd., *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), 1/209; Şimşek, "Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi", 39.

<sup>17</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelbi, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/456 (No: 2148).

<sup>18</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 1/39.

<sup>19</sup> Akyüz vd., *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, 1/210.

geçememektedir. Bunun için hafızlık yapmayan öğrencilere mana öğretimini gerçekleştirmek için çok sûre ezberletmek yerine yeterince ve nitelikli ezberletmek temel ilkemiz olmalıdır. Hafızlık yapanlara ise en azından günlük ibadet hayatında çokça kullanacakları Yâsîn, Mülk, Fetih, Hucurât, Rahmân, Vâkıa ve Secde sûreleri, aşr-ı şerifler ve son cüzün tefsiri birlikte öğretilmesi daha verimli olur.

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus ise Ortaokul kitaplarında yer alan kısa sûrelerin metin ve mealinden oluşan öğretiminin yeterli olmadığıdır.<sup>20</sup> Öğrencilere sûreleri ve mealini ezberletmekle birlikte sûrelerin nüzul sebepleri, hadislerde geçen faziletleri ve ilgili hikâyelerle zenginleştirilerek öğrendiklerini içselleştirmelerine yardımcı olunabilir. Bunların ardından sûredeki ilahi mesajların daha anlaşılır olması amacıyla sûrenin açıklamalarından çıkarılacak sonuçlar maddeler halinde sıralanabilir. Bu açıdan Milli Eğitim'in ortaokul ders kitaplarında sûre öğretiminin kapsamlı bir şekilde yeniden planlamasının daha faydalı olacağı bir gerçektir. Ders kitaplarında üniteler oluşturulurken ya müstakil bir ünite olması ya da bir ünitenin bölümü olarak sûrenin tefsirinin, tefekkürünün yerleştirilmesi ve sûreden öğrendiklerimiz bölümünün olması elzemdir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da aynı şekilde Kur'an kurslarında sûre öğretiminde sûrelerin ezberine ek olarak tefsiri, tefekkürü ve tatbiki gibi bütün yönleriyle tam öğretilecek şekilde programlaması, öğrencilerin Kur'an şahsiyetini kazanmaları açısından büyük önem arz etmektedir. Hafızlık kurslarında ve hafızlık proje okullarında ise Kur'an'ın tamamını bu şekilde öğretmek mümkün olmayacağından ihtiyaca binaen belirlenen sûreler ve aşr-ı şeriflerin bu minval üzere tam öğretimi planlanabilir. Buna göre öğrencilere sûre öğrenimi ile ilgili notlar verilirken de sadece ezberi üzerinden değil, tecvid, tertîl, güzel bir ses tonu ile okuyabilme -hatta tecvide uygun nameli okuyabilme-<sup>21</sup> sûrenin tefsiri, tefekkürü, tatbiki ve tebliğini de içine alacak şekilde kriterler oluşturulması daha iyi olur.

<sup>20</sup> Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları" (Erişim 18 Aralık 2022)

<sup>21</sup> Peygamber Efendimiz: "Kur'an'ı tegannî ile okumayan kimse bizden değildir." buyurmuştur. (Buhârî, "Tevhid" 44.) Ancak bu ses ilavesi Kur'an'ın okunuşu ile ilgili kaideleri aşmamalıdır. Konu ile ilgili bk. Ömer Aslan, "Kur'an Tilavetinde Musikînin (Ses Sanatının) Mesnedi", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* (2006) 5/75-89; Tuğba Savran - Ahmet Hakkı Turabi, "Kur'an Tilavetinde Tegannî", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2 (2021), 7/331.

İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteler'inde de talebelere belli sûrelerin ezberletilmekle yetinildiği görülmektedir. Kur'an öğretimi müfredatında, okutulan/ezberletilen kısımlara paralel olarak tefsiri yapılmamaktadır. Tefsirinin genelde tefsir dersinde öğrenildiği gibi hatalı bir algı da yaygındır. Hâlbuki okullarda tefsir dersi, Kur'an öğretimi ile paralellik arz etmemektedir. Tefsir derslerinde öğrenciye daha çok tefsir usulü ve tefsir tarihi öğretilir. Meşhur tefsirlerden bazı sûre ve âyetlerin tefsiri ile ilgili metinler okutularak konular tamamlanır.<sup>22</sup> Bu sebeple Kur'an-ı Kerim öğretimi alan talebeler, ezberledikleri sûrelerle tefsir bütünlüğü içerisinde buluşamazlar. Bunun sebebi ise tefsir dersleri ile Kur'an dersleri arasında koordinasyonun yeterli olmamasıdır. Yapılması gereken ise iyi bir planlamayla talebelerin seviyelerine uygun olarak ezberledikleri her bir sûrenin tefsirinin oluşturulmasıdır. Bunun için Kur'an müfredatının yeniden gözden geçirilmesi, gerekirse ders saatlerinin artırılması, bu mümkün değilse mevcut ders saati içerisine yetecek şekilde lafız, ezber, tefsir bütünlüğünün sağlanmasına ihtiyaç vardır.

Böyle bir uygulamada Ortaöğretim'de talebelerin ezberledikleri kısımların tefsirleri hocalar tarafından yapılması gerekirken, İlahiyatlar'da ise talebeler hangi âyet/sûreyi ezberleyeceklerse o kısımların talebeler tarafından çeşitli tefsirlerden ödev olarak hazırlanması ve bunun hocanın kontrolünde yapılması güzel olacaktır. Böyle bir çalışma öğrencilerin ezberledikleri sûre ve âyetleri kendi çabalarıyla iyice anlamayı tabir yerinde ise manayı hazmetmeyi sağlayacağı gibi onları irşat ve tebliğ de hazırlamış olacaktır. Bu konuda Kur'an-ı Kerim dersinde şöyle bir uygulama yapılabilir: Öğrencilere farklı zamanlarda karşılaştıkları duruma uygun olacak şekilde yani sünnet, düğün, hac ve umre, mübarek geceler, vefat ve şehitlik gibi konularda bazı aşr-ı şerifler seçilir. Bir dönem boyunca her hafta bir aşr-ı şerifi ezberleme ödev olarak verilir. Öğrenciden o haftanın aşr-ı şerifini ezberleme sürecinde, rivâyet, dirâyet ve tasavvufî tefsirlerden çalışarak ilgili notlar alması istenir. Ödevlerini hazırlarken de öncelikle aşr-ı şerifi el yazısıyla meşk ederek başlamaları, ardından mealini yazmaları, tefsirlerden istifadelerini de dipnotta göstererek bir metin oluşturmaları istenir. Bütün bu çalışmaların sonunda bu aşr-ı şerif bize neleri öğretiyor sorusunun cevabını maddeler halinde yazmaları tembihlenir. -Burada

---

<sup>22</sup> Bir örnek için bk. Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) "Açık Öğretim İmam Hatip Lisesi Yüzyüze Eğitim Ders Kitapları" (Erişim 18 Aralık 2022); Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (PÜİF) "Ders İçerikleri" (Erişim 18 Aralık 2022.)

hatırlatmak gerekir ki vakit var ise her hafta yapılan tefsir çalışmalarının sınıfta müzakere edilmesi de güzel olur.- Bu minval üzere yapılan çalışmalar belli bir kıvama gelince talebeler sahaya gönderilir. Mesela bir İmam Hatip Lisesi ile anlaşarak talebelerin Kur'an derslerine misafir öğretmen olarak girmeleri sağlanabilir. Talebeler derste önce aşr-ı şerifleri öğrencilere okurlar. Ardından da tefsirini onlara anlatırlar. Böylece tebliğ vazifesinde de uygulamalı bir adım atmış olurlar. Bu çalışma öğrencilere bir tebliğ şuuru kazandıracak gibi, tebliğ faaliyetleri yapmada güven duygusu da oluşturur. Öğrencilerden bir kısmı alışık olmadıkları bu çalışmada önceleri güçlük çekse de sonraları iyi bir tecrübe kazanırlar. Bu uygulama öğrencilere farklı zaman ve mekân seçenekleriyle de yaptırılabilir. Örneğin; Uygun mekân ve zamanlarda seminer, konferans, vaaz, sohbet ve sosyal medya için özel çekim şeklinde etkinliklerle de gerçekleştirilebilir.

## 2. Tefekkür

Fikir kökünden türeyen tefekkür kavram olarak bir şeyi ister zihni ister kalbi kullanarak olsun etraflıca derin bir şekilde düşündürmektir.<sup>23</sup> Kur'an birçok âyette insanları kâinatı, olayları ve Kur'an'ı tefekküre davet etmektedir.<sup>24</sup> O halde Kur'an öğretiminde tefsir çalışmalarıyla birlikte tefekkür çalışmalarının da mutlaka yer alması gerekir. Çünkü âyetler üzerinde yapılacak tefekkür uygulaması, muhataplarına kendi şahsiyet ve karakterlerini Kur'an'la oluşturmada büyük fırsatlar sunacaktır. Âyetler üzerinde düşünebilmek kişiyi dar anlayıştan kurtarıp geniş ilahi ufuklar açar. Burada önemli olan husus bu tefekkürün bir öğretim olarak yapılıp yapılamayacağıdır. Geçmişte genellikle tefekkürün sadece münferiden olanına yoğunlaşıldığından İslam dünyasında toplu düşünme üzerine faaliyetler neredeyse yok denecek kadar azdır. Hâlbuki tefekkür ile ilgili âyet ve hadisler dikkatle incelendiğinde tefekkürün topluca yapılmasına da işaretler bulmak zor olmayacaktır. Gruplar halinde Kur'an tefekküründen bahsedildiğinde sınıfta talebelerin tefekkür yapmasının zor olacağı gibi bir kanaatin yaygın olduğu görülmektedir. Bunun sebebi dini öğretimde ihmal edilen ve uygulanmayan bir yöntem olmasından kaynaklanmaktadır. Dünyada birçok ülke düşüncenin büyük gücünü keşfettiğinden düşünce ile ilgili çalışmalara büyük ödenekler ayırarak bu alandaki faaliyetlere hız vermektedir.

---

<sup>23</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/65.

<sup>24</sup> en-Nahl 16/44; el-Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Âl-i İmrân 3/7; Muhammed 47/24.

Ülkemizde de son zamanlarda devletin teşviki ile özellikle genç nesillere düşünme üzerine çalışmalar yapmaları için ödenekler ayrılmaya başlanmıştır. Biz de dini sahada özellikle tefekkür ile ilgili yaklaşık yedi yüz elli civarı âyetle öneminin büyüklüğüne vurgu yapılan Kur'an tefekkürünü eğitim-öğretime kazandırmamız gerektiğini savunmaktayız. Bunun için her yaş grubu talebelere sınıf içerisinde tefekkür çalışmalarının bazı örnek yöntemlerle yaptırılması mümkündür.

Öncelikle tefekkürün önemi ile ilgili bazı hususlara dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın, insanları bütün Kur'an'ı tefekkür etmeye davet etmesi,<sup>25</sup> bu tefekkürü münferit veya topluca yapmamız için en büyük sebeptir. O halde tefekkür uygulamasında hedef ilkokuldan üniversiteye kadar devam eden süreçte Kur'an'ın tamamının tefekkür edilmesi olmalıdır. Ancak imkânlar ölçüsünde kısmi olarak gerçekleştirmek de en azından hepsini elde edemediğimiz büyük faydalardan nasipsiz kalmamak için önemlidir. Yukarıda bahsi geçen âyetlere göre Kur'an'ın kendisi, bir tefekkür kitabı olarak karşımıza çıkar. Kur'an öğretiminde tefekkür olmadığı zaman manevî dönüşümün gerçekleşmesi ve Kur'an şahsiyetinin inşa edilmesi zordur. Bir âyette akıl sahiplerinin tefekkür edeceğinin belirtilmesi,<sup>26</sup> gönülde bulunan sezgisel aklın ancak Kur'an tefekkürü ile olgunlaşacağını ortaya koymaktadır.

Peygamber Efendimiz'in âyetler üzerinde tefekkürü övmüş olması,<sup>27</sup> tefekkür uygulamasında önce âyetlerin manalarını anlamamız, ardından zihni ve kalbi bu manalara odaklayarak düşünce çalışmaları yapmamız hususunda bir yol gösterir. Nitekim Asr-ı Saâdet'te sahabilerin Kur'an üzerinde düşünmeye ayrı bir özen gösterdiklerini biliyoruz.<sup>28</sup> Hatta Suffe'de Kur'an öğretimi tasvir edilirken, bazılarının Kur'an'ı mekanik bir vazifeymiş gibi çok hızlı tilâvet etmeleri sebebiyle, Rasûlüllah (s.a.v.) tarafından az ama güzel bir biçimde tilâvetle âyetlerde geçen her şeyi düşünüp tefekkür ederek okumaları hususunda ikaz

<sup>25</sup> Bk. en-Nahl 16/44; el-Mü'minün 23/68; Sâd 38/29.

<sup>26</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>27</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3/509, (No. 2020); Ebû Muhammed Abdullah İsbekânî, *el-Azame*, thk. Rızâüllah b. Muhammed İdrîs (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1988), 1/225, (No. 12)

<sup>28</sup> Akyüz vd., *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, 1/209; Mehmet Ünal, "Kuran'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbe Tilaveti", *Kur'an ve Sahâbe*, ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 106-107.



edildikleri belirtilmektedir.<sup>29</sup> Bütün bu rivâyetlerden Kur'an-ı Kerim öğretiminde tefekkürün ihmal edilemeyecek derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü âyetleri tefekkür etmeden onları içselleştirmek ve pratiğe aktarmak kolay olmayacaktır.

Âyetler üzerinde tefekkür etmek, münferiden yapılacak bir uygulama olduğu gibi, toplu olarak sınıf ortamında da yapılabilir. Bu konuda nasıl tefekkür edileceği ile ilgili bazı yöntemlerin tanıtıldığı, içinde örnek uygulamaların bulunduğu bir kitap çalışması yayınlanmıştır.<sup>30</sup> Bu kitap iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde tahsis, mefhum-i muhâlif ve duâ olmak üzere üç tefekkür yöntemi uygulamalı örneklerle tanıtılmakta, okuyucuya örnek olarak seçilen âyetleri tefekkür edip yazma imkânı sunulmaktadır.<sup>31</sup> İkinci bölümde ise başta Fâtîha sûresi olmak üzere Fil sûresinden Nâs sûresine kadar olan sûreler önce kişiliği inşa edecek bir tarzda tefsirlerden faydalanarak açıklanmakta, ardından üç yöntemle yazılı tefekkür uygulaması, her yöntemde yönlendirici sorularla okuyucuya bırakılmaktadır. İlgili kısımların cevapları kitabın sonunda yer almaktadır.

Bu tefekkür çalışmasının nasıl yapılacağına dair dikkat çekici örnekler vererek meseleyi açıklığa kavuşturmakta yarar vardır. Meselâ Tâhâ sûresi 13. âyeti birlikte inceleyelim. Allah Teâlâ mukaddes Tuvâ vadisinde Hz. Mûsâ'ya şöyle seslenmişti: “*Ben seni seçtim. Şimdi sana vahyolunacakları dinle!*”<sup>32</sup> Tefsirlerde Hz. Mûsâ'nın o sırada yakınında bulunan bir kayaya yaslandığından ve sakalı göğsüne degecek şekilde başını öne eğerek bütün dikkatiyle vahyi dinlediğinden bahsedilir. Kurtubî bu şekilde vahyi dinlemek, ona gönülden gelerek tam kulak vermek üzerinde durarak gerektiği şekilde edebi gözeterek vahyi dinlemeyi Allah'ın övdüğünü söyler.<sup>33</sup> Bu âyetin kısaca tefsirinden de faydalanarak tefekkürde ilk yöntem olarak tahsis uygulaması yapılabilir. Öncelikle tahsis yapmaktan kastın, âyette bahsedilenlerden kendimize pay

<sup>29</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj, 2003), 2/769. Bu hususta asr-ı saâdetde bir örnek için bk. İbrahim Tetik, “Hz. Peygamber'in Kur'an Eğitim ve Öğretimi: Kurumsallaşma Seyri, Hedef Kitle, Temel İlkeler”, *USVES: Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı: 10-11 Nisan 2021*, (2021), 719.

<sup>30</sup> Bk. Veysel Akkaya, *Kur'an'la Diriliş Üç Yöntemle Kur'an Tefekkürü*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018).

<sup>31</sup> Ayrıca bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bk. Veysel Akkaya, “Tahsis, Mefhum-i Muhâlif ve Duâ Yöntemleri ile Kur'an Tefekkürüne Tasavvufî Yaklaşım ve Bazı Uygulamalar (Gazzâlî Örneği)”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 41-72.

<sup>32</sup> Tâhâ 20/13.

<sup>33</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 11/176.

çıkarmak, ondan hissemize düşeni bulmak olduğunu hatırlamak gerekir. Yine dikkat etmemiz gereken diğer husus Allah Teâlâ'nın burada direkt ya da dolaylı olarak bana ne söylediğini bulmaya çalışmaktır. Âyetlerde bahsedilen isim, yer ve zaman ile ilgili ifadelerde kendimiz ile ilgili bağlantıyı kurmaya çalışmaktır. Bu hususta elbette ki istisnalar kaideyi bozamaz. Mevlânâ'nın söylemiyle Allah Kur'an'da Mûsâ'dan bahsediyorsa aslında içimizdeki Mûsâ'yı bulmak, Firavun'dan bahsediyorsa içimizdeki nefsin Firavunlu'ğunu bulmak gerekir. Mûsâ bilincini kuşanmak, Firavunluk'tan kurtulmaya çalışmak, onun gibi davranışlarımız varsa terbiye etmek lazımdır. Bahsettiğimiz âyete bu açıdan baktığımız zaman Hz. Mûsâ ile kendi aramızda bir irtibat kurduğumuzda öncelikle şu soruyu kendimize sormamız yapacağımız tahsisin anlaşılmasına yardımcı olur. Âyette Allah Hz. Mûsâ'yı seçtiğinden bahsediyor. O halde acaba benim de bu seçilmişlikten bir payım var mı? Bu sorunun cevabı ilk bakışta yok gibi ise de dikkatle tefekkür ettiğimizde peygamberlerin seçilmiş olmaları, onlara ümmet olanların da seçilmişlikleri olduğunu hatırlayabiliriz. Bu bakış açısıyla başta bütün insanlar içerisinden iman ehli olmakla seçildiğimizi hatırlarız. Yine peygamberlerin ümmetleri içerisinden Hz. Muhammed'e ümmet olmakla ayrı bir seçilmişliğimiz daha vardır. Üzerinde düşündükçe bunlara başka seçilmişlikler de ekleyebiliriz. O halde insanlar içerisinden seçilmiş olmamız sebebiyle biz de Peygamber Efendimiz vasıtasıyla Kur'an vahyine muhatap olabildiğimizi söyleyebiliriz. Dolayısı ile âyeti bir de kendimiz açısından incelersek, bir bakıma Hz. Mûsâ'yı içselleştirebilirsek bu âyetten payımıza düşen şu hisseyi almamız mümkündür: "Allah beni insanlar içerisinden iman ehli ve Muhammed ümmeti olarak seçmiştir. O halde ben tıpkı Hz. Mûsâ gibi Kur'an vahyine cân u gönülden kulak vermeli, onu yaşamak niyetiyle ve adabına uygun olarak iyi dinlemeliyim..."

Bu âyete bir de ikinci yöntem olan mefhum-i muhâlifî yani âyetten anlaşılmanın, durumun, yerin, zamanın zıddı durumda olan kimseler açısından baktığımızda şöyle bir sonuçla karşılaşırız: "Bazı kimseler iman etmekle seçilmiş olmadıkları için Kur'an vahyine asla kulak vermezler." Demek ki vahye kulak vermemek seçilmemiş olmakla alakalıdır. Âyete daha özel olarak iman edenler içerisinde bazı kimselerin Kur'an vahyine neden kulak vermedikleri açısından baktığımızda şöyle düşünmek de mümkündür: "Bazı mü'minler Allah tarafından seçilmişliklerinden gâfil oldukları için Kur'an'a gereği gibi kulak vermezler, onun buyruklarını dinleyip hayatlarına tatbik etmezler." Demek ki

gafil müminlere seçkinliklerinin farkındalığı oluşturulduğunda onların Kur'an vahyi ile aralarındaki engel kaldırılmış olur. Yine bu âyetten tefekkür sonucu çıkaracağımız bir ders de Kur'an'a kulak verenlerin, onunla amel etmek için onu cân-u gönülden dinleyenlerin seçilmiş insanlar olduğudur. Bu cümleyi şu şekilde de kurabiliriz: "Allah'ın seçtiği mü'minlerin en belirgin vasıflarından biri de kendilerine vahiy olarak gelen Kur'an'a kulak vermeleri, onun buyruklarını yaşamak için adabına uygun bir şekilde onu dinleyip anlamaya çalışmaları, üzerinde tefekkür etmeleridir."

Üçüncü yöntem ise duâdır. Bu âyet özelinde duâ edilecek olursa şöyle denebilir: "Ey Rabbim! Beni iman ehli ve ümmet-i Muhammed olarak seçtiğin için Sana hamdolsun. Beni bu seçkinliğimin şuurunda olanlardan eyle. Senin gönderdiğin vahye gönülden kulak veren ve edep dairesi içinde dinleyip anlayarak yaşayanlardan eyle. Allah'ım beni gâfillerden olup, Kur'an'dan uzak eyleme." Tabi ki âyet üzerinde üç yöntemle düşünerek ortaya çıkardığımız bu ifadeler bir tefekkür örneğinden ibaret olup, âyetin muhtevasını taşmadan daha da güzel çıkarımlar yapmak mümkündür. Görüldüğü üzere bu yöntemlerle bir âyet üzerinde üç kez düşüncelere dalmış ve dersler almış oluyoruz. Dolayısıyla âyet zihnimize ve gönlümüze iyice yerleşiyor. Öğrencilere Kur'an öğretiminde bu şekilde tefekkür etmek öğretilirse, onlar bu sayede âyetlerle yakın temas halinde olacak, âyetlerin gönlü ve hayatı diriltici gücünden yararlanarak Kur'an şahsiyeti ile donanacaklardır. Öğrenciler âyetlerle daha nitelikli buluşmuş olacaklar, âyetlerin mesajını iyice hazmederek, hayatlarına tatbik etmeye doğru güçlü bir adım atacaklardır.

O halde ortaokul, Kur'an Kursları, İmam Hatip Liseleri ve İlâhiyatlarda Kur'an derslerinde öğrencilere tefsiri yapılan âyetlerin tefekkürünün de uygulamalı olarak yapılmasının çok faydalı olacağı ortadadır. Öğrenciler bu sayede âyetleri daha iyi kavrayacak, âyetleri içselleştirerek şahsiyetlerinin gelişimine büyük katkı sağlanmış olacaktır. Şunu da belirtelim ki ortaokul ve lise çağında Kur'an öğreniminde öğrencilere yapılacak tefekkür çalışmalarının doğru bir şekilde gerçekleşebilmesi için çalışmanın hoca kontrolünde olması, yapılan tefekkür uygulamalarının mümkünse sınıf ortamında paylaşılması önem arz etmektedir.

Üzerinde tefekkür edilen âyetler bu sayede iyice anlaşıldığında, kişi kendisinin âyetlerle ne kadar buluştuğunun muhasebesini yapmış olacaktır.

Âyetleri tefekkür etmekle elde edilen sonuçlar, Kur'an'ın hayata tatbik edilmesine de vesile olacaktır.

### 3. Tatbik/Amel

Peygamber Efendimiz Kur'an'ı bizzat hayatına tatbik etmiştir. Hz. Âişe'ye Rasûlüllah'ın ahlâkı sorulunca “O'nun ahlâkı Kur'an'dı”<sup>34</sup> diye cevap vermesi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Sahabiler de aynı şekilde Rasûlüllah'ı (s.a.v.) takip ederek Kur'an'ı sadece okumakla yetinmemişler onunla amel etmeye çalışmışlardır.<sup>35</sup> O halde Kur'an-ı Kerim öğretiminde asıl amaç, onu hayatımıza tatbik etmek, sâlih ameller işlemektir. Âyetlerde sâlih amel, bir kurtuluş vesilesi olarak takdim edilmektedir.<sup>36</sup> İman edip sâlih amel işleyenler birçok âyette müjdelenmiştir.<sup>37</sup> Peygamber Efendimiz, Kur'an'la amel etmenin önemini şöyle belirtmiştir: “*Kur'an'ı okuyan ve onunla amel edenin, kıyamet günü anne babasına bir taç giydirilir. Bu tâcin ışığı, güneş aranızda olsa, onun dünyadaki bir eve konulduğunda vereceği ışıktan daha güzeldir. O halde (bizzat) Kur'an ile amel edenin durumu nasıl olur, düşünebiliyor musunuz?*”<sup>38</sup>

Peygamber Efendimiz sahabileri Kur'an'dan ezberi ölçüsünde komutan yaparken bir sahabinin, muhtevasını yaşayamayacağı korkusu ile Bakara Sûresi'ni ezberlemediğini söylemesi, Asr-ı Saadet'te Kur'an öğreniminin amel merkezli olduğunun en güzel örneklerinden biridir. Rasûlüllah (s.a.v.) o sahabilere şu tavsiyede bulunmuştur: “*Kur'an'ı öğrenin, okuyun, okutun ve onunla amel edin! Çünkü Kur'an'ı öğrenen, okuyan ve onunla amel eden kişi, içi misk dolu dağarcık gibidir ki, kokusu her tarafa yayılır. Kur'an'ı öğrenip uyuyan, (Kur'an'a hizmetten geri kalan) kimse de içine misk doldurulup ağzı bağlanmış dağarcık gibidir.*”<sup>39</sup>

Kur'an'ın öğretiminde amelin yeri ile ilgili Mevlânâ'nın sahabiler hakkında, “*Onlar Kur'an'ı yerlerdi*” tespiti çok dikkat çekicidir. Mevlânâ, kişinin bir ekmeği yerken, her lokmayı ağızda çiğneyerek yemekle doyacağını, ancak bin

<sup>34</sup> Müslim, “Müsâfirin”, 139.

<sup>35</sup> Akyüz vd., *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, 1/209; Şimşek, “Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi”, 39.

<sup>36</sup> el-Asr 103/3.

<sup>37</sup> er-Ra'd 13/29; el-Câsiye 45/15; et-Talâk 65/11.

<sup>38</sup> Ebû Dâvûd, “Vitr”, 14.

<sup>39</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü 'l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., (Kahire: Matbatü Mustafa el-Bânî el-Halebi, 1975), 5/156, (No. 2876)

ekmeği ağızda çiğneyip yutmadan yemeye çalışanın ise doymayacağını belirtir.<sup>40</sup> Mevlânâ bu örneğinde Kur'an'ın lafzıyla yetinerek, onu yaşamaya çalışmayanların durumunu gözler önüne sermektedir. Kişi manen aç olduğu halde Kur'an ekmeğini yiyerek, yani onu anlayıp tefekkür ederek amele dönüştürmek yerine, lafzını tekrar ederek yediğini zannetmektedir. O halde bu misalde Kur'an'ı yemek anlamak ise, onu tefekkür etmek de hazmetmektir. Bu şekilde Kur'an öğretimine Asr-ı Saâdet'ten en güzel örneklerden biri Hz. Ömer'in ilim ve amel bütünlüğü içerisinde sadece Bakara Süresi'ni on iki yılda tamamlamasıdır. Hz. Ömer sahabeler arasında âdet olduğu üzere bu nimete şükür için deve kurban ederek dostlarına ikramda bulunmuştur.<sup>41</sup>

Kur'an öğretiminde talebelerin öğrendiklerini hayata tatbiki için, tefsiri ve tefekkürü yapılan sûre veya âyetlerin belli bir süre içerisinde talebelere uygulamalı ödev olarak verilmesi onların hayatlarını Kur'an'la buluşturma hususunda motive edecektir. Bu uygulama ödevinin ölçülür ve kontrol edilebilir olması için, öğretmen ilgili âyetlerdeki hususları bir şema içerisinde maddeler halinde özetleyerek, talebeye kendini kontrol imkânı sunması gerekir. Yine öğrencilerden, âyetleri hayatına tatbik ederken karşılaştığı ibretlik olaylar varsa onları yazması da istenebilir.

Uygulamaya bir örnek vermek gerekirse, ilk başlangıçta kolay olacağından Lokman sûresindeki Hz. Lokman'ın (a.s.) oğluna verdiği öğütler kısmını derste tefsir olarak işleyip, bazı yöntemlerle de tefekkür uygulamaları yaptıktan sonra, öğrencilerden bu âyetleri, hayatlarına tatbik etmeleri istenebilir. Bu durumda Allah'a şirk koşmamak, anneye babaya iyi davranmak, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak, başına gelen belalara sabretmek, namazı dosdoğru kılmak, gurura kapılarak insanlara burun kıvrımmamak, ortalıkta çalım satarak yürümemek, alçak gönüllü olmak, kaba sesle konuşmamak, günlük hayatta insanlarla ilişkilerimizde orta bir ses tonu kullanmak gibi hususlar ödev listesinde tablo halinde almalıdır. Bu şekilde bir ödevlendirme ile öğrenciler hangi hususları uygulayacaklarını daha net bir şekilde bilecektir.

Uygulama örneklerine ses, dinleme, konuşma, bakma, yürüme gibi hayatın her alanında yer alan bir konuya hasrederek başlanacak olursa, daha hızlı ve iyi

<sup>40</sup> Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 78.

<sup>41</sup> Bk. Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 1/54.

sonuçlar almak mümkün olduğu gibi, Kur'an'ın pratik bir şekilde hayata tatbiki ile ortaya çıkacak güzellikler talebeleri heyecanlandıracaktır. Örneğin: Hoca Kur'an'da kişinin ses kullanımı ile ilgili âyetleri öğrencilere anlatıp, tefekkür ettirdikten sonra hayata tatbik etme ödevi verebilir. Her insan sesini kullandığına göre ses ile ilgili bir ödevi öğrencinin yapamaması mümkün değildir. Bunun için öncelikle sesin ne olduğu, hayattaki önemi ile ilgili öğrenciyi bilgilendirir. İlgili âyetler doğrultusunda Allah Teâlâ'nın sesimizi nasıl kullanmamızı emir buyurduğunu izah eder. Günlük kullanımda genel olarak ses tonunun orta bir ses olması gerektiğini öğretir. Bu şekilde bir ses kullanımının âyette tavsiye edildiği için salih amel olduğu şuurunu verir. Bunun gibi ses kullanımı ile ilgili âyetleri açıklayarak birlikte tefekkür uygulamaları yapar. Ardından öğrenciyi uygulama ödevi vererek kendisinin günlük hayatta sesini nasıl kullandığını tespit etmesini ister. Öğrenci uygulamada anne-babasına hangi ses tonuyla hitap ediyor, arkadaşları ve öğretmeni ile ilişkilerinde ses tonu nasıl oluyor, bunları tespit eder. Öğrenci İslam kültüründe başta hoca, öğretmen, anne ve baba gibi büyüklere karşı, onların ses tonunun üzerinde hitap etmeyi edebe uygun görmediğini öğrendiğinde, büyükleri ile ilişkilerini bu açıdan yeniden düzenleyecektir. Kaba bir ses tonu kullanıyorsa bundan vazgeçip, doğrusunu yaptığında büyüklerinin ona nasıl olumlu yaklaşım içinde olduğunu görecektir. Hoca öğrenciden yapmış olduğu uygulama ile ilgili karşılaştığı ilginç hatıraları olursa aktarmasını isteyebilir. Sınıfa böyle bir uygulama yaptırmak, hoca-talebe ilişkisini de çok olumlu etkileyeceği muhakkaktır. Hatta okulun veya kursun tamamına sesi Allah'ın istediği şekilde kullanma uygulaması yapıldığında, artık sesini kullanma edebini alan talebelere hocalar çoğu zaman "susun!" demek zorunda kalmayacaklardır. Bir konuda âyetlerle bu kadar güzel bir sonuca ulaşabilmemiz, diğer konularda da ilgili âyetlerle yapılacak tefekkür ve amel merkezli çalışmanın öğrencilerin kişiliklerinin olgunlaşmasında ne kadar büyük gelişmelere vesile olacağı ortadadır.

#### **4. Tebliğ-Dâvet**

Allah'tan gelen ilâhî mesajları insanlara bildirmek anlamına gelen tebliğ, başta peygamberler olmak üzere bütün iman edenlerin bilgi, ahlak ve kültür gibi donanımları nispetinde yapması gereken bir vazifedir. Kur'an'da her mü'minin

etrafındakilere hakkı tavsiye etmesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>42</sup> Hatta İslam toplumunda tebliğ yapacak bir gurubun olması şart koşularak Allah Teâlâ “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü sakındıran bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>43</sup> buyurmuş, tebliğ ve davetin kurtuluş vesilesi olacağına dikkatimizi çekmiştir. Yine Peygamber Efendimiz’in “Sizin en hayırlınız Kur’an’ı öğrenen ve öğreteninizdir”<sup>44</sup> buyurması gibi Kur’an öğrenimi ve öğretimi ilgili nebevi teşviklerin çoğu onu sadece ezberlemeyi değil manasını anlamayı, muhtevasına vakıf olup gereğince amel etmeyi amaçlamakla birlikte<sup>45</sup> aynı zamanda Kur’an ile tebliğ ve davete de teşvik etmektedir. Çünkü tebliğ ve davet sadece söylemden ibaret olmayıp talim ve tatbiki de içine alan geniş kapsamlı bir husustur. Kur’an’ın ilk muhatapları olan sahabeler âyetleri öğreterek ve bizzat kendileri hayatlarına tatbik ederek insanlara tebliğ çalışmaları yaptıkları gibi,<sup>46</sup> sonraki nesiller de onların yolunu takip etmişlerdir.

O halde günümüzde her mümin, Kur’an ve Hadis’ten öğrendiklerini yaşamaya çalıştığı gibi, tebliğ ve davet için gücü nispetinde gayret göstermelidir. Hiç şüphesiz tebliğde en etkili olan ise insanın yaşadıklarını söylemesidir. Meseleye Kur’an öğretimi açısından bakacak olursak, âyetleri öğrenen ve tefekkür ederek içselleştiren öğrencilerin tebliğ yapmaya alıştırılması büyük önem arz etmektedir. Tefekkür kısmında verdiğimiz ses kullanımı örneğinde olduğu gibi, aslında öğrencinin sesini Allah’ın istediği gibi kullanıp kullanmadığını ölçmek için etrafına sorduğu sorular dolaylı olarak sesle ilgili âyetlerle tebliğ ve davete bir zemin hazırlamaktadır. Çünkü öğrencinin başta ailesi olmak üzere yakın ve uzak çevresindekiler, âyetleri uygulamak ile onda oluşan değişimi fark edecekler ve gündemlerine bu âyetler kendiliğinden girmiş olacaktır. Bu hususta ses kullanımı ödevi ile öğrencilerden güzel dönüşümler almak mümkündür. Öğrenci ailesi ve arkadaşlarına sesini nasıl kullandığını sorduğunda onların dikkatlerini üzerine çekmiş olacaktır. Muhatapları ona bu soruyu niçin sorduğunu söylediklerinde, o da Kur’an’da Allah’ın günlük ilişkilerimizde orta bir ses tonu ile kullanmamızı istediğini belirtecektir. Ayrıca âyette emredilen bu ses kullanımının bir salih amel olduğu gerçeğinin farkına

<sup>42</sup> Bk. el-Asr 103/3.

<sup>43</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>44</sup> Buhârî, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 21.

<sup>45</sup> Nebi Bozkurt, “Hâfiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/74.

<sup>46</sup> Bk. Mehmet Akbaş, “Sahabe ve Tebliğ”, *12. Uluslararası Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler*, (İstanbul: Eyüp Belediyesi, 2016), 88-99.

varılmasını sağlamış olacaktır. Ses ile ilgili âyetlerin tefekkürü uygulamasına katılan bir hanım kızına evde günlük ses tonunun nasıl olduğunu sormuş, o da kendisine uygun bir ses tonu ile hitap ettiğini ancak abisine yüksek ve tepkili bir ses kullandığını söylemiştir. Bu durumdan çok etkilenen hanım ses ile ilgili âyetle bunu fark edebildiğini ve oğlunu rahatsız edici hitaplarından üzüntü duyarak ona da iyi bir ses tonu ile hitap etmenin mutluluğunu yaşadığını belirtmiştir. Yine uygulamaya katılan bir hanım, kocasına günlük hayatta ses tonunu nasıl kullandığını sorunca, kendisine gayet nazik ancak anne-babasına yüksek ve kaba bir ses tonu kullandığını söyler. O zamana kadar hiç farkına varamadığı için üzülen hanım, anne-babasına daha güzel hitap etmeye başlar. Anne-babası bu güzel değişimden çok etkilenirler. Sebebinin ses ile ilgili âyetlerdeki tavsiyeleri kızlarının uygulamaya başlaması olduğunu öğrenince çok mutlu olurlar.

Kur'an ile tebliğ çok boyutludur. Elbette ki güzel bir tilâvet tebliğ ve davetin ancak başlangıcı olabilir. Ardından Kur'an ilmine vukûfiyetle amel ederek örnek olmak, şahsiyetini Kur'an'la şekillendirerek Kur'an'ı temsil etmek ve Kur'an'daki hakikatleri usulüne uygun anlatmak şeklinde devam ettiğinde, tebliğ ve davet hedefine ulaşmış demektir. Kur'an'ı tebliğde temsilin önemine binaen, İslâm'ın izzetini koruyan bir hal ve tavır içerisinde olmak, giyim kuşam, söz ve davranışlarında edebe riayet etmek, Kur'an ahlakıyla ahlaklanmak gerekir. Hocalarımızın Kur'an Kursu, İmam Hatip Lisesi veya İlâhiyat talebelerine buldukları ulvi müessesenin ruhuna uygun temsili de kazandırmaya çalışmaları büyük bir vazifedir.

Kur'an-ı Kerim öğretiminde ilk üç aşama olan tefsir, tefekkür ve tatbikin ardından artık öğrencilerin tebliğ ve davete teşvik edilmesi gerektiği ortadadır. Kur'an-ı Kerim öğretiminde bu son aşama, talebelerin seviyelerine uygun kurum veya kuruluşlarda, ya da çeşitli sosyal etkinliklerde gönüllü olarak görevlendirmelerle yapılabilirse güzel olur. Bu anlamda orta öğrenimdeki talebelere anne-babaların da maddi ve manevi desteği alınarak başarılı çalışmalar yaptırılabilir. Lise çağındaki gençler ise öğretmenleri tarafından, kendinden küçük çocuklara gruplar oluşturularak, âyetlerle ilgili öğrendiklerini ve ardından uyguladıklarının sonuçlarını bir hatıra olarak anlatması gibi tebliğ faaliyetlerine teşvik edilebilir. Üniversite seviyesinde ise artık alan çok genişlemiştir. Üniversite öğrencisi ortaokul veya lise gençlerine gruplar oluşturularak, bu vazifeyi yerine getirebileceği gibi, sosyal medya imkânlarını kullanarak veya daha nice tebliğ vasıtaları ile başarılı çalışmalar sergileyebilir.



## Sonuç

Netice olarak günümüzde Kur'an-ı Kerim öğretimini yapılacak yeni planlamalarla daha nitelikli hale getirilebilir. Bu öğretimin gerçekleşmesi için tecvid, tertil, tegannî, tefsir, tefekkür, tatbik ve tebliğ kısımlarının hep birlikte olması durumunda bütüncül bir yaklaşım elde edilir. Sadece lafız ve hıfızda kalındığı sürece en çok mustarip olunan “Kur'an'ı öğrenen ve hıfzını yapanların ona layık bir şahsiyet oluşturmamaları” meselesinin çözümü mümkün gözükmemektedir. Bu konunun mealini öğretmeye çalışmak gibi başlangıç seviyesindeki tedbirlerle halledilemeyeceği de bir gerçektir. O halde öğrencilerin yaş gruplarına göre Kur'an'dan seçilecek belirli sûre ve âyetlerin daha nitelikli bir şekilde öğretilmesine ihtiyaç vardır. Bunun için öncelikle öğrencilerin yaş ve kültür seviyeleri dikkate alınarak tefsir çalışmaları ile Kur'an'ı anlamaları sağlanmalıdır. Öğretilen sûre ve âyetlerin makalede belirttiğimiz yöntemlerle grup halinde tefekkürü yaptırılarak, Kur'an'ı içselleştirmelerine yardımcı olunmalıdır. Yine sûre ve âyetlerle amel etmek için belirlenen sürelerde hayatlarına tatbik etme ödevleri ile yaşayarak öğrenmelerine katkıda bulunulabilir. Bütün bu aşamalardan sonra başarılı olan öğrencilere gerçek hayatta ve sosyal medyada tebliğ imkânları oluşturulabilir. Hâsılı Kur'an'ı gereği gibi okumak ve ezberlemek ne kadar önemli ise tefsirini öğrenmek, tefekkür etmek, tatbik etmek ve tebliğ etmek de aynı şekilde büyük önem arz etmektedir. Bu şekilde bütüncül bir yaklaşımla Kur'an Kursları, Ortaokul, İmam Hatip Liseleri ve İlâhiyat Fakülteleri'nde Kur'an öğretimi yapılabilirse, gençlerimizin Kur'an'la nitelikli buluşmalarına ve şahsiyetlerini bu minval üzere oluşturmalarına büyük katkı sağlanmış olacaktır.

Kur'an öğretimi bahsettiğimiz bütün boyutlarıyla gerçekleştirilmesi gereken bir husus iken, günümüzde bu tür bir yaklaşımla Kur'an öğretimi neredeyse yok denecek kadar azdır. Şimdiki durumda ancak okuma ve ezberleme ile kısıtlanmış bir Kur'an öğretiminden bahsedebiliriz. Bir başka deyişle günümüz Kur'an öğretimi Asr-ı saâdet'teki Kur'an öğretimi ile kıyaslandığında kısmi bir seviyede kalmaktadır. O halde günümüzde Kur'an öğretimi yapan kuruluşlar başta Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı olmak üzere meseleyi tekrar değerlendirip mevcut durumu bu minval üzere daha nitelikli programlarla geliştirmek durumundadır.

## Kaynakça

- Akbaş, Mehmet. "Sahabe ve Tebliğ". *12. Uluslararası Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler* 88-99. İstanbul: Eyüp Belediyesi, 2016.
- Akkaya, Veysel. "Tahsîs, Mefhum-i Muhâlif ve Duâ Yöntemleri ile Kur'an Tefekkürüne Tasavvufî Yaklaşım ve Bazı Uygulamalar (Gazzâlî Örneği)", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 41-72.
- Akkaya, Veysel. *Kur'an'la Diriliş Üç Yöntemle Kur'an Tefekkürü*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Akyüz, Vecdi vd. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir". *Uluslararası İslami İlimlerin Teşekkülü ve İslami İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 20-26. Bişkek: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Aslan, Ömer. "Kur'an Tilavetinde Musikinin (Ses Sanatının) Mesnedi". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* (2006), 5/75-89.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Şuabu'l-İmân*. thk. Abdualî Abdulhamîd Hâmid. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/74. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-Şâhih. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. çev. Kurul. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/155. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj, 2003.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an Kursları Öğretim Programları" (Erişim 18 Aralık 2022). <https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/sayfa/489>
- Diyanet Haber (DH), "Hafızlık eğitiminde çığır açacak proje devreye giriyor" (Erişim 18 Aralık 2022). <https://www.diyanethaber.com.tr/hafizlik-egitiminde-cigir-acacak-proje-devreye-giriyor>
- Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) "Açık Öğretim İmam Hatip Lisesi Yüzyüze Eğitim Ders Kitapları" (Erişim 18 Aralık 2022). [http://aoihl.meb.gov.tr/kitap\\_kilavuz/yuzyuze/tefsir.pdf](http://aoihl.meb.gov.tr/kitap_kilavuz/yuzyuze/tefsir.pdf)
- Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları" (Erişim 18 Aralık 2022). <https://www.mebkaynak.com/category/dinkitab/>
- Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (PÜİF) "Ders İçerikleri" (Erişim 18 Aralık 2022). <https://www.pau.edu.tr/ilahiyat/tr/sayfa/ders-icerikleri-29>
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1410/1990.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu 'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İsbehânî, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Azame*. thk. Rızâullah b. Muhammed İdrîs. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1988.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an-ı Kerim Yolu*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Birdûnî - İbrahim Atfeş. Kahire: Dâru'l-Kütüb'il-Misriyye, 1964.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdulmünim Şelbi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Fîhi Mâ Fih*. çev. Ahmet Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Savran Tuğba - Ahmet Hakkı Turabi. "Kur'an Tilâvetinde Teganni", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* (2021), 7/331.
- Senîdî, Selman b. Ömer. *Tedebbürü'l-Kur'an*. Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2002.
- Suyûtî, Celâleddin. *ed-Dürri'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şimşek, M. Said. "Asr-ı Saadet ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Kur'an Eğitim ve Öğretimi", *1. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler* Nisan 1-3 1994, Ankara: Bilgi Vakfı, 1994, 396-398.
- Tetik, İbrahim. "Hz. Peygamber'in Kur'an Eğitim ve Öğretimi: Kurumsallaşma Seyri, Hedef Kitle, Temel İlkeler", *USVES: Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı: 10-11 Nisan 2021*. 2021. 719.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizi*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Kahire: Matbatü Mustafa el-Bânî el-Halebi, 1975.
- Ünal, Mehmet. "Kuran'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbe Tilaveti". *Kur'an ve Sahâbe*. ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir. 106-107. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

## Kur’ân’a Göre Zülkarneyn’in Metodu ve Mesajı The Method and the Message of Dhu al-Qarnain

Ali Keskin

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
akeskin@toki.gov.tr

Istanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
Istanbul/Turkiye  
ORCID: 0000-0003-1405-6104

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	16 Ocak   January 2023
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	03 Nisan   April 2023
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	103-133

### Atıf | Cite as

Ali Keskin, “Kur’ân’a Göre Zülkarneyn’in Metodu ve Mesajı”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 103-133.  
DOI: 10.56361/usul.1235807

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
Istanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Etik Beyan/Ethical Statement

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

### Öz

Zülkarneyn kıssası Kur'an'da tek bir yerde anlatılmış olmasına rağmen üzerinde en çok yorum yapılan kıssalardan biridir. Kıssaya bu denli yorum yapılması onun insan idrakini zorlayan manzaralarla dolu olmasındandır. Tefsirlerdeki rivayetlerin çokluğu ve farklılığı da yorumları artıran bir başka sebeptir. Bu makalede kıssa ile ilgili yorum ve rivayet farklılıklarına dayalı ihtilafların genel bir sıralaması yapılarak sebepleri üzerinde durulmayacak, ancak bazı ihtilaflarla ilgili görüş belirtilecektir. Ayetlerdeki bazı kelimelerin bağlam yönünden anlam yapısı irdelenerek bu kelimelerin mânâsına dikkat edildiğinde ayetlerin anlamının daha net olduğu açığa çıkacaktır. Böylece kıssadaki manzaraların daha makul hale gelmesi sağlanacaktır. Bu açıdan kıssanın ayetlerinde geçen bazı kelimeler siyak ve sibak bağlamından incelendiğinde anlam ilişkisine bağlı olarak olağan sonuçların ortaya çıktığı ve gerçek bir portre kesitinin sunulduğu görülecektir. Akabinde Zülkarneyn'in tebliğ, davet, sözleşme hukuku, yönetim ve inşâ faaliyetlerine dair metotları incelenecektir. Ayrıca Kur'an kıssalarının esas amacı olan alınacak mesajın sonuçları açıklanacaktır. Onun özgün metodundan her zaman yararlanılabileceği, verdiği mesajın evrenselliği görülecektir. Diğer taraftan mutlak ve sonsuz ilim sahibinin Allah olduğu, insan bilgisinin sınırlı kaldığı, bilginin nispetinde yaptığımız yorumun Kur'an'ın verdiği bilgiler içerisinde kalması, Kur'an öğretilerine aykırı yorumların ise kıssaları amacından uzaklaştırdığı unutulmamalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Kıssa, Zülkarneyn, İmkân.

## The Method and the Message of Dhu al-Qarnain

### Abstract

In spite of being mentioned just once in the Qur'an, the parable of Dhu al-Qarnain is one of the most commented on stories. The story is interpreted many times since it has full of scenery that forces human willpower. The multiplicity and variety of narrations in exegesis is another effect that increases interpretations. In this article, a general ordering of controversies based on comments and variety of narrations about the parable is presented not to deal with the reasons, but no opinion is given about them. Certain words in related verses are examined in terms of the context so that the parable is understood and ensured more reasonably. Thus, it is seen that a real portrait section is presented with the parable. Henceforth, the methods of Dhu al-Qarnain on dawah, invitation, contract law, management, and constructional activities is examined. Besides, the results of the message, which is the main purpose of the parable, is analyzed. It is seen that his method can always be used due to the universality of the message. On the other hand, it is understood that human knowledge is limited as God is all-knowing, thus our comments are subjective.

**Keywords:** Qur'an, Exegesis, Parable, Dhu al-Qarnain, Enabling.

### منهج ذو القرنين ورسالته

#### الملخص

على الرغم من أن قصة ذو القرنين ذكرت مرة في القرآن ، لكنها أصبحت من أكثر القصص التي تم التأويل عليها. السبب في أنه تم تعليقات كثيرة هو كونها مليئة بالمناظر الطبيعية التي تجبر الإنسان على الفهم. إن تعدد الروايات و الاختلافات في التفاسير عامل آخر يزيد تعليقات. في هذه المقالة، سيتم التبليغ عن الاختلافات و الرواية المختلفة حول القصة، ولكن لن يتم تقديم الأسباب. من خلال دراسة المعنى الأساسية لبعض الكلمات من جهة السياق سيتم الكشف عن أن الآيات أصبحت أكثر وضوحاً و قابلة للفهم اعتماداً على المعنى هذه الكلمات. وهكذا ؛ سيتم التأكد من أن المناظر الطبيعية في القصة سوف يستقر بشكل معقول في العقول. من وجهة النظر هذه ، عندما يتم فحص بعض الكلمات في القصة في سياقها ، سيتبين أن النتائج الطبيعية تظهر اعتماداً على علاقة المعنى ويتم تقديم قسم من الصورة الحقيقية. سيتم الإشارة إلى أساليب ذو القرنين فيما يتعلق بأنشطة الإخطار والدعوة والإدارة والبناء. بالإضافة، سيتم شرح الرسالة التي هي الغرض الرئيسي في قصص القرآن. وأنه يمكن أن يتبين استخدام الطريقة الأصلية، وعالمية الرسالة التي يعطيها. من ناحية أخرى، أن الله هو صاحب المعرفة المطلقة وغير المحدودة وأن المعرفة البشرية محدودة، بالتالي فإن كل تعليق سيبقى ذاتياً.

**الكلمات الأساسية :** القرآن الكريم ، التفسير ، قصة ، ذو القرنين ، إمكانية .

## Giriş

Zülkarneyn kıssası, nüzul sırasına göre 45. Mushaf sırasına göre 18. sure olan Kehf Sûresi'nde anlatılmaktadır. Kehf Sûresi'nin mekkî olduğu hususunda ittifak vardır. Farklı rivayetlerle belirtilmiş olsa da Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e Ruh, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn hakkında sorular sorması üzerine nazil olmuştur.<sup>1</sup>

Kur'an'da kıssası anlatılan Zülkarneyn doğuya ve batıya sefer düzenlediği, büyük fetihler yapan bir cihangir olduğu, insanları tevhide davet ettiği, hayatı boyunca iki nesil gelip geçtiği, büyük cesaret sahibi olduğu, kendisine zâhir ve bâtin ilmi verildiği gibi çeşitli rivayetlere dayanan bilgilerle tefsirlerde anlatılan mümtaz bir şahsiyetin lakabıdır.<sup>2</sup> Kehf sûresinin 83. âyetinden başlayıp 98. âyetiyle sona eren ve Kur'an'da başka bir yerde anlatılmayan kıssa ile ilgili rivayet ve yorum farklılıklarından kaynaklı ihtilafları şu başlıklar altında toplayabiliriz.

- Nüzul Sebebine dair rivayetlerin farklılıkları,
- Zülkarneyn lakabının manasına atfedilen anlamlar,
- Zülkarneyn'in kimliği ve tavsifi,
- Yaptığı seferler sonucu gittiği yerlerin ve yaptığı seddin bulunduğu alanın neresi olduğu ve seddin varlığı,
- Yaptığı işler ve tuttuğu yol, zaman, mekân ve gördüğü manzaralarla ilgili durumlar,
- Ye'cûc ve Me'cûc'ün kimler olduğu ile ilgili hususlar,

Bu ihtilaflar konumuz dışında kalıp ihtilafların sebeplerine değinmeyecek, hakkında herhangi bir görüş bildirmeyeceğiz. Daha önce yazılan bir makalede kıssa ile ilgili ihtilaflar detaylı açıklanmış tefsir kitaplarındaki çeşitli görüşler tenkide tabi tutularak yazara göre bu görüşlerden en uygun olanı belirtilmiştir.<sup>3</sup> Dolayısıyla ihtilafların, çıkarılacak sonuçlara etkisi

---

<sup>1</sup> İbn Cerir Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecl, 2001), 15/370, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sur* (Beyrut: Dâru Fikr, 1432), 5/356.

<sup>2</sup> Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Eylül 2022).

<sup>3</sup> Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn Kıssası", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2014), 7.

olmayacağından konuyla ilgili tartışmalara girmek mevcut yorumlara bir yorum daha ilave etmekten başka bir şey olmayacaktır. Öte yandan konu hakkında yayımlanan makalelerde<sup>4</sup> ve tezlerde<sup>5</sup> de klasik tefsirlerdeki İsrâiliyyât ağırlıklı rivayetlerle beslenen konular, kıssayı anlatan ayetlerin sırasına göre sınıflandırılarak Zülkarneyn'in kişiliği ve tarihselliği işlenmiştir. Kıssa üzerinde yapılan çalışmalar hep bu eksen etrafında dönmüş, onun metoduna ilişkin bir çalışma yapılmamıştır.

Biz kıssanın anlatıldığı âyetlerde geçen ve meallerde farklı anlamlar verilen kelimelerin tahlilini yaptığımızda kıssanın müphemliğini gidermiş daha net anlaşılmasını sağlamış olacağız. Bu nedenle bazı kelimelerin bağlam yönünden anlamını verecek, âyetlerin açıklamalarını yapacak, kıssada lakabı üç kez zikredilen şahsiyetin metodunu anlatacak, kıssanın verdiği mesaj ve çıkarılan sonuçları belirteceğiz.

Kıssada Zülkarneyn'in yaşadığı yer ve zamanla alakalı hiçbir şey söylenmiyor, kıssaların bilinen tarihi olayları tasdik etme amacı bulunmadığı için kıssalarda esas amaç buradan çıkarılacak derslerin alınmasıdır. Kur'an'daki kıssaların ortak özelliği yer ve zaman belirtmeksizin kıssayı menkıbeye değil, mesaja çevirmektir. Kıssa ile ilgili zaman ve mekân tahliline yönelik açıklamalar isnadı zayıf rivayetlere dayanmaktadır. Bu açıdan zayıf rivayetlere dayalı yorumlar her zaman eleştiri konusu olacaktır.

Kıssa “(Ey Muhammed!) Bir de sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar. De ki: ‘Size ondan bir anı okuyacağım’.”<sup>6</sup> âyetiyle Zülkarneyn lakabı zikredilerek başlıyor. Bu âyette ائلو (etlū) fiilinin önüne gelen س (sin) harfinin görevini şöyle açıklayabiliriz. Sorulan soru hakkında hemen cevap verilmediği yani hemen vahiy inmediği, Zülkarneyn hakkında bilginin daha sonra verileceği bildirildiğinden bu âyetin hemen, sonraki âyetlerin ise bilahare nazil olduğunu anlıyoruz. Ayrıca Kur'an'ın dili olan Arapçada yakın ve planlı

<sup>4</sup> Feyza Çelik, “Hicri İkinci Asır Tefsirlerinde Zülkarneyn Kıssası”, *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler* 0/2 (2022), 52.

<sup>5</sup> Fatma Köksal Albayrak, *Kur'an'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), ; Nuh Savaş, *Zülkarneyn Kıssası* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994). ; Ahmet Şekercioğlu, *Klasik ve Çağdaş Kur'an Yorumlarında Zülkarneyn Kıssası'nın Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

<sup>6</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Kehf 18/83.



gelecek zamanı ifade eden س (sin) harfinin<sup>7</sup> fiilin başında bulunması sorulan soruya cevap verileceğini belirttiğinden konu hakkında soru soranların önyargılarının sonuçsuz kalacağı anlamı da çıkmaktadır. Konu ile ilgili Fahrüddîn er-Râzî’de ayetteki س (sin) harfine dikkat çekerek “bana bildirilecek olanı bende size bildireceğim” şeklinde bir açıklama ile bu hususa işaret etmiştir.<sup>8</sup>

Nitekim iyi niyetli olmayan soru sahiplerinin on beş gün geçmesine rağmen hala cevap alamamalarıyla kendi önyargılarının kesin yargıya dönüştüğü bir zamanda âyetlerin nazil olduğuna dair İbn Abbas rivayeti de<sup>9</sup> bu âyetlerin daha sonra nazil olduğunu göstermektedir. Âyetlerin inmesi ile soru soranların menfî beklentileri boşa çıkmış, Hz. Muhammed aleyhisselamın peygamberliği ile ilgili yapabilecekleri itirazları ellerinden alınmıştır. Bu durum Hz. Peygamber’in “*Kitaptan sana vahyolunanı oku*”<sup>10</sup> âyetini fiilî olarak açıkladığı, yaşamındaki “*Ben ancak bana vahyolunana uyarım*”<sup>11</sup> ilkesini uyguladığını göstermektedir.

Diğer taraftan âyet metninde soru soranların kim olduğu ile ilgili bilgi yer almamakta olup farklı rivayetlerde bunların Mekkeli müşrikler veya Yahudiler olduğu belirtilmiştir.<sup>12</sup> Kıssanın verdiği mesaj değerlendirildiğinde soru soranların kimliğine yönelik bir tespitin önemi olmayacaktır. ذكرا (zokrâ) kelimesinin anlamlarından olan “bir şeyin kalbe gelmesi veya söylenen söz, insanın elde ettiği bilgileri kendisiyle koruyabildiği nefsin bir durumu”<sup>13</sup> şeklindeki tanımı doğrultusunda âyette geçen ذكْرٌ (zokrân) kelimesinin vahyedilen bilginin aktarılması olduğu, Zülkarneyn hakkındaki bilgilerin âyetlerle sınırlı kaldığı, onun hakkında her şeyi bilen Allah Teâlâ olduğu hususu unutulmamalıdır.

<sup>7</sup> Ebü Bişr 'Amr b. Oşmân b. Kanber es-Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 1/35.

<sup>8</sup> Fahrüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru Fikr, 1401), 21/164.

<sup>9</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 15/370. Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Darü Tayyibe, 1999), 5/197.

<sup>10</sup> el-Ankebût 29/45.

<sup>11</sup> Yûnus 10/15.

<sup>12</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/197.

<sup>13</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, ed. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “zkr”, 179

## 1. Garîb Kelimelerin Bağlam Açısından Tahlili

Kıssada geçen ve özellikle meallerde farklı anlam verilen kelimeler bağlam açısından incelendiğinde kelimelere uygun anlamların verilmesiyle kıssanın mesajı net anlaşılacaktır. Bu açıdan 84. âyette geçen مَكَّنَّا (mekkennā) fiili, مِنْ (min) harfi cerrî, شَيْءٍ (şey'in) ve سَبَبًا (sebeben) zarfları ile 86 ve 90. âyetlerde geçen مَغْرِبَ الشَّمْسِ (meğribeşşemsi), مَطْلِعَ الشَّمْسِ (metli'aşşemsi) mimli mastarları, وَجَدَ (vecede) fiili, هَا (hā) zamiri, فِي (fi) harfi cerrî olmak üzere dokuz harf ve kelime bağlam yönünden izah edilecektir.

### 1.1 Zülkarneyn'e Verilen İmkân ve Sebepler

“Biz onu yeryüzünde kudret sahibi kıldık ve kendisine her konuda (amacına ulaşabileceği) bir yol verdik.”<sup>14</sup> âyetinde geçen مَكَّنَ (mekkene) fiili (mkn) kökünden tef'îl babından olup mümkün kılmak, güçlendirmek, imkân vermek demektir.<sup>15</sup> Lam harfi cerrî ile kullanıldığında birini bir şeye gücü yeter kılmak anlamına gelir ki, مَكَّنْتُهُ (mekkentühû), bir nesneye iktidar vermek mânâsındadır.<sup>16</sup>

Bu fiil, hem مَكَّنْتُهُ hem de مَكَّنْتُ لَهُ فَمَكَّنَ “onu yerleştirdim o da yerleşti” şeklinde kullanılır.<sup>17</sup> Güçlendirmek ile gücü yeter kılmak veya imkân vermek aynı mânâlarda olup imkân konusunda kısıtlı bir anlam yüklenmiştir. “Kudret sahibi kılmak” ise daha geniş ve genel mânâda güçlendirme nitelemesi katmaktadır. Bu nedenle kelimeye “kudret sahibi kıldık” anlamının verilmesi verilen gücün sınırsızlığına işaret eder. Hâlbuki güçlendirmek belirli ve sınırlı bir şeydedir.

Diğer taraftan bu âyetin dışında مَكَّنَّا (mekkennā) fiili Kur'an'da altı ayette daha geçmektedir.<sup>18</sup> Geçtiği yerlerde, yerleştirmek, imkân vermek anlamlarında

<sup>14</sup> el-Kehf 18/84.

<sup>15</sup> Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, *Lisânu'l- 'Arab* (Beirut: Dâr-u Sadır, ts.), “mkn”, 13/414.

<sup>16</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, ed. Mektebu't-tahkîki't-turâsi fi müesseseti'r-risâle (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1426 2005), “mkn”, 1235.

<sup>17</sup> İsfehâni, “mkn”, 471.

<sup>18</sup> el-En'âm 6/6, el-A'râf 7/10, Yûsuf 12/21,56, el-Hac 22/41, el-Ahkâf 46/26.

kullanılmıştır. Mesela “*Sizi yeryüzünde yerleştirdik*”<sup>19</sup> âyetinde bu anlamdadır. Ayrıca Yusuf sûresi 21 ve 56’ncı âyetlerinde geçen مَكَّنَّا (mekkennâ li) fiiline “yerleştirmek” ve “imkân vermek” anlamı verilirken bu âyetlerde “kudret sahibi kılmak” mânâsı verilmesi kelimenin bağlamından koparılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle âyette geçen (mekkennâ) fiiline “güçlendirdik” ya da “imkân verdik” şeklinde mânâ verilmesi daha isabetli olacaktır.

Birçok tefsirde âyetin devamı olan مِنْ شَيْءٍ سَبَبًا cümlesinde geçen مِنْ (min) harfi cerrînin cümleye kattığı anlama “ibtida” (başlangıç) mânâsı verilerek Zülkarneyn’e insanın aklına gelen gelmeyen, var olan olmayan her şeyin verildiği anlamı yüklenmiştir. Hâlbuki âyette مِنْ (min) harfi cerrî “baziyyet” mânâsında yani “birisi, bir kısmı, bir bölümün parçası” anlamında kullanılması daha isabetli olacaktır.

Ünlü İslam filozofu Fârâbî (öl. 339/950) “şey” kavramı için “ister dış dünyada var olsun ister herhangi bir yönüyle kavranmış olsun, bölünmüş olsun ya da olmasın, nasıl olursa olsun, her mahiyeti bulunan” tanımını yapmaktadır.<sup>20</sup> Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ise “bilinebilen ve kendisinden haber verilen, var olanı da olmayanı da kapsayan” tanımını vermekte ve “Allah’ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz” kaydını eklemektedir.<sup>21</sup> Tehânevî (öl. 1158/1745’ten sonra) ise “ister mevcut ister ma’dûm olsun, ister muhal ister mümkün olsun, kendisi hakkında veya kendisi sayesinde bilgi edinilebilen yahut hüküm verilebilen” tarifıyla şey’in mahiyetinin daha derin olduğunu belirtmiştir.<sup>22</sup> Bu tariflerden şey’in mevcudun dışında da olabileceği vurgulanmaktadır. Bu durumda Zülkarneyn’e her şey değil Allah’ın istediği şey verilmiş ve sahip olduğu şey Allah’ın verdiği ile sınırlı kalmıştır. Bu açıklamalardan sonra “her şeyin Allah’ın tasarrufunda olduğu, bunlardan tamamını peygamberler dâhil kullarından hiç kimseye vermediği, Zülkarneyn’e verilenin her şey değil her şeyin bir kısmı olduğunu belirtmeliyiz. Zemahşerî (öl. 538/1144) tefsirinde, her şeye dairden maksadın her şeyin sebeplerine dair olduğu, bu ifade ile Zülkarneyn’in saltanatındaki

<sup>19</sup> el-A’râf 7/10.

<sup>20</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, ed. Muhsin Mehdi (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1990). 106, 128-129.

<sup>21</sup> İsfahânî, “şye”, 271.

<sup>22</sup> Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “şye”, 1/1047-1048.

maksat ve amaçların kastedildiği, verilenin her şey değil, saltanatına dair sebepler olduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup>

Ayetin son kelimesi olan سَبَبٌ (sebeben) kelimesinin anlamı; “kendisiyle hurma ağacına çıkılan ip, bir şeye ulaşılan her şey” demektir.<sup>24</sup> Ayrıca istenilen hedefe ulaştıran her şeye de sebep denmektedir.<sup>25</sup> Sebeb kelimesinin bir mânâsı da yoldur. İbn Abbâs, Mücahid, Said b. Cübeyr, İkrime, Süddi, Katâde, Dahhak gibi müfessirler, bu yolun ilim anlamına geldiğini söylemişlerdir.<sup>26</sup> Taberî (öl. 310/923) sebep kelimesinin ilim olduğunu<sup>27</sup> belirterek kelimeye bir kısıtlama getirmiş olmakla birlikte Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) imkân vermediği, nübüvete hasretmiş, buna bağlı olarak mecaz anlamında “bir şeye ulaşmayı sağlayan her türlü imkânı kullanmak” şeklindeki açıklamasıyla “sebeb” kavramının peygamberlik olduğunu belirtmiştir.<sup>28</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942) ilim, kudret, alet ve vasıtaları sebep olarak belirtmiş, “neye yapılsa ondan maksadına ulaşırdı, sebepsiz düzensiz hareket etmezdi, fakat her neyi de tutsa o bir sebep olurdu, çünkü sebep olmak eşyanın aslına ait değil, Allah'ın bir tahsisidir.”<sup>29</sup> Şeklindeki izahatın da sebepleri yaratanın Allah olduğunu belirterek, Zülkarneyn'e verilen sebebin sınırlılığına kısmen de olsa işaret etmektedir.

Tefsirlerde “sebeb” kelimesine üzerinde gidilen yol anlamı verilmesi de Zülkarneyn'in gittiği yolda nasıl, ne ile ve kiminle gittiği, bu yolda nelerle karşılaştığı, kat ettiği yolun uzunluğu ve bu yolu hangi sürede tamamladığı gibi sorular zihinlerde oluşmuş ve kıssayı müphem kılmıştır. Bu açıdan ona verilen sebebin ne olduğunun somut olarak bir tanımlamasını yapmamız imkânsızdır. Sebep somut olduğu kadar soyut bir kavram olup hedefe giden yolda kullanılan maddi ve manevi şeylerdir.

Allah'ın yaratma fiilî süreklilik arz ettiğinden sebepler zamana, insana, mekâna ve şartlara göre değişmekte ve şekillenmektedir. Buradaki sebep,

<sup>23</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'lKitâbi'l-Arabî, 1407), 2/743.

<sup>24</sup> İsfehânî, “sbb”, 220.

<sup>25</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398), 464.

<sup>26</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/197.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 15/371.

<sup>28</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/166.

<sup>29</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/388.

Allah'ın Zülkarneyn'den yapmasını dilediği işleri gerçekleştirmesi için yarattığı şeylerdir. Sebepsiz hiçbir şeyin olmayacağı, yalnızca peygamberlere verilen mucizeleri bir sebep ile izah etmemiz gerekmeyeceğini belirtebiliriz. Bu nedenle âyete “Şüphesiz ki biz yeryüzünde ona imkân ve yapmasını dilediğimiz şeylerin sebebini verdik.” şeklinde mânâ vermemiz daha isabetli olur.

## 1.2 Zülkarneyn'in Gittiği Yerler ve Karşılaştığı Manzaralar

Zülkarneyn sebebe tabi oldu. “(Batı'ya gitmek istedi ve) bir yol tuttu.”<sup>30</sup> Parantez içerisinde verilen batıya gitmek istedi anlamı sonraki âyetten çıkarımla yapıldığı anlaşılmaktadır. Buradaki ihtilaf gittiği yönün konumu açısından batı yönü mü yoksa yeryüzünün batı tarafı mı olduğu ile ilgilidir. Zülkarneyn batıya gitmek istediği için mi yol tuttu yoksa verilen sebep onun batı yönüne gitmesini mi gerektirdi? Sebep, batı yönüne gitmesini zorunlu kıldı. O da sebebe tabi olarak güneşin battığı yönü takip etti. Yoksa batıya gitmek istediği için sebep verilmedi. Çünkü sebebin dışına çıkması hedefsiz, amaçsız bir eylem yaptığı düşüncesi doğurur ki bu da kendisine sebep verilmiş bir insanın tercih edeceği davranış değildir. Böylece Zülkarneyn kendisine bahşedilen sebebe tabi oldu ve sebebi yerli yerinde kullandı.

“Güneşin battığı yere varınca, onu siyah balçıklı bir su gözesinde batar (gibi) buldu...”<sup>31</sup> Âyet; حَتَّىٰ harfi cerrî ile başlıyor. حَتَّىٰ (hattâ) harfi cerrî, gayet (intiha) içindir. حَتَّىٰ işin, oluşun bir sınırdaki bitişini veya o sınıra kadar devam ettiğini anlatır.<sup>32,33</sup> Bir eylemin bitiş noktasını işaret etmek için kullanılır. حَتَّىٰ (hattâ) dan sonra gelen إِذَا (izâ) ise müzari zaman zarfı edatı olup önündeki kelimeye “vardığında, ulaştığında” mânâsı katar. بَلَغَ (beleğa) fiilinin “yer, zaman ya da belirlenmiş işlerden biri ile amacın en yükseğine erişmek ve en sonuna varmak”<sup>34</sup> anlamını dikkate aldığımızda zamana bağlı bir sonuca ulaşmak olur ki bu da Zülkarneyn'in vardığı yerlere zaman mefhumunun doğal sonucu olarak insan için en makul sürenin sonunda ulaştığını anlıyoruz. İşte Zülkarneyn tabi olduğu sebep sonucu, gün batımında güneş ışınlarının kara balçıklı bir su

<sup>30</sup> el-Kehf 18/85.

<sup>31</sup> el-Kehf 18/86.

<sup>32</sup> Mustafa el-Galâyîni, *Câmi 'u'd-dürüsi 'l-'Arabîyye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/175.

<sup>33</sup> Galâyîni, *Câmi 'u'd-dürüsi 'l-'Arabîyye*, 3/175.

<sup>34</sup> İsfahâni, “blğ”, 60.

gözesine vurduğu yere vardı. Son dönemde tefsir bilgisi olmayan yazarlar tarafından yazılan kitaplarda Zülkarneyn'in yolculuğunu “uzaya yaptığı, uzay aracı kullandığı” şeklindeki yaklaşımlar tarihi gerçekliği olmayan ve Kur'an mesajına aykırılığı açık olan efsanevi yorumlar olduğunu söyleyebiliriz.<sup>35</sup>

Tefsirlerde ihtilaflı konulardan birisi de مَغْرِبَ الشَّمْسِ (meğribeşşemsi) kelimesi ile ifade edilen güneşin battığı ve Zülkarneyn'in bulunduğu yerle ilgilidir. Birbirinden değişik rivayet ve görüşlerin bulunduğu bu ihtilaflara başta da ifade ettiğimiz gibi değinmeyeceğiz. Âyetin lafzından güneşin battığı yeri belirleme imkânımızın olmadığını belirtmemiz gerekir. Güneş yeryüzünün her tarafında batı yönünde batar. Kara balçıklı su gözeleri de dünyanın birçok yerinde vardır. “Gün batımı” veya “güneşin ufukta kaybolması”<sup>36</sup> anlamındaki مَغْرِب (meğrib) bir zaman zarfı mı yoksa bir mekân zarfı mıdır? Bize göre bu güneşin battığı zamandaki mekân zarfıdır. Yani zaman ve mekânın birbirlerine bağlı olduğu noktayı anlatan hem zaman hem mekân zarfıdır.

Âyette geçen “Onu Kara balçıkta batar buldu” ifadesinde هَا (hā) zamiri şems kelimesine atfedilmiştir. Şems'in, “güneş yuvarlağı ve ondan yayılan ışık”<sup>37</sup> şeklindeki anlamını dikkate aldığımızda هَا (hā) zamiri güneşin bizzat kendisine değil ondan yayılan ışınlara atfedilmelidir. Yani hazfedilmiş bir (ضوء) “ışın” kelimesi vardır. Bu nedenle هَا (hā) zamirinden maksat güneşin ışınlarıdır. Güneş ışınları suya çarptığında bir kısmı kırılıp suya batar, bir kısmı ise yansır. Bu durum deniz suyunun optik özellikleri ile ilgilidir. Güneşin yörüngesinden çıkıp suya batması tasavvur edilemeyeceğinden suya batanın güneş ışınlarının olması doğal ve normal olanıdır. Zülkarneyn'in gördüğü manzara da güneş ışınlarının kara balçıklı sıcak su kaynağında batmasıyla oluşan yansıma ve ışığın kırılması olayıdır. Dolayısıyla burada kara balçıkta batan güneş değil, güneş ışınlarıdır. Bu güneşin kendisi değil ışınlarının çarpması sonucu oluşan durumu ifade eden “güneş çarpması” deyimidir. Aynı şekilde “güneşten korunmak” da bir deyim olup burada güneşin kendisinden değil ışınlarından korunma anlaşılır.

<sup>35</sup> Bu konuda bk. İskender Türe, *Zülkarneyn / Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2000). ; Serhat Ahmet Tan, *Zamanın Sahibi Zülkarneyn* (İstanbul: Şıra Yayınları, 2018).

<sup>36</sup> İbn Manzur, “grb”, 1/639.

<sup>37</sup> İsfahâni, “şms”, 267.

Diğer taraftan Arap dilinin zenginliği bu âyette de görülmektedir. Arapçada güneşin batmasını ifade eden غَرَبَ (ğarebe) fiili kullanılırken, herhangi bir nesnenin suyun içine batması غَرِقَ (ğareka) fiili ile ifade edilir. “*Sonra ötekileri suda boğduk.*”<sup>38</sup> âyetinde geçen اَغْرَقْنَا (ağraknā) fiili de suyun içine batırılarak yok etme mânâsındadır. Dolayısıyla her bir farklı özel durumlar için farklı kelimeler kullanılan Arap dilinde تَغْرُبُ fiilinden “güneşin suya batıyor olduğu” anlamını çıkarmak kanaatimizce doğru değildir.

Zülkarneyn gün batımında balçıklı su kaynağına ulaştı ve onu yani güneşin ışınlarını batarken buldu! Bulmak fiiline “mevcut olanı veya yeni bir şeyi elde etmek” anlamı yüklediğimizde güneşin suyun içinde var olduğu algısı oluşur ki bu da ilk bakışta insan zihninde bir bulanıklığa sebep oluyor. Âyetteki وَجَدَ (vecede) fiili “Beş duyu organından biriyle bulmak ve var olmak” mânâsındadır.<sup>39</sup> “*Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm. Onun ve kavminin, Allah’ı bırakıp güneşe taptuklarını gördüm...*”<sup>40</sup> âyetlerinde geçen وَجَدْتُ (vecedtü) fiili “göz ve kalp ile görme olup âyette ifade edilen durumu gözleriyle görmüş ve kalp gözüyle de bundan ibret almıştı. Eğer böyle olmasaydı kadın hakkında onu ve kavmini buldum diyemezdi.”<sup>41</sup> Müfessir ve Arap dil âlimi İsfahânî’nin (öl. 502/1109) “bulmak” fiili ile ilgili yaptığı açıklama bu ayetin tefsiri için de referans alınmalıdır.

“Güneşi batarken buldu” ifadesi insanın belli mekânlarda şahit olacağı güneşin battığı zamanı gözlemlemesi, görmesi demektir. Kıssanın diğer kelimelerinde olduğu gibi burada da bir anlam hatasına düşülmüş فِي (fi) harfi cerrîne “içinde” ve “gibi” mânâsı verilerek güneşin فِي عَيْنِ حَمَّةٍ “kara balçıklı su gözesi içinde battığı” veya “batıyor gibi” şeklinde bir anlam çıkarılmış ve bu durum yüzyıllar boyu tartışma konusu olmuştur. Hâlbuki hiçbir Nahivci فِي harfi cerrîne كَ (ke) harfi cerrînin anlamı olan “gibi” mânâsı vermemiştir. فِي (fi) Harfi cerrî “sebep” mânâsında, ayrıca “min harfi cerrî” anlamında kullanılmakta olup

<sup>38</sup> eş-Şuarâ 26/ 66.

<sup>39</sup> İsfahânî, “vcd”, 512.

<sup>40</sup> en-Neml 27/23-24.

<sup>41</sup> İsfahânî, “vcd”, 513.

aynı zamanda zarf edatı olarak mecazî manada da işlev görmektedir. Mesela لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ “Kısasta sizin için hayat vardır.”<sup>42</sup> âyetinde olduğu gibi.<sup>43</sup> فِي (fi) Harfi cerrînin sebep anlamında kullanılması ya da zaman ve mekân zarfı olarak mecazî anlam yüklenmesi ile وَجَدَ (vecede) fiiline “gördü” mânâsı verilmesi daha isabetli olurdu. Bu takdirde âyetin anlamı “onun ışınlarını kara balçıklı su kaynağında batarken gördü” şeklinde olacak belki de tartışmalar hiç yaşanmayacaktı. Fahreddîn er-Râzî, Zülkarneyn'in güneşin batışı ile ilgili izlenimini “sisli, puslu bir ufukta batan güneşin çıplak gözle algılanış keyfiyetiyle ilgili olduğunu” ifade ederek, ayette geçen (ha) zamirinin güneşe atfedildiğini, güneşin yanında bir kavmin bulunamayacağından güneşin gerçekte kara bir balçığa batmasının söz konusu olmadığını belirtir.<sup>44</sup> Bu açıklama diğer tefsirlerdeki açıklamalardan farklı olması açısından önemlidir.

Kıssanın tefsirinde esas olan güneşin battığı yerin belirlenmesi değil vicdanlarda ve akıllarda Allah'ın varlığının sonsuzluğuna işaret, yaratılmışların ise sınırlılığı ve yok olacağını anlamaktır.<sup>45</sup> Bu durumu Hazreti İbrahim'in gözlemlediği gibi Zülkarneyn'de gözlemlemiştir. Hz. İbrahim, yıldızı, ayı ve güneşin batmasını izlerken bunların belirli bir süre sonra kaybolduğunu görmüş ve kavminin bunlarla Allah'a ortak koştuğunu anlayınca Allah'ın ezeli ve ebediliğini ifade etmiştir.<sup>46</sup>

Âyette geçen tasviri ifade etmedeki eksiklik kıssanın üzerinde yorumların yapılmasını artırmıştır. Bu tasviri şöyle izah edebiliriz. Zülkarneyn güneşin battığı zaman dilimi olan gün batımında kara balçıklı su kaynağına vardığında, güneş yörüngesinde batarken, güneş ışınları bu balçığa vuruyor, sonu görünmeyen balçıklı su kaynağının bitiminde kayboluyordu. Bu manzara insanın rahatlıkla görebileceği göreceli bir gerçektir. Güneşin denizde veya bir bataklıkta veya bir dağın arkasında kaybolduğunu insanın görmesi muhtemeldir. Güneşin battığı açık, uçsuz bucaksız alanlarda böyle bir manzaraya birçok insan şahit olmuştur. Bu manzara görülmesi imkânsız olan bir durum değildir. Âyet Zülkarneyn'in gördüğü bu göreceli manzarayı belirtmiştir. Dolayısıyla âyetteki

<sup>42</sup> el-Bakara 2/179.

<sup>43</sup> Galâyîni, *Câmi' u 'd-dürusi 'l- 'Arabiyye*, 3/180.

<sup>44</sup> Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 21/168.

<sup>45</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zılâli 'l-Kur'ân* (Kahire-Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1972), 4/2290.

<sup>46</sup> el-En'âm 6/76-79.



وَجَدَ (vecede) fiili görmek mânâsında ve جِ (fi) harfi cerrî asıl anlamda değil mekân zarfı olarak mecaz anlamında kullanılmıştır. Zülkarneyn'in batıda nereye gittiği hakkında günümüzde yorum yapanlar bugün büyük bataklıkların bulunduğu yerleri araştırmalıdır. Nitekim kıssa ile ilgili yapılan bir doktora tezinde onun gördüğü manzarayı resmeden Tuna Nehri, Kaliforniya ve İzmir gibi dünyanın değişik yerlerinden çekilen fotoğraflar gösterilmiştir.<sup>47</sup> Zülkarneyn'in gördüğü manzara budur ve bu manzarayı görmesi tuttuğu yol ya da sarıldığı sebepler sonucudur. O Bu manzaranın kendiliğinden oluşmadığını, güneşi batıran bir zatın olduğunu, bu zatın azametini idrak ettiğinden Rabbine daha fazla yakınlaşmıştır. Dolayısıyla her kim kendisine verilen sebeplere sımsıkı sarılırsa kazanç elde etmesi Sünnetullah gereğidir.

“*Sonra yine (doğuya doğru) bir yol tuttu.*”<sup>48</sup> âyetinde doğuya gittiğine dair bir ibare bulunmamasına rağmen sonraki âyetle bağlantılı olarak güneşin doğduğu yön olan doğu yönüne gittiği çıkarımı yapılmıştır. Bu âyetten anlayacağımız mânâ “sebebi takip etmek” olmalıdır. Takip ettiği, tutunduğu sebep ve verilen imkân onu hedefine ulaştırdı. Hedefindeki yer neresi idi ve nasıl bir yer buldu? Önceki yerden değişik bir yere vardı. “*Güneşin doğduğu yere ulaştınca onu, kendileriyle güneş arasına örtü koymadığımız bir halk üzerine doğar buldu.*”<sup>49</sup> âyetinde belirtildiği üzere sonunda güneşin doğduğu yere vardığında güneşten korunacak örtüye sahip olmayan bir kavimle karşılaşılıyor. مَطْلَعُ الشَّمْسِ (metli‘aşşemsi) mimli mastarı da aynı şekilde (meğribeşşemsi) de olduğu gibi belli bir zamana bağlı yer bildiren mekân zarfıdır. Zülkarneyn'in ulaştığı ve güneşin doğduğu yer neresidir? Gün batımında gittiği yeri bilemediğimiz gibi bu sorunun cevabını da net olarak bilme imkânı yoktur. “Onu bir halk üzerine doğar buldu”dan maksat da yine güneşin kendisi değil ışınlarıdır. Ayrıca وَجَدَ (vecede) fiili yukarıda değinildiği gibi buldu mânâsında değil, gördü anlamındadır. Dolayısıyla “*onu, kendileriyle güneş arasına örtü koymadığımız bir halk üzerine doğar buldu.*” şeklinde çevrilen meal “Güneş ışınlarını kendileriyle güneş arasına örtü koymadığımız bir halk üzerine doğarken gördü.” olarak çevrilmesi ile anlam kapalılığı giderilmiş olacaktır.

<sup>47</sup> Köksal Albayrak, *Kur'an'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası*, 209.

<sup>48</sup> el-Kehf 18/89.

<sup>49</sup> el-Kehf 18/90.

Güneşin “doğudan doğup batıda battığı” ilkesi gereği Zülkarneyn'nin batı ve doğu gibi iki zıt yöne gittiği sonucuna ulaştık da buraların doğuda ve batıda en uç nokta olduğuna işaret eden kesin deliller bulunmuyor. Tefsirlerde belirtilen isimler kaynakları tartışmalı rivayetler ve yorumlara dayanmaktadır. Ancak coğrafya bilgileri ile güneşten koruyacak bir örtüsü ve barınağı olmayan topluluğun yaşadığı bu yerin uçsuz bucaksız çölde dağları tepeleri olmayan bir yapıya sahip yerler olabileceğini söylemek mümkündür.

## 2. Tekrar Eden Âyet ve Terkibler

“*Sonra yine bir yol tuttu.*”<sup>50</sup> سَبَبًا (sebeben) kelimesinin de geçtiği bu âyet kıssada üç defa tekrarlanmıştır. 85. âyetin başındaki ف (fe) edatı kendisinden önceki âyette belirtilen “imkâna” atıf yapmaktadır. 89 ve 92. âyetlerin başında ise مُ (sümme) edatı kullanılmıştır. Âyetlerin tekrar edilmesi önceki âyetlerde anlatılan olayların sebeplerinin birbirinden farklı olması nedeniyle olabileceği gibi yapılan eyleme götüren sebeplerin her birinin ayrı ayrı olması sonucu olduğunu da söyleyebiliriz. Yani sebepler farklı olduğu için lafzen tekrar vardır. Burada aynı kelime farklı anlamlar için kullanılmıştır. Bu nedenle sebebin tek olduğu bunun da yol aracı olduğu şeklindeki görüş ve yorumlar kıssanın gizemini artırırken, anlamlandırma noktasında Kur'an kıssalarındaki mesajları bağlamından koparmaktadır.

86, 90 ve 93. âyetlerde geçen إِذَا بَلَغَ حَتَّىٰ terkinin tekrarına ilişkin şunları söyleyebiliriz. Dikkat edileceği üzere bu terkip “*O da bir yol tuttu./Sonra yine bir yol tuttu.*” âyetlerinden sonra devam etmekte ve aynı şekilde öncesindeki âyet gibi tekrarlanmaktadır. Burada lafız tekrarı söz konusu olup mânâ tekrarı olmadığını görüyoruz. Çünkü sebebe bağlı olarak farklı zamanlarda ulaştığı yerlerin mekân ve manzara yönünden farklı olduğu görülmektedir. Bu da sebep sonuç ilişkisi bakımından anlam bütünlüğünü sağlamak için atıf yapmak yerine lafız tekrarının yapılmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla buradaki lafız tekrarının kıssanın anlatım akışını berraklaştırdığını, okuyanları kıssanın içine çektiği ve düşünce ufuklarının gelişmesini sağladığı, bunda Kur'an'ın icâzının göstergelerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Yine bu âyetlerde yukarıda açıkladığımız şekilde وَجَدَ (vecede) fiilide dört kez tekrarlanmıştır.

<sup>50</sup> el-Kehf 18/92.

### 3. Zülkarneyn'in Bilinmeyenleri ve Allah'ın Onun Hakkındaki Bilgisi

“İşte böyle. Şüphesiz biz onun yanındakileri ilmimizle kuşatmışızdır.”<sup>51</sup> Zülkarneyn'in durumu, üstünlük itibariyle bu şekilde olup batıdaki başarısı ile doğudaki başarısı aynıdır, o sebeplere tabi olarak her iki topluma da tebliğ ve adil yönetimi ile muamele etmiştir.<sup>52</sup>

Allah Teâlâ Zülkarneyn'in güneşin battığı ve doğduğu yerdeki yaptığı işleri bildirdikten sonra onun düşüncelerini, yaptığı işleri ve sahip olduğu şeylerin hepsinden haberdar olduğunu belirtiyor. Bu noktada Allah Teâlâ ana temaya işaret ederek uç noktalardan haber verip Zülkarneyn'in yaptığı her işten bilgisinin olduğunu, onun sadece bu işleri yapmadığını, yaptıklarının bir kısmını açıkladığı, açıklamadığı diğer tüm işlerin de kendi bilgisi kapsamında olduğunu bildirmiştir. Ayrıca Zülkarneyn'in gördüğü bu toplum karşısında neler hissettiğini Allah Teâlâ'nın bildiğini, ancak bize bildirmediğini anlıyoruz. Allah her şeyden haberdardır ve her şeyi ilmiyle kuşatmıştır. Kullar ise ancak kendilerine verilen akıl, irade ve iman sayesinde sahip oldukları imkânlar ve Allah'ın yarattığı sebeplerle bilgi sahibi olabilirler. Allah Teâlâ kendisinin onun yaptığı işlerden haberdar olduğunu Kur'an'ın muhataplarına bildirip, düşünmelerini sağlayacak sözüden sonra Zülkarneyn'in yaptığı işlerden yeniden haber vermeden önce onun yine sebebe tabi olduğunu beyan ediyor.

### 4. Zülkarneyn'in Uyguladığı Metot

Zülkarneyn gittiği yerlerde sadece harika doğa manzaraları görmemiş, bu manzaraların yanında farklı toplumlarla da karşılaşmıştır. Bu toplumlarla iletişim kurmuş, kimisine davet ve tebliğ yapmış, onların idareciliğini üstlenmiş kimi yerde de inşai faaliyette bulunmuştur. Sosyal, siyasal, beşerî ve hukuki alanların yanı sıra fen ve sanat gibi teknik alanlardaki faaliyetlerinde özgün metotlar kullanmıştır. Bu metotlar şu şekilde açıklanabilir.

#### 4.1 Tebliğ Metodu ve Yönetim Anlayışı

Güneşin battığı yere vardığında ne buldu? 86. âyetin devamı olan “ve yanında bir kavim buldu” ifadesinden onun denizlere gitmediği ya da denizlerde

---

<sup>51</sup> el-Kehf 18/91.

<sup>52</sup> Konyalı Mehmed Vehbi, *Büyük Kur'an Tefsiri; Hülâsatü'l beyân fî tefsiri'l- Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 8/3172.

bulunmadığı sonucunu çıkarabiliriz ki denizde yaşayan bir toplumun olması düşünülemeyeceğinden bu toplumun güneş ışınlarının sıcak bir kara balçıkta batarken gördüğü yer olan sahilde yaşayan bir toplum olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Bu kavmin Müslüman olmadığı “*Ey Zülkarneyn! Ya (onları) cezalandırırsın ya da haklarında iyilik yolunu tutarsın dedik.*”<sup>53</sup> âyetinden anlaşılıyor. Onun ceza ve iyilik konusunda serbest bırakılması peygamberliğine yorumlanmış, karşılaştığı toplumun cezayı hak ettiğini bu nedenle isterse onları öldürebileceği, isterse fidyeye alıp serbest bırakabileceği belirtilmiştir.<sup>54</sup> Ayrıca “*Ey Zülkarneyn*” şeklindeki hitap nedeniyle onun peygamber olduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte Allah Teâlâ'nın bu hitabı Zülkarneyn'e gönderilen vahiy olmayıp durumu anlatma amacına yöneliktir.<sup>55</sup>

Allah Teâlâ burada Zülkarneyn'e bir hatırlatma yaparak “onların ya cezalandırılması ya da onlara karşı iyi davranması” seçeneğini sunmuş ve yapacağı muamelede onu serbest bırakmıştır. Seçenek sunmaktan maksat, insan iradesinin önemine vurgu yapmak ve onun imtihana tabi olduğunu belirtmektir. İnsan fitraten iyilikten yanadır. Allah'ın kendisine imanı dolayısıyla imkânlar verdiği kişiye bile yapacağı muameleyi hatırlatması onun kuvvet ve azametini, buna muhatap olan insanın ise ne kadar güçlü olursa olsun Allah'a muhtaç olduğuna işarettir. Zülkarneyn'in topluma hâkim olduğu bir dönemde Allah, onu insanları cezalandırma veya iyi ve cömertçe davranma hususunda imtihana tabi tutmuştur.<sup>56</sup>

Zülkarneyn yapacağı her şeyin Allah'ın rızasını kazanma ve verilen nimetlere şükür olduğu bilincindedir. Bu açıdan o sahip olduğu güç ve imkânını kötüye kullanmayıp Allah'ın ona vermiş olduğu sebebi en güzel şekilde kullanarak zalimlere ceza, iman edip faydalı işler yapanlara da iyilik ve mükâfatı öneriyor.<sup>57</sup> O sahip olduğu imkânları ön plana çıkarmadığı gibi baskı aracı olarak da kullanmamış, sadece zulmedenleri cezalandıracağını bildirerek imanını imkânından öncelikli tutmuştur. Zülkarneyn insanın affetme ve cezalandırma gibi iki durumdan birisini yapacağı şuuruyla bir davetçiye ve

<sup>53</sup> el-Kehf 18/86.

<sup>54</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, ed. Abdürrezak el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), 11/51.

<sup>55</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 4/2291.

<sup>56</sup> Ebü'l-A'lâ Mevdüdü, *Tefhimü'l-Kur'ân* (Lahor: İdâre-i Tercümânü'l-Kur'ân, 1991), 3/195.

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/390.

tebliğciye yakışır şekilde görevini ifa ederek yönetimde metot ve düşüncesini açıklıyor.

“Zülkarneyn, ‘Her kim zulmederse, biz onu cezalandıracağız. Sonra o Rabbine döndürülür. O da kendisini görülmedik bir azaba uğratar.’ ‘Her kim de iman eder ve salih amel işlerse ona mükâfat olarak daha güzeli var. (Üstelik) ona emrimizden kolay olanı söyleyeceğiz.’ dedi.”<sup>58</sup> Zülkarneyn’in dilinden verilen bu ifadelerden onun hitap ettiği kavim üzerinde otorite kurduğunu ve tehdit içerikli tebliğde bulunduğunu anlıyoruz. Yaptığı tebliğ, küfre ve şirke devam eden ve zalimlik yapanlarla Hakk’a tabi olanların gerek bu dünyada gerekse ahiretteki sonuçlarının ne olacağını bildirmesidir.

Kur’an âyetlerine baktığımızda zulmün şirk anlamında kullanıldığını görürüz. “Muhakkak ki şirk büyük bir zulümdür”<sup>59</sup> ayeti, şirkin bir zulüm olduğunu bildirir. Burada da ظَلَمَ (zeleme) kelimesinin şirk olduğu anlaşılmalıdır. Zulmün cezasının belirlenmesi ifadesinden sonra “iman ve sâlih amel” kavramlarının gelmesi bu kelimenin şirk anlamında olduğuna işaret eder. Ayrıca Zülkarneyn’in önce zulümden yani şirkten bahsetmesi hitap ettiği toplumun şirk üzere olduğunu gösterir. Çünkü insana nasihatte önce mevcut yanlışını ortaya koymak sonra yanlışın zıddı olan doğruyu belirtmek güçlü davetçi için düşüncesini yayma ve taraftar toplamanın bir yoludur.

O, adaletin uygulanmasını ilke edindiğinden küfre, zulme ve şirke devam edenlere azap edeceğini belirtiyor.<sup>60</sup> Azabın çeşitleri olmakla birlikte “organik ya da ruhsal büyük acı, büyük sıkıntı sonucunu doğuran eylemler” olarak tanımlanan azabın Zülkarneyn ne tür bir çeşidini uygulamıştır? Bunu İsrâiliyyât kaynaklı rivayetler dışında bilme imkânımız yoktur. Azap ettiğine dair kesin ve güvenilir naklî bilgilere de sahip değiliz. Diğer taraftan سَوْفَ (sevfe) uzak gelecek zamanı ifade eden bir edat olduğundan onun cezayı hemen uyguladığı sonucuna varamayız. Bu ifadelerden onun affetme yönünün daha fazla olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte “Azaptan maksadın öldürme olabileceği gibi

---

<sup>58</sup> el-Kehf 18/87-88.

<sup>59</sup> Lokmân 31/13.

<sup>60</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü l-mensûr fi t-tefsîr bi l-me’sur*. 5/358.

öldürmeye göre daha iyi olan esir almanın güzel davranma” olduğu belirtilmiştir.<sup>61</sup>

Şirk koşarak zulüm yapanların cezalandırılacağını belirtmesi onun yönetim anlayışının gereğidir. Bu davetçilerin tebliği olduğu gibi güçlü ve otorite sahibi kişilerin de adil yönetim sistemi ve İslam'ın ana ilkesidir. O devamında iman edip iyi işler yapan kimsenin mükâfatının öncelikle Allah tarafından verileceğini, kendisinin de “güzel muamelede bulunacağı” ifadesi ile dünya ve ahiret mutluluğunun anahtarını vermektedir. “*Ona emrimizden kolay olanı söyleyeceğiz.*” demek “ona zor, meşakkatli şeyler emretmeyeceğiz, aksine zekât, cizye gibi kolay emirler vereceğiz” anlamındadır.<sup>62</sup>

Burada dikkatimizi çeken husus Zülkarneyn'in tebliğ şekli peygamberlerin metodu olan imana davet, azap ile korkutma ve mükâfatı müjdeleme hususundaki tebliği ile aynı olduğudur.<sup>63</sup> Bu da onun peygamberlerin yolunda gittiğine işarettir. O, bu toplumun hareketleri karşısında yapacağı muameleyi belirtip davet ve tebliğ görevini yerine getirmiş, adil yönetim anlayışını ortaya koymuştur. Onun yöntemi Allah'a ve ahiret gününe iman gerekliliğini, yararlı işler yapmayı tavsiye eden ceza ve mükâfatı gönderildiği topluma bildiren peygamberlerin yöntemidir. O dünyada kazanç, ahirette esenlik elde etmiştir.

Ayrıca hitap ettiği toplumun ona karşı geldiğine dair aksi bir bilgi bulunmadığından metodunda başarılı olduğunu ve kazanım elde ettiğini belirtebiliriz. Âyetler Onun burada ne kadar yaşadığını bildirmemiştir. Tebliğin devamlı olduğunu düşünersek, sonrasında mutad olarak sebeplere tabi olmaya devam ediyor.

Zülkarneyn'in güneşin doğduğu yerde karşılaştığı, kendileriyle güneş arasında örtü olmayan güneş ışınlarının doğrudan isabet ettiği toplum nasıl bir kavimdi? Bu kavme karşı o ne yaptı, nasıl davrandı? Burada ne kadar kaldı? Bunları âyetlerde göremiyoruz. Bazı tefsirlerde bu kavminde güneşin battığı yerdeki kavim gibi Müslüman olmadığı, onun da bu kavme önceki kavme

<sup>61</sup> Nâsirüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrâru't-tevil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/293.

<sup>62</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/744.

<sup>63</sup> Nüh 71/5,8; eş-Şuarâ 26/108,126; el-En'âm 6/48; el-Kehf 18/56.

yaptığı gibi tebliğde bulunduğu sonraki âyette bulunan كَذِبًا (kezâlik) “İşte böyle” kelimesinden çıkardıkları anlaşılıyor.<sup>64</sup>

## 4.2 Sözleşme Hukuku ile İlgili Metodu

“İki dağ arasına ulaşınca, bunların önünde, neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir halk buldu.”<sup>65</sup> Zülkarneyn’in vardığı yer etrafı engebeli yüksek dağlarla kaplı, ancak vadisi, geçiş güzergâhı olan bir yer olduğunu anlıyoruz. Burada neredeyse sözden anlamayan bir kavimle karşılaştı. Bu kavim vadide yaşadığına göre sözden niye anlamıyordu?

Tefsirlerde bu toplumun dil farklılıkları nedeniyle karşısındaki kişiyi anlamayan, kendisini de karşıdakine ifade edemeyen ilkel, ifadeleri basit, çevresindekilerle kendi dillerinin farklı olduğu, zekâ seviyesinin düşüklüğü nedeniyle de sözlü işaret ve karinelerle iletişim kuramayan bir topluluk olduğu tasviri yapılmıştır.<sup>66</sup> Fahrüddîn er-Râzî ise bu konuda biraz daha esnek davranarak olaya şöyle yaklaşmaktadır. “Hiçbir söz değil, hemen hemen hiçbir söz denmesi, bu topluluğun farklı ve alışılmamış dışında bir dil konuştuğuna işaret eder. كَادَ (kâde) fiilinin müspetinden menfi menfisinden müspet mânâ anlaşılmakta, bu ifade, onların hiçbir şey anlamadıklarını değil güçlük ve zorlukla anlayabildiklerine delalet eder.”<sup>67</sup>

Tefsirlerde bu yöndeki farklı yorumlar hakkında şunu söyleyebiliriz. Ya bu vadiden hiçbir kavim geçmemiş ya da Ye’cûc ve Me’cûc’un eylemlerini gördükleri halde sözlerini anlamamışlardır. Çünkü ifsat sadece eylemle değil sözle de yapılmaktadır. Diğer taraftan tefsirlerde ayetin açıklamasında فقه (fikh) kelimesi, sözcüğün anlamı olan “Hazır bir bilgi ile gaip bilgiye ulaşmak”<sup>68</sup> ve “bir nesneyi zihin ve fitnatla gereği gibi anlayıp bilmek, zihin açıklığı, çabuk kavrayan, anlayışlı, yalnızca anlamak”<sup>69</sup> mânâsında kullanıldığı, kelimenin Kur’an bağlamında esas anlamının dikkate alınmadığı görüyoruz. فقه (fikh) kelimesi Kur’an’da müşrik, münafık ve kâfirler ile Kur’an’ın tebliğini

<sup>64</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/745.; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/198.

<sup>65</sup> el-Kehf 18/93.

<sup>66</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/195.

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/170.

<sup>68</sup> İsfahânî, “fkh”, 384.

<sup>69</sup> Fîrûzabâdî, “fkh”, 1250.

anlamayan topluluk için kullanılmaktadır.<sup>70</sup> Bu bağlamda bu toplumunda Müslüman bir toplum olmadığını söyleyebiliriz. Bu topluluğun inanç yapısıyla ilgili tefsirlerde herhangi bir bilginin bulunmaması da düşündürücüdür.

Demek ki sözlü saldırıları anlamayan veya Müslüman olmayan bu kavim gerek sözlü ve gerekse fiilî saldırıları durdurmak için karşılaştıkları kişiye öneride bulunacaklardır.

*“Dediler ki: Ey Zülkarneyn! Bu memlekette Ye'cûc ve Me'cûc bozgunculuk yapmaktadırlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir bedel ödese kabul eder misin?”*<sup>71</sup> Bu toplum Zülkarneyn'i görünce onun güçlü kişiliğini anlamış ve ona bir öneride bulunmuştur. Bir mânâda sözleşme yapmayı teklif etmişlerdir. Sözleşme, “ tarafların belli bir hukuki sonuç doğurmaya yönelik karşılıklı ve birbirine uygun irade açıklamalarından oluşan hukuki bir işlem” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>72</sup> Burada vadide yaşayan kavim durum tespiti yapıp olayın faillerini de bildirdikten sonra işin ücretini belirterek ve yapılacak işin mahiyetini de açıklayarak bir bakıma şartnamesi belli bir iş için sözleşme teklifinde bulunmuşlardır. Yine burada vergi ya da harç kavramı ön plana çıkıyor. Bu da Ye'cûc ve Me'cûc ifsadından kurtulmak için maddi güçlerini kullanmak istediklerini ve yapılacak işi bildiklerini gösteriyor.

Bu kavmin muzdarip olduğu Ye'cûc ve Me'cûc'ün gerek kıssa da gerekse başka âyette<sup>73</sup> kimlerden oluştuğu, vasıflarının ne olduğu, nerede ve ne zaman yaşadıkları, ifsat hareketlerini nasıl ve ne şekilde gerçekleştirdiklerine dair rivayetler kesin nakli delil olmadığından bu rivayetleri esas alarak kesin ve doğru sonuca ulaşma imkânımız olmayacaktır. Ancak düzeni bozma, karışıklık çıkarma, kargaşalık, karışıklık anlamlarına gelen ve Ye'cûc ve Me'cûc'ün de yaptığı ifsadin mahiyeti hususunda Kur'an'da geniş bilgilere yer verilmiştir.<sup>74</sup> Sözleşme teklifine karşı Zülkarneyn, *“Rabbimin bana verdiği (imkân ve kudret, sizin vereceğiniz vergiden) daha hayırlıdır. Şimdi siz bana gücünüzle yardım edin de, sizinle onların arasına sağlam bir engel yapayım dedi”*<sup>75</sup>

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/78, el-En'âm 6/98, el-A'râf 7/179, el-Enfâl 8/65.

<sup>71</sup> el-Kehf 18/94.

<sup>72</sup> Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmi Gazete* 27836 (04 Şubat 2011), Kanun No. 6098, md 1.

<sup>73</sup> el-Enbiyâ 21/96.

<sup>74</sup> Bu konuda bk. İlhan Kutluer, “fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Eylül 2022).

<sup>75</sup> el-Kehf 18/95.



Zülkarneyn yapılan bu sözleşme teklifi karşısında gücüne güç katacak harç almak yerine kendi metodunu sunuyor. İmkânlarını ve gücünü açıklayıp imkânlarının alacağı harçtan, vergiden daha üstün ve hayırlı olduğunu, alacağı verginin imkânları yanında değersiz olduğunu belirtiyor. Paramı gücü artırır yoksa imkân mı? Ya da güçlü olmak için paraya mı yoksa Allah'ın vermiş olduğu imkânlarla mı ihtiyaç vardır? Sorusunun cevabını veriyor. Allah'ın bahsettiği nimet ve imkânları unutmayan, samimi bir kul farkındalığıyla sahip olduğu imkânların daha hayırlı olduğu mesajını vererek kendi metodunu açıklıyor.

Yapılan bu teklif bir bakıma onun görevindeki imtihanı sayılabilir. İslami öğreti ve anlayışından hareketle dünyanın bir imtihan yeri ve insana verilen veya ondan alınan her şeyinde imtihan olduğunu ifade edersek, Zülkarneyn Allah'ın bahsettiği nimet ve imkânları unutmayıp, samimi bir kul farkındalığıyla sahip olduğu imkânların daha hayırlı olduğu mesajını vererek kendi metodunu açıklıyor. Harç teklifi sunan topluluğa bunları hatırlatması işinde samimi, metodunda isabetli olduğunun göstergesidir.

Zülkarneyn ile bu kavim arasındaki sözleşme, işbirliğine dayalı eser sözleşmesi olup sözleşmenin içeriğinde vasıfsız iş gücü ile vasıflı iş gücünün, bilgi ve maharetin kimler tarafından nasıl paylaşıldığını görüyoruz. O, aynı zamanda bu sözleşme ile toplumun eğitimini ve yetişmiş insan gücünü artırmayı hedeflemiş, özgüveni kaybolmuş mağdur bir topluluğun imkânsız başarılabileceğini öngörerek işine ortak etmek istemiştir.

Diğer taraftan Zülkarneyn vergiyi kabul etmemekle kendisini onların hamisi olarak görüp bir yönetici olarak düşmanlarının saldırılarından korumayı vazife edindiği ve vergi almayı doğru bulmadığını belirtir. Vergi vermeleri kabul edilseydi bu işte yardımcı olurken isteksiz davranacaklar, işe katkı sunmayacaklardı. Vergi almamakla seddin yapım çalışmalarına canla başla katılmalarını sağlamış oldu.<sup>76</sup> Yapılan sözleşme nasıl icra edildi?

### 4.3 Seddi Yapım Yöntemi

*“Bana (yeterince) demir madeni getirin” dedi. İki yamacın arasındaki boşluğu (dağlarla) bir hizaya getirince ‘körükleyin!’ dedi. Demiri eritip kor (gibi) yapınca da, ‘Bana erimiş bakır getirin, bunun üzerine boşaltayım’*

---

<sup>76</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/52.

*dedi.*"<sup>77</sup> Âyetinde كَالَ (kâle) fiilinin hem hafzedilmiş olması hem de tekrarlanmış olması dikkatimizi çekmektedir. Âyetin başında takdir edilmiş bir قَالَ "dedi" fiili vardır. Önceki âyetin başında bulunan söz konusu fiilin bu âyetin başında bulunmaması konuşmanın kesintisiz devam ettiğini göstermektedir. Demir madenlerinin toplanması, bunların duvar gibi örülmesi ve nihayetinde iki seddin seviyesine ulaşması zamanla yapılan bir iş olduğundan bu işin tamamlanmasından sonra önceki konuşma arasına süresini bilmediğimiz zaman girdiğinden anlamın netliği için كَالَ fiili gelmiştir. Aynı şekilde demirin kor haline geçmesi de süre gerektirdiğinden aynı fiil tekrarlanmıştır. Bu da Kur'an'ın anlatımdaki vecizliği olup Allah'ın kelâmında ne bir eksiklik ne de bir fazlalık olduğunun göstergesidir.

Âyette sözleşmenin icra ediliş şekli yani yapım yöntemi açıklanıyor. İnşaat mühendisliğinde iki seddin arasını kapatmak için birden fazla metod vardır. Zülkarneyn düşman gücünü hesaba katarak mühendislikteki klasik metodun dışında ileri teknoloji kullanıp farklı bir metotla kalıcı bir şekilde ve müfsitlerin gücünün yıkamayacağı bir usulle seddi inşa etmiştir.

Bazı Tefsir eserlerinde seddin yapım şekli üzerinde durulmuştur. Konu hakkında Kurtubî (öl. 671/1273) demir haricinde daha kolay bulunan taşın da bu inşaatta kullanıldığını, bu seddin yığınla demir ve taş koyduktan sonra üzerinde körükler yardımıyla odunlar yakılarak madenlerde eriyik hâline gelince bakır eriyiği veya kurşun dökülerek daha sağlam hale geldiğini, birbirine tutkun hale getirilen ve daha sonra tekrar bir başka demir ve taş yığını istiflenerek aynı şeylerin iki yamaç arası düzleninceye kadar tekrar tekrar yapıldığı ve seddin bu şekilde tamamlandığı yorumunu getirir.<sup>78</sup> Mehmed Vehbi Efendi (öl. 1949) ise Ye'cûc ve Me'cûc'ün bu seddin altından toprağı kazarak tünelle çıkma ihtimaline karşın, suyun dibine kadar temel kazılarak seddin bu temeller üzerine oturtulduğunu, demirin erime sıcaklığından etkilenmemesi için de körükleme işleminde çok uzun borular kullanıldığına işaret eder. Açıklamasının devamında Zülkarneyn'in getirilen odunları ve demirleri birbiri üzerine koyup kale gibi ördüğü, iki dağ arası seviyesine gelinceye kadar istif ettiği ve körüklerle demiri ateş hâline getirdiği, erimiş bakırını da ateş olmuş demirler üzerine döktüğünü

<sup>77</sup> el-Kehf 18/96.

<sup>78</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/52.

belirtir. Böylece örgüsü demirden, harcı ve sıvası bakırdan, dayanıklı bir duvar yaptığı bu işi de bir seferde tamamladığı yorumunda bulunur.<sup>79</sup>

Zülkarneyn'in bu seddi ne kadar sürede yaptığı, inşa ettiği bu seddin hacimsel büyüklüğü hakkında Kur'an'da bilgi verilmemiştir. Zemaşerî, tefsirinde iki dağın arasının yüz fersah mesafesinde olduğunu belirtir.<sup>80</sup> Bu beyan ister rivayet ister yorum olsun insan zihninin almakta güçlük çektiği ifadedir. Fersah; eskiden kullanılan bir yol uzunluğu ölçü birimi olup kullanılan topluluğa göre değişmektedir. Mesela Arap fersahı 3 mil yani 4,83 km etmektedir.<sup>81</sup> Buna göre 100 fersah 483 km bir uzunluğa karşılık gelir ki bu günkü coğrafyada mesafesi 483 km olan iki dağın arasına vadi denmeyeceği gibi bu yerin sedde ile kapatılması ancak yeryüzü şekillerinin oluşumuyla gerçekleşebilecektir. Bu nedenle beşer eliyle yapılan bu seddin imkânsız ve hayali rakamlar belirtilerek ifade edilen boyutları ile ilgili görüş veya rivayetlerin kıssayı olağan gerçekliğinden uzaklaştırdığını söylemek mümkündür.

İnsan idrakinin zorlandığı rivayet ve yorumları bir kenara bırakıp Kur'an'ın mesajına döndüğümüzde Zülkarneyn'in imkânlarını en mükemmel şekilde kullandığını, bölgedeki demir ve bakır madenlerinden yararlandığını görürüz. Demir ve bakır alaşımı ile yaptığı seddi yıkılması imkânsız hale getirmiştir. Uyguladığı farklı metot demirin üzerine bakırın kaplanmasıdır. O bu yöntemle elektro manyetik bir alan elde etmiştir. Metalurji Mühendisliğinde geleneksel yöntemlerle alaşımlanmayan demir bakır alaşımı henüz yeni uygulamalarla mekanik olarak alaşımlanması yapılabilmektedir.<sup>82</sup> Bu alaşım, yüksek elektrik iletkenliği ve yüksek mukavemeti ile devre kesici eleman, yay, kablo bağlantı malzemesi gibi elektrik ve elektronik araçlarda kullanılır.<sup>83</sup> İnsanlığın daha yeni keşfettiği bu teknolojiyi, Zülkarneyn kendisine verilen imkân ve sebepleri kullanarak binlerce yıl önce yaptığını anlıyoruz.

Kur'an bize yapılan seddin eni, boyu, yüksekliği gibi hacimsel büyüklüğünü değil seddin mahiyetini bildiriyor. İşte bu mahiyette inşa edilen

---

<sup>79</sup> Vehbi, *Büyük Kur'an Tefsiri; Hülâsatü'l beyân fî tefsiri'l- Kur'an*, 8/3174.

<sup>80</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/747.

<sup>81</sup> Yusuf Halaçoğlu, "Fersah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ekim 2022).

<sup>82</sup> Adem Kurt - İrem Özer, "Mekanik Alaşımlama Yöntemi İle Demir Ve Bakırın Alaşımlanması", *Journal of Polytechnic*, (Erişim 15 Mart 2022).

<sup>83</sup> Avni Tarık Güçlütürk, *Bronz Eserlerin Konservasyon Ve Restorasyon Sorunları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 26.

set, devre kesici ve elektromanyetik alan olma vasfından dolayı Ye'cûc ve Me'cûc'ün ifsad hareketi kabiliyetlerini bozma ve etkisiz hale getirme işlevini görmüştür. Böylece bölgedeki ifsad hareketi ortadan kaldırıldığı gibi ifsad yetenekleri de yok edilerek buldukları veya gidebilecekleri bölgelerde kıyamete kadar ifsad yapmaları önlenmiştir. Zülkarneyn'in yaptığı seddin büyüklüğü değil uyguladığı metot ifsadı ortadan kaldırmıştır. Nitekim “*Nihayet Ye'cûc ve Me'cûc'ün önü açıldığı zaman her tepeden akın ederler.*”<sup>84</sup> Âyetinden bunların ifsad yapma kabiliyetlerinin önlerinin açılmasıyla harekete geçeceği, önlerinin açılmasının da bu seddin Allah tarafından yıkılmasıyla mümkün olacağını anlıyoruz. Bu açıdan Ye'cûc ve Me'cûc ifsad hareketlerini bu set olduğu sürece yapamayacakları, bu seddin ileride arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılması mümkün olmakla birlikte beşerin ortadan kaldıramayacağı bir vasıfta olduğunu bilmemiz gerek.

İnsanlığın daha yeni keşfettiği demir bakır alaşımı olan manyetik alan elde etmeye yönelik bu teknolojiyi, Zülkarneyn kendisine verilen imkân ve sebepleri kullanarak binlerce yıl önce yaptığını görüyoruz. Bu durum Allah'ın imkân verdiği kişi ya da kavimlerin işlerin en mükemmelini yapacak düzeyde olduğu ve döneminin bilinmeyen teknolojisini kullandığını göstermektedir.

Zaman zaman seddin yerini tespit etmeye yönelik çabalar olmuştur. Bu seddin görüldüğünün, yerinin Hz. Peygambere söylenildiği, onunda sözü tasdik ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>85</sup> Modern bilim bugün seddin yerini tespit edebilmiş değildir. Bu durum seddin varlığının zihinlerde soru işareti oluşmasına değil bilimin eksikliğine bağlanmalıdır. Gelişimi sürekli devam eden bilgiler olan bilimin ileriki zamanlarda seddin yerini tespit edebilmesi mümkündür. Nitekim Kur'an tarafından binlerce yıl önce yapıldığı bildirilen demir bakır alaşımını bilim insanları yeni keşfetmişlerdir.

## 5. Seddin Tamamlanması ve Verdiği Mesaj

Seddin yapım işi tamamlandığında “*Artık onu ne aşabildiler, ne de delebildiler.*”<sup>86</sup> İki seddin arası bu şekilde bir teknoloji kullanılarak kapatılınca artık Ye'cûc ve Me'cûc topluluğunun karşı tarafa geçmek için bu seddi yatay olarak delmek ve dikey olarak da aşmak imkânı ortadan kalkmıştır. İbn Kesir,

<sup>84</sup> el-Enbiyâ 21/96.

<sup>85</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sur*, 5/359.

<sup>86</sup> el-Kehf 18/97.

Ye'cûc ve Me'cûc tarafından seddi delmek için yapılan girişimlerin anlatıldığı hadiste geçen ifadeler nedeniyle hadisın râvisini eleştirmiş, bu ifadelerin Kur'an âyetlerine zıt olduğunu belirtmiştir.<sup>87</sup>

“Zülkarneyn, ‘Bu, Rabbimin bir rahmetidir. Rabbimin vaadi (kıyametin kopma vakti) gelince onu yerle bir eder. Rabbimin vaadi gerçektir’ dedi.”<sup>88</sup> İş tamamlandığında sözleşmenin tarafı, işin mimarı ve yapımcısı olan Zülkarneyn, yöre halkına eserin hizmete girmesi dolayısıyla yaptığı seddi göstererek âyette geçen mesajı vermiştir. Bu büyük ve eşsiz eseri Allah'ın vermiş olduğu imkânlarla her ne kadar o yapmışsa da bu eserle ifsadı ortadan kaldıran Allah zulme uğrayan bu kavme bir rahmet sunmuştur. Allah yardım etmeseydi bunu yapma imkânı olmayacaktı. Rabbi imkân vermeseydi bunu gerçekleştiremeyecekti. Bu eser zalimlere ve müfsitlere karşı mazlumlara Rabbinin rahmeti ve hediyesidir. Zülkarneyn yaptığı işte başarının kendisinde değil Allah'tan olduğu bilincine sahiptir. Hazreti Şuayb'da “Başarım ancak Allah'ın yardımı iledir. Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'na yöneliyorum.” demişti.<sup>89</sup>

O mesajın devamında yaptığı seddin Allah'ın rahmeti olduğu için onu yıkacak tek varlığın yine Allah Teâla olacağını belirterek zamanı gelince Allah'ın onu dümdüz edeceğini, Allah'ın va'dinin, kıyametin de hak ve gerçek olduğunu bildiren bu kavme ve insanlara her halükârda davetçiliğini gösteriyor. Bu mesaj beşerin yaptığı her şeyin yok olmaya mahkûm olduğunu bildiren “O'nun zatından başka her şey yok olacaktır.”<sup>90</sup> âyetinde açıklandığı gibidir.

Zülkarneyn kıssası, İdarecilere siyaset ve sosyal meseleleri iyi bilmeleri, tecrübe, bilgi, yetenek, teknik imkânları en üst seviyede ve en iyi yerlerde kullanma yöntemlerini öğretir.<sup>91</sup> O ideal bir devlet adamı, güçlü, makam sahibi, çok yönlü, azimli, adaletli, şefkatli, yardımsever, müstağni ve sanatkâr

---

<sup>87</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azim*, 5/199.

<sup>88</sup> el-Kehf 18/98.

<sup>89</sup> Hüd 11/88.

<sup>90</sup> el-Kasas 28/88.

<sup>91</sup> Osman Oral, “Mâtürîdî'de Zülkarneyn Prototipi Ve Kıssasının Hikmetleri”, *Social Sciences Studies Journal* 6/59 (Ocak 2020), 1262.

özellikleri öne çıkan bir kişidir.<sup>92</sup> Bu vasıflarının yanında kendine özgün metotlarını kullanan seçkin bir şahsiyettir.

### Sonuç

Klasik tefsirlerde kıssanın anlatımında, Zülkarneyn'e Allah tarafından iktidar verildiği, ona her şeyin bahşedildiği, o da yeryüzünde istediği yerlere seferler düzenlediği, yeryüzünün sahibi olduğu gibi yaklaşımlarla çoğu İsrâiliyyât kaynaklı farklı rivayetlerden beslenen bilgilerle kıssaya adeta mitolojik görünüm kazandırılmıştır.

Öte yandan Zülkareyn kıssası hakkında son dönemde tefsir ilmine haiz olmayan bazı kişilerin yorumlarıyla kıssadaki İsrâiliyyât kaynaklı rivayetler ölçü alınarak ve Kur'an kelimeleri de anlamından koparılarak ütöpik bir yapı oluşturulmuş, Zülkarneyn ya hiç yaşamamış ya da hayali kahramana dönüştürülmüştür. Kıssa ile ilgili yazılarda da hep bu eksen etrafında dönülmüş kıssanın verdiği mesaj arka planda kalmıştır. Mesela kıssada geçen Ye'cüc ve Me'cüc'ün ifsat ettiği yerde yaşayan kavim ile Zülkarneyn arasındaki karşılıklı konuşmaların birer sözleşme olduğuna ve Zülkarneyn'nin inşaat faaliyeti yöntemine değinilmemiş, buradan toplum hayatına aktarılacak hukuki ve teknolojik işler gösterilmemiştir.

Onun sahip olduğu imkânlar yeryüzünde zaman zaman birtakım kimselere verilmiştir. Bu imkânları Firavun, Hâmân ve Kârûn gibi bazıları kötü amaçla kullanmışken kendisi ve Belkis gibi bazıları da hak yolda adil bir şekilde kullanmıştır.

Bağlam yönünden açıklaması yapılan fiil, kelime ve harfi cerlerin anlamları meal ve tefsirlerde maksadına uygun verilmediğinden kıssanın müphemlerle dolu olduğu algısı oluşmuştur. Hâlbuki kıssada tabiat manzaraları, coğrafi durumlar, sosyal olaylar yer alıp bunların anlaşılması kolay olduğu gibi okuyanda ufkunu açan mesajlarla doludur. Ayrıca kıssada geçen lafzî tekrarlar ile âyet tekrarlarının mânâ yönünden farklı anlamlara işaret ettiği görülmüştür.

Kıssalardan alınacak mesajların başında ilim gelmektedir. Bu açıdan kıssada; sözleşme hukuku, beşerî, sosyal ve hukukî ilimler bulunduğu gibi bakır

<sup>92</sup> Ferruh Kahraman, "İdeal Bir Devlet Adamı Olarak Zülkarneyn", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 17 (Aralık 2020), 41.

ve demirin işlenişine yönelik fenni ilimler ile mühendislik ve teknik işlerin uygulamalarının bulunduğu, bunların pratik hayata aktarılabileceğini anlıyoruz.

Zülkareyn kıssasında şunları gördük:

1. Kendisine verilen sebeplere sarılarak ve imkânlarını kullanarak mesuliyet duygusuyla hareket edip, tevhit inancının yayılması için seferlere çıkmıştır. Her davetçinin yaptığı gibi o da hayatını i'lâ-yi kelimetullah uğrunda sürdürmüştür.

2. Üç farklı kavimle karşılaşmıştır. a) Güneşin battığı yerde karşılaştığı Müslüman olmayan kavimle buluşmasında onlar üzerinde otorite sahibi olduğu halde dünya ve ahiret mutluluğu için peygamberler ve onları takip eden tebliğcilerin metodunu kullanmış, tebliğ ve davet görevini yapmıştır. Adalet ve merhamet üzerine kurulu yönetiminin ana ilkelerini bildirmiştir. b) Güneşten korunamayan kavmin durumu açıklanmasa da onlar hakkındaki hissinin ve muamelesinin ne olduğunu Allah'ın bildiği ve her şeyden haberdar olanın Allah olduğu belirtilmiştir. Böylece Zülkarneyn'in yaptığı işlerin bir kısmından haberdar olduğumuz, konu ile ilgili bilgilerimizin Kur'an'da bildirilenlerle sınırlı kalacağı anlaşılmaktadır. c) Karşılaştığı son kavimle bu kavmin dinini sorgulamadan "mazlumun dini olmaz" ilkesinden hareketle zulme ve ifsada karşı işbirliği yapmıştır.

3. Karşılaştığı üç farklı kavminde Müslüman olmadığını anlıyoruz. Her bir kavmin zaman ve mekân farklılıklarından kaynaklanan pozisyonları olduğu, birbirlerine karşı avantajlı ve dezavantajlı yönlerinin bulunduğunu görüyoruz. Bu kavimler hakkında yapılacak uygulamada önceliğinin durum tespiti, tefekkür, tebliğ ve ifsadı ortadan kaldırmak, sonrasında ise adil yönetimi tesis ederek dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak üzerine kurulu bir metot uygulamış, tebliğ ve mesajını "zalimlerin, müşriklerin cezasının hem dünyada hem ahirette verileceği" ilkesi üzerinden vermiştir.

4. Yaptığı işlerin Allah'ın yardımıyla olduğunu açık açık ifade etmiş, insana imkân ve güç verenin Rabbi olduğunu anlaşılır bir dille beyan etmiştir.

5. Zülkarneyn hayali kahraman değil, Allah'ın nimetlendirdiği gerçek bir Müslüman olduğu gibi yaptığı işler, karşılaştığı manzaralar gerçektir. Onun gördüğü, en güzel tabiat manzaralarıdır. İnsanların belirli zamanlarda ve mekânlarda bu manzaralarla karşılaşabilmesi mümkündür.

6. Allah'ın verdiği imkânı her zaman ve her yerde en güzel şekilde değerlendirmiş, yapacağı işin en iyisini ferasetle yapmıştır. Uyguladığı yöntemi Allah'ın bir nimeti olarak kabul etmiş, zamanının bilinmeyen teknolojisini kullanmıştır.

Kim Allah'ın dinine yardım ederse Allah da ona yardım eder. Kulluk ile imkân ve sebepler birleşince yetki ve salahiyet gelir. Dünya hayatında yetkinlik sahibi olmanın yolu kulluk bilinciyle hareket etmek ve imkânları en güzel şekilde kullanmakla olur. Kur'an Allah kelâmı olduğu için varlığını kıyamete kadar devam ettirecek ve onun mesajlarına tüm zamanlarda ihtiyaç duyulacaktır. Kur'an kıssalarının farklı zamanlarda, farklı mekânlarda, farklı kişilerde tezahür etmesinin yolu verilen mesajı anlamak ve uygulamakla mümkündür.



## Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Çelik, Feyza. "Hicri İkinci Asır Tefsirlerinde Zülkarneyn Kıssası". *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler* 0/2 (2022), 52-67.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-hurûf*. ed. Muhsin Mehdi. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1990.
- Fîrûzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu't-tahkiki't-turâsi fi müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müesseseti'r-Risale, 1426/2005.
- Güçlütürk, Avni Tarık. *Bronz Eserlerin Konservasyon Ve Restorasyon Sorunları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-dürûsi'l-'arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 30. Basım, 1414/1994.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Fersah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fersah>
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 10 Cilt. Riyâd: Darü Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sadır, ts.
- İsfehânî, Râgîb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kahraman, Ferruh. "İdeal Bir Devlet Adamı Olarak Zülkarneyn". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 0/7 (Aralık 2020), 33-60.
- Köksal Albayrak, Fatma. *Kur'an'ın Işığında Zülkarneyn Kıssası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kurt, Adem - Özer, İrem. "Mekanik Alaşım Yöntemi İle Demir Ve Bakırın Alaşımlanması". *Journal of Polytechnic*. <https://doi.org/10.2339/politeknik.932645>
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezak el-Mehdi. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 4. Basım, 1422/2001.
- Kutluer, İlhan. "fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fesad>
- Kutluer, İlhan. "Şey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyy>
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâr-uş-Şurûk, 1. Basım, 1972.
- Mevdüdü, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Lahor: İdâre-i Tercümânü'l-Kur'ân, 1991.

- Oral, Osman. “Mâtürîdî’de Zülkarneyn Prototipi Ve Kıssasının Hikmetleri”. *Social Sciences Studies Journal* 6/59 (Ocak 2020), 1251-1263. <https://doi.org/10.26449/sss.2183>
- Öztürk, Mustafa. “Zülkarneyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zulkarneyn>
- Öztürk, Mustafa. “Zülkarneyn Kıssası”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2014), 7-31. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/katuifd/issue/31120/338166>
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru Fîkr, 1401/1981.
- Said Nursi, Bediüzzaman. *Lem'alar*. İstanbul: Sözler Neşriyat A.Ş., 1995.
- Savaş, Nuh. *Zülkarneyn Kıssası*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Oşmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sur*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Fîkr, 1432/2011.
- Taberî, İbn Cerir Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Hecr, 1422/2001.
- Tan, Serhat Ahmet. *Zamanın Sahibi Zülkarneyn*. İstanbul: Şira Yayınları, 2018.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû işlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1996.
- Türe, İskender. *Zülkarneyn / Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2000.
- Vehbi, Konyalı Mehmed. *Büyük Kur'ân Tefsîri; Hülasatü'l beyân fi tefsîri'l- Kur'ân*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'lKitâbi'l-Arabî, 1407/1986.
- TBK, Türk Borçlar Kanunu (Kanun No. 6098). *Resmi Gazete* 27836 (04 Şubat 2011). Erişim 25 Temmuz 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/02/20110204-1.htm>



## İbnü'l-Arabî'de Vücûd Kavramına Dair Bazı Değerlendirmeler Some Evaluations on The Idea of Wujûd in Ibn Arabî's Thought

### Yakup Dağeri

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
yakup\_0285@hotmail.com

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
İstanbul/Türkiye  
ORCID: 0000-0001-5870-5917

### Doç. Dr. Veysel Akkaya

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
veysel.akkaya@izu.edu.tr

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
İstanbul/Türkiye  
ORCID: 0000-0002-4760-9951

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	09 Mart   March 2023
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	12 Nisan   April 2023
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	153-149

### Atf | Cite as

Yakup Dağeri – Veysel Akkaya, “İbnü'l-Arabî'de Vücûd Kavramına Dair Bazı Değerlendirmeler”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 135-149.  
DOI: 10.56361/usul.1262830

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Yazarların Katkıları | Authors Contributions

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)  
Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

### Öz

Beşeriyet yüzyıllardır insan, âlem ve yaratıcı üzerine fikirlerde bulunmuştur. Bu minvalde din ilimlerinin ve felsefî mekteplerin temel problematiği olarak “varlık/vücûd” konusu üzerine uzun süre fikirler beyan edilmiştir. Vücûdun nasıl oluşu ve nihai durumunun tespiti, var olanların yaratıcı ile irtibatının nasıl oluşu bu tartışmaların temel sorunları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soru ve sorunlara “Var olan” ve “Varlığın yegâne sahibi olan” tarafından ilahî cevaplar elçileri vasıtasıyla bildirilmiştir. Gerçek var olanın kendisi oluşu, var olanların varlığının kendisinden oluşu, var olanlar yok iken de kendisinin var oluşu ve sonradan var olanların O’nun varlığı karşısında var olamayışı bu soruların bazı cevaplarıdır. Beşeriyetin mana vermeye çalıştığı bu sorulara Batı ve Doğu düşüncesine damgasını vuran İbnü’l-Arabî’nin tespitleri ise ayrıca önem arz etmektedir. Evrensel bir dil niteliğinde olan metafizik dilinden faydalanarak fikirler serdeden İbnü’l-Arabî, vücûdun hakikatinin tecelli ile bilineceği savından hareketle varlığın birlikteliğine dair keşfi bilgilerde bulunmuştur. Bu bilgilerde önceki dönemlerin ve fikirlerin aksine tanrı tasavvuru daraltılmaksızın tüm varlıkla aynileştirildiği ve içkinleştirildiği görülmektedir. İşbu çalışma İbnü’l-Arabî’nin vahdet, vücûd ve vahdet-i vücûd görüşlerini itirazlarıyla incelemeye matuftur.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, İnsan, Vahdet-i Vücûd, İbnü’l-Arabî.

## Some Evaluations on The Idea of *Wujūd* in Ibn Arabi's Thought

### Abstract

Humanity has thought about man, the universe and the creator for centuries. In this respect, the subject of "*wujud*" as the main problematic of religious sciences and philosophical schools has been widely discussed. The determination of the origin, nature and final state of the body, and how the existing beings are in contact with the creator are the main problems of these discussions. The determinations of Ibn al-Arabi, who left his mark on western and eastern thought, are also important. Making use of the metaphysical language, which is a universal language, Ibnu'l-Arabi, who spread ideas, has discovered information about the unity of existence, based on the claim that the truth of the body will be known through manifestation. In this information, contrary to previous periods and ideas, it is seen that the concept of god is identified with the whole existence and is internalized without narrowing it. This article aims to examine Ibn al-Arabi's views on *wahdat*, *wujūd* and *wahdat al-wujūd* along with the objections against them.

**Keywords:** God, Human, *Wahdat al-Wujūd*, Ibn al-Arabi.

### ملاحظات حول مصطلح الوجود عند ابن عربي

#### الملخص

لقد تفكرت البشرية في الإنسان والكون والخالق على مدى دهور طويلة. في هذا الصدد، تمت مناقشة موضوع "الوجود" باعتباره الإشكالية الرئيسية للعلوم الدينية والمدارس الفلسفية على نطاق واسع. إن تحديد أصل الجسد وطبيعته وحالته النهائية، وكيفية اتصال الكائنات الموجودة بالمبدع هي المشكلة الرئيسية لهذه المناقشات. تم إيصال الإجابات الإلاهية لهذه الأسئلة والمشاكل من خلال رسلهم. حقيقة أن الوجود الحقيقي هو نفسه، ووجود الأشياء الموجودة هو من ذاتها، ووجود نفسه حتى عندما لا توجد الكائنات الموجودة، وعدم وجود الكائنات اللاحقة في مواجهة وجوده هي بعض من الإجابات على هذه الأسئلة. كما أن قرارات ابن العربي الذي ترك بصماته على الفكر الغربي والشرقي، مهمة أيضًا، باستخدام اللغة الميتافيزيقية، وهي لغة علمية، اكتشف ابن العربي، الذي ينشر الأفكار، معلومات حول وحدة الوجود، بناءً على الادعاء بأن حقيقة الجسد ستعرف من خلال الظهور. في هذه المعلومات، على ضد الفترات والأفكار السابقة، يُرى أن مفهوم الله يتطابق مع الوجود بأكمله ويتم استيعابه دون تضييقه. يهدف هذا المقال إلى فحص آراء ابن العربي في الوحدة والوجود ووحدة الوجود مع اعتراضاته. الكلمات المفتاحية: الله، الإنسان، وحدة الوجود، ابن عربي.

## Giriş

Hız. Peygamber'in vefatı sonrası, Hicrî ikinci asırda nassları derleme ve yorumlama faaliyetleri şer'î ilimlerin sınıflandırılmasına zemin hazırlamıştır. Şer'î ilimlerin teşekkül dönemi dediğimiz bu asırda müfessir, muhaddis, fakih, zâhid vb. İslâm bilginleri yorumlama yetkisine sahip oldukları ilmi alanlarını Tefsir, Hadis, Kelâm vb. adlarıyla sistematize etmeye çalışmışlardır. Fakat bu çalışmalar esnasında bazı ilim dallarının bağımsız bir disiplin olmadığı savunulmuştur. Bu minvalde tasavvuf ilmi bazen fıkıh bazen ise hadis ilmiyle bir değerlendirilmiştir.

Tasavvufun teşekkül sürecine baktığımızda ilk dönem zühd hareketi amelî/pratik bir süreci temsil etmektedir. Bu süreçte Sünnî itikadî ile zıtlaşacak bir çatışma olmadığı gibi tasavvuf ilmi, şer'î bir ilim olarak değerlendirilmiş ve eleştirilerden kurtulamamıştır. Bu süreçte tasavvufun ilmî teşekkülünde Hakîm et-Tirmizî, Tüsterî ve Harrâz'ın önemli gayretleri bulunmaktadır.<sup>1</sup> Bu çalışmalarını müteakip, amelî yönden geçmişle bağlantısını koparmayan ve nazarî yönüyle tasavvufu inceleyen Gazâlî ile yeni bir sürece giren tasavvuf ilmi bağımsız bir disiplin haline gelmiştir.<sup>2</sup> Zira tasavvufun amelî boyutu kişiye adâb kazandırma gayretindedir. Âdâb ise bir davranışa kaynaklık etmesi veya davranıştan bilgi elde etmeyi incelemesi nedeniyle epistemolojiye konu olmaktadır.<sup>3</sup> Gazâlî ise bu konuları incelemiş ve delilleriyle tasavvufu yeni muhkem bir sürece taşıyarak tasavvufun fıkıhtan bağımsız şer'î bir ilim olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca Gazâlî, kendinden önceki sûfî âlimler gibi şeriat ve tasavvufun bir bütünü parçaları olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için öğretî ve çabalarda bulunmuştur.<sup>5</sup> Tasavvuf tarihinde bu süreç, ilk dönem tasavvufu ya da İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf olarak adlandırılmaktadır.

İbnü'l-Arabî dönemi denilen ikinci dönemde ise tasavvuf ilmi, ilk dönemin aksine şer'î bir ilim değil metafizik bir ilim olarak değerlendirilmiştir. Şeyh-i Ekber künyesiyle meşhur olan İbnü'l-Arabî, kendisinden önce Arapça olarak

---

<sup>1</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (Ankara: Yer-Su Yayıncılık, 2018), 16, 56-60.

<sup>2</sup> Reynold Alleyne Nicholson, *The Mystics Of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), 25; Alexander D. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: E.J. Brill, 2000), 140.

<sup>3</sup> Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat - Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik, 2021), 108.

<sup>4</sup> Ebü Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Şifâü's-sâil ve tehzibü'l-mesâil.*, thk. M. Mutî' el-Hâfız (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 45.

<sup>5</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*. (Chapel Hill: The University Of North Carolina, 1975), 95; Talat Olgun, *İlim Tasniflerinde Tasavvuf* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 18.

tasavvuf ve metafizik hakkında söylenenleri tek bir sistem halinde toplamış ve özetlemiştir. Pek çok araştırmacı İbnü'l-Arabî'nin eserleri etrafında metafiziğe dair sorularına cevap aramıştır.<sup>6</sup> Böylece hem teorik hem de sanatsal olarak tasavvufun yükselişinin zirvesini temsil eden İbnü'l-Arabî ile tasavvuf, olgunlaşma devresine girmiştir.<sup>7</sup> Bu dönem aynı zamanda nazarî tasavvuf, felsefî tasavvuf yahut tasavvuf metafiziği olarak adlandırılmıştır. Fakat biz bu çalışmamızda felsefî tasavvuf isimlendirmesi yerine irfanî tasavvuf kavramını kullanacağız. Zira felsefe ve tasavvufun varlık, bilgi ve metafizik konuları üzerine görüş beyan etme gibi müşterek bir yönü olsa da yöntem itibariyle birbirlerinden ayrıdır.<sup>8</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile arasında geçen diyalogda verdiği “evet-hayır” cevabı, zemindeki ortaklığın yöntemi ve maksadı ortak kılmayacağını somut bir örneğidir.<sup>9</sup>

Bu çalışmada Felsefe ve Kelâm disiplinlerinde tasavvuf ile ortak konu olan “Vücûd/Varlık” problemini inceleyerek İbnü'l-Arabî'nin temel görüşlerinden hareketle problemin çözümünde; zeminin ortak fakat yöntemin farklı oluşunu izah etmeye çalışacağız. Fakat İbnü'l-Arabî'yi doğru bir şekilde anlamak için onun oluşturduğu terminolojiyi tanımak ve bilmek gerekir. Zira İbnü'l-Arabî, kendisinden önce kullanılan kavramları kendi metafizik tasavvuruyla yeniden yorumlamış ve bu kavramlara ontolojik bir boyut kazandırmıştır. Ayrıca kendisinden önce olmayan varlık, vahdet, zât, a'yân-ı sâbite ve ilâh-ı mu'tekad gibi metafizik merkezli birçok kavram geliştirmiştir.<sup>10</sup> Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin vücûd kavramına dair değerlendirmelerinden önce genel olarak varlık/vücûd tanımını arz edeceğiz.

## 1. Varlık/Vücûd Kavramının Tanımı

Yunan felsefesinde varlık kavramı *to einai* kelimesiyle ifade edilmekteydi. Arap dilinde ise mukabili olmayan muhdes bir kelimeydi.<sup>11</sup> İslam âlimleri varlık

<sup>6</sup> Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore - Ibn 'Arabî, The Book, and the Law* (Albany: State University of New York, 1993), 2.

<sup>7</sup> Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: Routledge Taylor & Francis Group, 2008), 119.

<sup>8</sup> Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014), 61-62.

<sup>9</sup> Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 1/154.

<sup>10</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 259.

<sup>11</sup> Ebû'l-Beka Eyyub b Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyat: Mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Misri (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/190;



kavramına dair ilk önce کون/کان kevn/kâne fiilini kullandılar. Fakat olmak ve yokluktan var olmak anlamları taşıyan bu fiil tam manasıyla Yunanca *soyut varlık (being)* kavramını karşılamamaktaydı. İkinci olarak v-c-d/وجد kelimesi üzerinde karar kıldılar ki bulmak anlamına gelen bu fiilin edilgen hali *bulunmak (eina)* manasına yakındı. Böylece varlık kelimesi Arap dilinde vücûd kavramıyla ifade edildi.<sup>12</sup>

Arapların varlık kelimesine mukabil kullandıkları vücûd teriminin muhtevasında varlık kavramının çok çeşitli anlamları bulunmaktadır. Olmak, var olmak ve varlık en meşhur anlamları iken, bulmak, karşılaşmak, buluşmak ve yüz yüze gelmek anlamlarını da içermektedir.<sup>13</sup> Aynı zamanda vücûd kelimesi, etimolojik olarak kendinden geçme ve keyif manasına gelen vecd kelimesiyle, bilinç, farkındalık ve bilgi manasına gelen vicdan kelimesiyle de bağlantılıdır.<sup>14</sup>

Lügat âlimlerinin vücûd kavramına yükledikleri bu anlamlar vücûda dair mülâhazalarda menkul lafız suretiyle karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda bu kavrama yüklenen manayı İbnü'l-Arabî öncesi ve İbnü'l-Arabî'de vücûd kavramı tasnifiyle irdeleyeceğiz.

## 2. İbnü'l-Arabî Öncesi Vücûda Dair Düşünceler

İnsan var olduğu andan itibaren doğayı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu düşünce eylemi beraberinde tartışma ve yorumları doğurmuştur. Binaenaleyh birçok mutasavvıf, mütekellim ve filozofta varlık konusunda değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bölümde kısaca bu değerlendirmelere yer verilecektir.

Varlık kelimesi 17. yüzyılda terimleşmiş olsa da daha ilk çağ antik Yunan filozofları tarafından incelenmeye başlanmıştır.<sup>15</sup> İlk Aristoteles, asıl felsefe (el-Felsefet'ül-ula) kavramıyla “varlığı varlık olması bakımından ele almak” suretiyle ontolojik değerlendirmelerde bulunmuş<sup>16</sup>, “varlık olmak bakımından

---

Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, Mektebetü'l-Medrese, 1982), 1/169.

<sup>12</sup> Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 73.

<sup>13</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1993), “vecede”, 3/445.

<sup>14</sup> Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “vecede”, 324.

<sup>15</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Ontoloji”, 644.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 81.

varlığı ve ona özü gereği ait nitelikleri incelemek” tanımıyla metafiziği tarif etmiştir.<sup>17</sup> Aristoteles’den önce idea kuramları, Sokrates’ten önce arkhe arayışları da ontolojik düşüncenin birer tezahürüdür.

İslam filozof ve kelâm âlimleri de varlık hakkında geçmişten günümüze kadar birçok değerlendirmede bulunmuştur. Özellikle Gazâlî sonrası mantık ilminin kullanılmasıyla felsefi bir boyutta kazanan kelâm, varlık konusunu geniş çapta incelemiştir. Fahreddin er-Râzî’de varlık konularını etraflıca incelemiştir. Yine Seyfüddin Âmidî, Kâdî Beyzâvî, Sa’düddîn et-Teftazânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî gibi kelâm âlimleri eserlerinde varlık konusunu bir felsefe kitabını anımsatacak derecede irdemişlerdir.<sup>18</sup> Mütakellim ve İslam filozoflarından kimilerine göre varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu için tanımı yapılamazken kimilerine göre de varlık yine kendisiyle anlatılmaya çalışılmıştır. Örneğin Eş’arî’ye göre varlık/vücûd hakikatin kendisidir ve hakikat de mevcûddur.<sup>19</sup> Kâdî Beyzâvî’ye göre varlığın tanımı kendisinden daha çok bilinen bir şey bulunmadığından dolayı yapılamaz ve resmedilemez. Edilebilse dahi hakikatin künhünü tarif edemez.<sup>20</sup> Fahreddin er-Râzî’ye göre varlık kavramı epistemolojik ve ontolojik iki anlama gelmektedir. Şöyle ki birinci manada bulma ve algılama epistemolojik, ikinci manada ise bir şeyin bizzat mevcut, sabit ve gerçek olmasıyla ontolojik anlamdadır.<sup>21</sup> Fârâbî’ye göre ise varlık, anlatılmayacak ve tanımlanmayacak derecede açık, seçik ve yerleşik bir anlam taşımaktadır. Varlığı açıklamak ise varlıktan daha açık bir anlamla mümkündür. Halbuki varlıktan daha açık anlamlı ve geniş kavramlı bir sözde yoktur. İbn Sînâ da varlık sözünün başka hiçbir sözün kavramının içine giremeyecek kadar geniş ve genel olduğunu ileri sürmüştür.<sup>22</sup> Sühreverdi’ye göre varlık, aşağıdan yukarıya,

<sup>17</sup> Erman Kaçar, “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği”, *Dört Öge* 10 (01 Aralık 2016), 102.

<sup>18</sup> M. Yuşa Yaşar, “İslam Kelamında Varlık”, *Sistemik Kelâm*, ed. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret, 2017), 19.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hasen Ali b Muhammed b Ali Seyyid Şerîf Hanefî el-Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf ve meahu Hâşiyetu's-Siyâlkûtî ve'l-Celebî ala Şerhi'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Demmadî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 97/2.

<sup>20</sup> Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, thk. Abbâs Süleyman (Kahire-Beyrut: el-Mektebetu'l-Ezheriyye - Dâru'l-Ceyl, 1991), 77-78.

<sup>21</sup> Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrî'l-kebir / Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), I/164.

<sup>22</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 9.

bir zulmet ve nur silsilesidir. Her varlık mertebesi kendinden mertebeye kıyasla nur ve kendinden sonrakine kıyasla zulmet olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup>

Vücûda dair genel tanımlar bu şekilde iken İbnü'l-Arabî'nin vücûd kavramı bu tanımlardan daha aşkın, mana itibariyle daha içkindir.

### 3. İbnü'l-Arabî'nin Vücûd Görüşü

Vücûdun hakikati fikir ve nazar ile değil, ancak keşf ilimleri bilinebilir ki bunu da elde etmenin en şerefli yolu *tecelli*'dir. Tecelli ise meclâda kişiye Allah'ın zahir olmasıdır. Bu kişinin ona layık ve müstaid bir mazhara erişmiş olması gerekmektedir. Dolayısı ile bu mazhariyete *ehl-i taklîd ve nâkil* olan filozoflar ve kelamcılar değil, *ehl-i keşf ve 'l-vücûd* olan muhakkik sûfiler erebilir. İbnü'l-Arabî bu makamda olduğunu kendisi şöyle söylemektedir: “Allah bana eşyanın hakikatini, zatlarındaki gibi bildirdi ve nisbet ve izafetlerinin keşfine beni muttali kıldı.”<sup>24</sup>

Vücûdun hakikati Hakk'ın tecellisi ile bilindiğini savunan İbnü'l-Arabî'ye göre tecelli iki şekilde kendini gösterir; vücûd (ontoloji) ve ilim (epistemoloji) olarak. Allah'ın vücûdu ilmiyle bir ve aynı olduğu için bu iki hakikat birbirinden ayrılamaz. Zira vücûd bilgisi kendini bilme ve idrak etmedir. Yalnız vücûd, ilâhî ve beşerî / subjektif ve objektif boyutlarda farklı manalara gelmektedir. Beşerî boyutta *bulmak*, ilâhî boyutta *olmak* manasına gelmektedir. Bu durumda *Vâcibu'l-vücûd* kavramı *Zorunlu Varlık* yahut *Bulunuşu Zorunlu* diye tercüme edilebilir. Çünkü Allah'ın vücûdu zorunlu olduğu gibi vücûdunu bilmesi de zorunludur. Aksî düşünülemez. Ama yaratılmışlar kendini ve yaratana biledebilir, bilmeyebilir. Bu buluş veya bulamayış Allah'ın vermesiyledir. Tahkik ehli hem bulandır hem de keşfedendir. Yani Tanrı'yı hem âlemde hem de nefislerinde bulan kimselerdir.<sup>25</sup> Tanrı'yı hem âlemde hem de nefiste bulmanın marifet ile hasıl olacağını söyleyen İbnü'l-Arabî, bunun metafizik ilminin yedi bilgisiyle elde edileceğini açıklamıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'ye göre her daim var olanla var

<sup>23</sup> Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 58.

<sup>24</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2011), 125; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/122; Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil*, nşr. S. Muhammed Dâmâdi (Tahran: Çaphâne-i Şirket-i İntişârât-ı İlmiyye ve Ferhengiyye, 1991), 6; Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020), 1/6-10.

<sup>25</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 224; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/282; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 3/9.

olana var denilebilir. Dolayısıyla tek var olan Hak'ta *fenâ-yı tâmma* ermiş ehlullâh da var olmuşlardır. Fenâ-yı tâmma eren İbnü'l-Arabî, vücûdu; aynıyla mevcut olanın zuhuru olarak tarif etmiştir. Vücûdun aynı ise mahiyeti ve kesreti kabul etmez.<sup>26</sup> Vücûdun aynıyla mevcut oluşu bir noktadan çıkıp yine aynı noktada biten bir vücûd çemberi üzerinde daha rahat anlaşılacaktır. Mahiyet ve kesret olmaksızın bir bütün olduğu bu çemberde görülmektedir. Ayrıca bu çember "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır"<sup>27</sup> hadisince akılla başlamış ve insan cinsi ile son bulmuş ve nihayetinde insan bu ilk akıl ile ittisâl etmiştir. Bu çemberin hareket noktası sûfî olarak belirlenirse (mertebe-i insân-ı kâmil) kesretten vahdete doğru üç merhalede gerçekleşmek üzere bir seyr olur. Bunlar; seyr ilallah (O'na doğru seyr), seyr-i fillah (O'nda seyr), seyr-i maallah'tır (O'nunla seyr). Bu seyir neticesinde kesret lekesi silinmezse bu makama kâbe kavseyn makamı, eğer tamamıyla silinirse ev ednâ makamı denir. Bu seferin nihyeti zıtların ve kayıtlınlıkların zevalidir; zâhiren ve bâtinen aynu'l-cem mertebesinde mahvolmaktır ki bu makama erene mevzûb-ı ilâhî denir. Bir diğer seyir ise dördüncü seyir olarak cem'den sonra ıstîfâ ile (ilâhî seçim) taliblerin tekmi ve irşâda lâyük olanları için mahvdan sonra sahva (fenâdan sonra bekâya) rücû makamı olan seyr-i anillah'tır (O'nda seyir). İbnü'l-Arabî'ye göre herkes istese de istemese de Hakk'a doğru yine bu üç makamda seyir halindedir.<sup>28</sup>

İbnü'l-Arabî'nin vücûd hakkındaki görüşlerini tamamıyla ve mertebeleriyle burada anlatmamız mümkün olmadığı için son bir pasaj ile bu bölümü nihayetlendireceğiz. Ona göre vücûdun yanında mevcûdun lafı bile olamaz. Çünkü Hakk'ın vücûdundan başka bir şey olmadığı görüşündedir. Zira bir cevher olarak hakikatın bir oluşu gibi mutlak vücûd var olan her şeyin kaynağıdır. Diğer bir ifadeyle hâdis olanın varlığı kendinden değildir, ancak kadîm olanın varlığı ile vardır. Öyleyse vücûd birdir (vahdet-i vücûd / varlığın birlikteliği), çok olamaz. Bu durumda âlemdeki şeyler yani mevcudât, vücûdun değişik mertebelerdeki tezahürleri ve taayyünleridir.<sup>29</sup> İbnü'l-Arabî, Allah-Âlem arasındaki irtibatı bu düşüncelerle ifade etmiştir. Bu görüş düşünce tarihimizde

<sup>26</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 220-221; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/361; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 2/141.

<sup>27</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mizanü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1964), 331; Nizameddin el-Hasan b Muhammed b el-Hüseyn el-Kummi en-Nisaburi, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Ameyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1995), 2/19.

<sup>28</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 229; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/125; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 1/129, 2/97, 4/361.

<sup>29</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 237; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/395; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 2/129.

dâhilî ve haricî olarak müspet ve menfi tepkilerle karşılaşmıştır. Bu tepkilerin en başında hiç şüphesiz vahdet-i şuhûd düşüncesi gelmektedir.

#### 4. Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd Karşılaştırması

İmâm Rabbânî'nin düşünce ekseninde ortaya çıkan vahdet-i şuhûd adını alan ve vahdet-i vücûd'a karşıymış gibi görünen öğretilerde Allah-Âlem bütünlüğünü ve aşkınlığını reddedecek bir metafizik yargı bulunmamaktadır. Her iki öğretilerde bazı ontolojik doktriner incelikler taşımaktadır ve iki öğretilerde içsel bir coşku söz konusudur ki ancak yaşayanın duyguları açısından anlam taşımaktadır.<sup>30</sup>

Mutasavvıfların genel kanaati, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd arasında bir ihtilafın olmadığı yönündedir. Gerek İbnü'l-Arabî ve gerekse İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet anlayışı sadece Bir (Vâhid) olanı algılamanın iki geçerli yolu olduğu hususunda ittifak vardır. İmâm-ı Rabbânî'nin şeyhi Bâkibillah, meşrû fıkıh mezheplerinin müçtehidleri arasındaki içtihat farkı gibi Allah'ın veli kulları arasında özel deneyim farkları olabileceği yöndedir.<sup>31</sup> Ayrıca İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu sistemleştirerek gelecek kuşaklara kapsamlı bilgiler bırakması sebebiyle hayırla yâd ederek şöyle demiştir: “Ondan önceki sûfilerin kabaca bahsettiği meseleleri o teferruatıyla açıkladı. Kendisinden sonra gelenler onun izinden gitmeyi tercih etti ve onun terimlerini kullandılar. Benim gibi bir âciz bile onun bereketinden feyiz aldı, mârifet ve basiretlerinden çok şey öğrendi. Allah ona sevapların en büyüğünü versin.”<sup>32</sup>

Yukarıda arz ettiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'nin Allah-Âlem arasındaki irtibatına dair dâhilî ve haricî olarak müspet ve menfi tepkiler olmuştur. Bu bölümde şuhûd düşüncesinin tepkiden daha ziyade bir yorumlama olduğunu kısaca arz etmeye çalıştık. Yine vahdet-i vücûd ekseninde çokça münazara edilen bir hususta panteizm ve panenteizm ile vahdet-i vücûd arasında bir benzerliğin olup olmayışdır.

#### 5. Vahdet-i Vücûd ve Panteizm Karşılaştırması

---

<sup>30</sup> Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, 67.

<sup>31</sup> Arthur F. Buehler, “Ahmed Fârûkî Sirhindî: Yeni Bir Değerlendirme”, çev. Mehmet Atalay, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 33 (2014), 113.

<sup>32</sup> Schimmel, *Mystical dimensions of Islam.*, 265.

İbnü'l-Arabî ve görüşleri hakkında incelemelerde bulunan bazı araştırmacılar vahdet-i vücûd ile panteizmin bir olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin doğru okunmamasından kaynaklanmaktadır. Zira İbnü'l-Arabî, "Vücûd yalnız Hak'tır, eşya ise vücûdun tecellisidir" sözüyle panteist bir anlayışı peşinen reddetmiştir.<sup>33</sup> Zira vahdet-i vücûd'da inanılan; zahirdeki suretlerin taaddüdü ile her şeyde zâti birlikteliktir. Panteizmde ise hulûl (incarnation) merkezli bir düşünce tezahüründe; iki farklı hakikatin (ilâhî ve beşerî) varlığı ve ilâhî varlığın beşerî varlıkla kaim olabileceği görüşü yer almaktadır. Bu açıdan vahdet-i vücûd monist bir sistem, panteizm ise düalist bir sistemdir.<sup>34</sup> Bir diğer husus ise panteizmde gerçek varlık ile mevcut arasında süreklilik görüşü mevcuttur. Halbuki Allah (ilk ve gerçek varlık) ile Âlem'in (mevcut) birbirine nispet edilebileceği böyle bir süreklilik mümkün olsaydı, gerçek varlığın varlığı bu sürekliliğe bağlı olurdu. Böyle bir durumda Allah, Allah olmazdı. Çünkü bu süreklilik müştereken değil bizzattır. İbnü'l Arabî'ye göre vücûd vahdettir ve sadece mevcutla kıyaslanamaz. Çünkü O, gerçekten herhangi bir şeyle karşılaştırılmazdır. Böyle olmakla birlikte, hiçbir şey O'nun dışında veya yanında olamaz.<sup>35</sup>

Farklı bir izahla şöyle diyebiliriz; Panteizm, Tanrı'yı mutlaklaştırırken eşya ve âlemi O'nda içkinleştirir. Netice itibariyle mutlak cevher (Tanrı), âlem ile aynılaştır ve Tanrı-Âlem ikiliği ortadan kalkarak bir aynileşme meydana gelir. Daha açık bir ifade ile, Tanrı'da âlem, âlem de Tanrı içkinleşir. Halbuki İbn-i Arabî'de varlık olarak sadece Allah vardır. Allah'ın dışındaki varlıkların kendi başına bir varlığı yoktur. Allah'ın isim ve sıfatlarının âlemdeki tecelliler olan bu varlıklar Allah'ın varlığıyla mevcuttur. Bu tecelliler var olduğu sürece diğer varlıklar varlığını devam ettirmektedirler.<sup>36</sup>

Vahdet-i vücûd düşüncesinde yer alan "Allah'tan başka mevcûd yoktur" anlayışının yanlış yorumlanması panteizm ile bir oluşunu dile getirmiştir. Halbuki "Allah'tan başka mevcûd yoktur" demekle "Her mevcûd Allah'tır" demek arasında ciddi fark vardır. Vahdet-i Vücûd görüşünde olanların sözü tevhit olarak değerlendirilir. Zira "Allah'tan başka mevcûd yoktur" denildiğinde, Allah'tan

<sup>33</sup> Hasan Gümüşoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 153.

<sup>34</sup> Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 213.

<sup>35</sup> Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2008), 17.

<sup>36</sup> Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd* (Ankara: Yorum Matbaası, 1990), 98.

başkasına isnat edilen varlığın gerçek olmayıp hayalde ve vehme bağlı, şura akseden bir gölge olduğu ve gerçek varlığın ancak Allah'a mahsus bulunduğu ikrar edilmektedir. Fakat "Allah'tan başka mevcûd yoktur" anlayışının hilafına panteistlerin "Her mevcûd Allah'tır" düşüncesi varlıkta gerçek bir çokluk kabul edilmiş ve hepsinin Allah olduğu iddia edilmiş olmaktadır ki bu tevhit inancına uymamaktadır ve tamamen şirkidir.<sup>37</sup>

Görüleceği üzere her iki düşünce arasındaki derin farklar olduğu açıktır. Ayrıca bu hatalara düşmenin nedenlerinden bir diğeri de vücûd lafzının teşkik (dereceli anlamdaşlık) nedeninden kaynaklanmaktadır.<sup>38</sup> Makalemizin başında arz ettiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'yi doğru bir şekilde anlamak için onun oluşturduğu terminolojiyi tanımak ve bilmek birçok soru ve sorunlarımıza cevap olacaktır.

Bu minvalde İbnü'l-Arabî'nin şu sözleri Vahdet-i Vücûd ile panteizmin bir olduğuna dair yapılan ithamlara cevap mahiyetindedir: *"O, bir şeyde değildir. Onda da bir şey yoktur. O, bir şeyin içinde veya dışında da değildir. O'nu bu sıfatla bilmek gerektir, ilim ile kavi ile fehm ve vehm ile değil. Zahir veya batın gözü ile de değil, idrâk ile de değil. Onu ancak O görür ve O'nu ancak O idrâk eder, ancak O bilir. Kendi zatını kendi zatı ile görür ve bilir. Onu, kendinin gayri bir kimse görmez. Kendinin gayri bir kimse idrâk etmez."*<sup>39</sup>

## Sonuç

Din ilimleri ve felsefî mekteplerin, "varlık/vücûd" problematiğine dair değerlendirmeleri ikna edici bir cevap içermediği gibi mevzunun üzerine ileri sürülen fikir çokluğu ve farklılığı tanrı tasavvurunu daraltmıştır. Bu fikir karmaşası karşısında aynı hususa keşfi bilgi ile yorum getiren İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd anlayışı ile yeni bir soluk getirmiştir. O'na göre vücûd, Hakk'ın aynıdır, Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur, O kendi zatıyla vardır, varlığı başka bir şeye muhtaç değildir ama diğerlerinin varlığı O'nun varlığına muhtaçtır. O olmaksızın var olamaz, var olanlar O var olduğu için vardır. Var olanların varlığı O'ndansa tek var olan O'dur. Diğer varlıklar ise ontolojik olarak bir

<sup>37</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, ts.), I/475.

<sup>38</sup> Ebu'l-Hasen Necmüddin Debîrân Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî Kazvîni, *Hikmetü'l-ayn - Şerh-i Allame Şemsüddin Muhammed Mübarekşâh el-Buhârî*, thk. Cafer Zahedi (İntişârât-ı Danişkah-i Firdevsi, ts.), 43.

<sup>39</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Risale-i Ehadiye Tercümesi*, çev. Recep Ferdi b. Mehmed Ali Ferdi (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, 297.7 ARA 1316 1), 2b.

gölgeden ibarettir. İbnü'l-Arabî'nin bu gibi değerlendirmeleri birçok insanın anlam arayışına ikna edici cevaplar verdiği muhakkaktır.

İbnü'l-Arabî'nin vücûd değerlendirmeleri takdir, taltif ve hüsn-ü kabullerle beraber birtakım itirazları da beraberinde getirmiştir. Özellikle Şeyh'in vahdet-i vücûd görüşünde tanrı tasavvuru tüm varlıkla bir yönden aynı bir yönden de gayrı şeklinde formüle edilerek aynileştirilmiş ve içkinlendirilmiş olması vahdet-i vücûd teorisinin panteizm ve panenteizm ile bir olduğu iddialarını gündeme getirmiştir. Ancak makalede görülüşü gibi vahdet-i vücûd teorisi ile panteizm ve panenteizm arasında birliktelik veya benzerlik söz konusu değildir. Bununla beraber tasavvuf literatüründe İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşüne bir itiraz gibi görünen vahdet-i şuhûd ise tamamen tecrübî bir hal olup ehl-i keşif sûfilerin zevk meselesidir. Kalam literatürü içerisindeki itirazların ise insaftan uzak oluşu tekfire kadar gidilmesine neden olmuşsa da yine kelamcılar tarafından dahi ehl-i muhakkik olduğu kabul edilen sûfiler, her dönem İbnü'l-Arabî'yi müdafaa etmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki vahdet-i vücûd anlayışı kendi içinde tutarlı ve isabetli bir yorumdur ve hatta denilebilir ki vahdet-i vücûda dair yapılan itirazların geneli İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin kendi içinde bir bütün olarak değerlendirilememesi ve bu sebeple doğru anlaşılmamasından kaynaklanmıştır. Buradaki en büyük etken ise İbnü'l-Arabî'nin terminolojisini bilmemek ve dışarıdan (müsteşriklerin kendi ilah anlayışı ile birleştirilmiş) bir okuma gerçekleştirilmiş olunmasıdır.



## Kaynakça

- Afîfî, Ebû'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Arberry, Arthur John. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat - Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2021.
- Buehler, Arthur F. "Ahmed Fârûkî Sirhindî: Yeni Bir Değerlendirme". çev. Mehmet Atalay. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 33 (2014), 95-118.
- Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2008 ed., 2008.
- Cemil Salîbâ. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, Mektebetü'l-Medrese, 1982.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Chodkiewicz, Michel. *An Ocean Without Shore - Ibn 'Arabî, The Book, and the Law*. Albany: State University of New York, 1993.
- Cürcanî, Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî el-. *Şerhu'l-Mevâkıf ve meahu Hâşiyetu's-Siyâlkütî ve'l-Celebî ala Şerhi'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Demmadî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraevn Yayıncılık, ts.
- Erdem, Hüsameddin. *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Yorum Matbaası, 1990.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mizanü'l-amel*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1. Basım, 1964.
- Gözütok, Şakir. *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım., 2019.
- Gümüşoğlu, Hasan. *İslâm Akâidi ve Kelâm*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. Ankara: Yer-Su Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Gürsoy, Kenan. *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2. Basım, 2014.
- İbn Haldun, Ebü Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâü's-sâil ve tehzibü'l-mesâil*. thk. M. Mutî' el-Hâfîz. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1993.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. nşr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 8. Basım, 2020.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali. *Kitâbu'l-Mesâil*. nşr. S. Muhammed Dâmâdî. Tahran: Çaphâne-i Şirket-i İntişârât-ı İlmiyye ve Ferhengiyye, 1991.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Risale-i Ehadiye Tercümesi*. çev. Recep Ferdi b. Mehmed Ali Ferdi. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, 297.7 ARA 1316 1.
- Kaçar, Erman. "Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği". *Dört Öge* 10 (01 Aralık 2016), 101-112.
- Kâdî Beyzâvî. *Tavâli'u'l-Envâr*. thk. Abbâs Süleyman. Kahire-Beyrut: el-Mektebetü'l-Ezheriyye - Dâru'l-Ceyl, 1. Basım, 1991.
- Kazvîni, Ebu'l-Hasen Necmüddin Debîrân Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtîbî. *Hikmetü'l-ayn - Şerhi Allame Şemsüddin Muhammed Mübarekşâh el-Buhârî*. thk. Cafer Zahedi. İntişârât-ı Danişkâh-ı Firdevsi, ts.
- Kefevî, Ebû'l-Beka Eyyub b Musa el-Hüseyini el-. *el-Külliyat: Mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Misri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabi Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2011.
- Knysh, Alexander D. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: E.J. Brill, 2000.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *The Mystics Of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Nisaburi, Nizameddin el-Hasan b Muhammed b el-Hüseyin el-Kummi en-. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Ameyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Olgun, Talat. *İlim Tasniflerinde Tasavvuf*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *et-Tefsîrü'l-kebîr / Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University Of North Carolina, 1975.
- Sunar, Cavit. *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Yaşar, M. Yuşa. "İslam Kelamında Varlık". *Sistematik Kelâm*. ed. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret, 1. Basım, 2017.



**Yusuf Ziya Kavakçı'nın Hayatı ve Fıkıhçılığı**  
Yusuf Ziya Kavakçı's Life and Perception of Islamic Jurisprudence

**Aliosman Dağlı**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
dagli.aliosman@std.izu.edu.tr

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
İstanbul/Türkiye  
ORCID: 000-0002-9177-5885

**Makale Bilgisi | Article Information**

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	09 Mart   March 2023
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	09 Mayıs   May 2023
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	151-172

**Atıf | Cite as**

Aliosman Dağlı, "Yusuf Ziya Kavakçı'nın Hayatı ve Fıkıhçılığı". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 151-172.  
DOI: 10.56361/usul.1262431

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Yayıncı | Published by**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.  
Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Etik Beyan | Ethical Statement**

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

### Öz

Cumhuriyet döneminde kurulan İslâm enstitülerinin ve ilahiyat fakültelerinin ilk hocaları ya Osmanlı uleması ya da onların talebelerinden oluşmaktadır. Yusuf Ziya Kavakçı da Osmanlı ulemasının birçoğunun ya sohbet ya da ders halkasında bulunmuş âlim bir akademisyendir. Çalışmamızda Kavakçı'nın hayatı ve fıkıhçılığı kısa hayat hikâyesi üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan onun fıkıhçılığını ortaya koymak, kendisiyle geçmişte yapılan ulaşabildiğimiz mülakatları ve bizzat kendi yaptığımız görüşmeleri esas alarak, 80'ini aşmış yaşayan kültür hazinemiz ve onun hayata bakışı ana hatlarıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Kavakçı'ya içtihat ve taklit, bir mezhebe tâbi olmak, fetvada kullandığı yöntem gibi birçok konu hakkındaki fikirleri sorulmuştur. Alınan cevaplar ilgili bölümlerde birebir nakledildikten sonra kısa bir analize tâbi tutulmuştur. Anlaşılamayan noktalar yazılı ve sözlü olarak Kavakçı'ya tekrar sorulmuştur. Çalışmanın her safhasında bilgisine başvurulmuştur. Özellikle Kavakçı'nın akranlarıyla, isim verilmeden mukayesesi yapılmaya çalışılmıştır. İçtimai birikimlerinin sonucu ortaya koyduğu projeler tespit edilip genç fıkıhçıların ve konunun ilgililerinin bilgisine sunulmuştur. Böylece bir taraftan Kavakçı ile yapılan hemen hemen bütün sözlü ve yazılı görüşmeler toplanırken diğer taraftan bilimsel bir araştırma ortaya konulmaya çalışılmıştır. **Anahtar kelimeler:** İctihad, Taklid, Fetva, Fıkıh, Hukuk.

## Yusuf Ziya Kavakçı's Life and Perception of Islamic Jurisprudence

### Abstract

The first professors of Islamic institutes and theology faculties established in the Republican period were either Ottoman scholars or their students. Yusuf Ziya Kavakçı is also a scholar who attended to lectures and conversation circles of many Ottoman scholars. In our study, the transition period is tried to be explored through a brief life story of Kavakçı. On the other hand, his perception of Islamic Jurisprudence is outlined based on past interviews we could reach and interviews we had personally with our over 80 years old living cultural treasure. Kavakçı was asked about his opinions on many subjects such as ijhtihad, taqlid, following a madhab, and the method he used in fatwa. The answers received were subjected to a short analysis after they were conveyed one-to-one in the relevant sections. Incomprehensible points were asked again to Kavakçı, both verbally and in writing. He was consulted at every stage of the study. Thus, through the necessary analyzes a scholarly study is aimed to be presented.

**Keywords:** Jurisprudence, Taqlid, Fatwa, Fiqh, Law.

### حياة يوسف ضياء كاواكجي و شخصيته الفقهية

#### الملخص

كان أول علماء المعاهد الإسلامية وكلليات الإلهيات التي أسست في العهد الجمهورية إما علماء عثمانيين أو طلابهم. يوسف ضياء كاواكجي هو عالم أكاديمي شارك في محادثة أو محاضرة معظم العلماء العثمانيين في عصره. حاولنا في دراستنا أن نذكر حياته و شخصيته الفقهية من خلال قصة قصيرة في حياته. من ناحية أخرى، تم محاولة توضيح فقه السيد كاواكجي من خلال قصة قصيرة في حياته، مع الاعتماد على المقابلات التي تم إجراؤها معه في الماضي والتي تم الوصول إليها ومقابلاتنا الخاصة به، وقد حاولنا شرح كنز ثقافتنا الحية الذي تجاوز ثمانين عامًا ونظرتنا للحياة بشكل عام. سُئل كاواكجي عن آرائه في مواضيع كثيرة مثل الاجتهاد والتقليد، واتباع المذهب، والطريقة التي يستخدمها في الفتوى. ثم نقل الإجابات المتلقاة بشكل مطابق في الأقسام المعنية وبعد استلام الإجابات مع إجراء تحليل موجز للانتقادات والردود. وطرحنا النقاط التي غير المفهومة على كاواكجي مرة أخرى عن طريق الكتابة والتحدث. واستمر التشاور مع معرفته في كل مرحلة من مراحل الدراسة. تم محاولة إجراء المقارنة بين كاواكجي ونظرائه من دون ذكر أسمائهم. كما تم محاولة فهم مبادراته الدولية في سياق الأنشطة التي قام بها كاواكجي.

الكلمات المفتاحية: اجتهاد، تقليد، فتوى، فقه، قانون.

## Giriş

İslam hukuk tarihinin en önemli kaynaklarından biri de tabakat ve menakıb kitaplarıdır. Genç İslam hukukçularının yetişip fıkıh nosyonu elde etmesinde bu eserlerin çok büyük katkısı vardır. Çalışmamızın amacı, yaşayan kültür mirası niteliğini taşıdığını düşündüğümüz Profesör Doktor Yusuf Ziya Kavakçı'nın şahsını ve fıkıh ilmine katkılarını, bilimsel bir bakış açısıyla tanıtmaktır.

Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden mülakat yöntemi kullanılmıştır. Kavakçı ile yapmış olduğumuz yüz yüze ve telefonla görüşmeler ile son olarak bu çalışma için yapmış olduğumuz mülakat temel kaynağımızı oluşturacaktır. 84 yaşında olan Kavakçı'nın hayatını ana hatlarıyla kendisinden alınan cevaplar üzerinden aktardıktan sonra yine kendisiyle yaptığımız mülakatlar kapsamında fıkıhçılığı anlatılmaya çalışılacaktır. Bu araştırma yöntemlerine ek olarak yazılı ve görsel kaynaklara da başvurulmuştur. Kavakçı'nın görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun gözetiminde kısa analizler yapılmaya çalışılmıştır.

## A. Yusuf Ziya Kavakçı'nın Hayatı

Yusuf Ziya Kavakçı 22 Haziran 1938'de Sakarya'nın Hendek ilçesinin Yeşilvadi (Karaköçek) Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Ailesi 93 Harbi esnasında Batum'dan göçmüştür. Dedesi Osmanlı döneminde binbaşılık yapmış ve Çarlık Rusya'sı tarafından Sibiryaya sürgüne gönderilmiştir. Bir yolunu bulup sürgünden kurtulan dedesi vatana dönüş yapmıştır. Gürcü kökenli olan aile, ayrıca mütedeyyin bir yapıya sahiptir.

On yaşında hafızlığını tamamlayan Kavakçı, hafızlığını tamamladıktan sonra ilk dinî eğitimini Adapazarı Hasırcılar Kur'an Kursu'nda klasik usul üzere almıştır. Hayatının ilerleyen yıllarında da yine klasik usul üzerine birçok hocadan çeşitli dersler almıştır. Ancak onu en çok el-Ezher mezunu Bosnalı Şaban Hociç (ö.1980) ve Cevdet Şimşek Hoca ile Topaloğlu Terzi Ahmed Hoca efendiler etkilemiştir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Anadolu Ajansı, "Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı: Dünyanın Osmanlı, Türk ve İslam ilim irfanına ihtiyacı var", *YouTube* (29 Ocak 2023), 00:00:00-1:34:30.

1955 yılında açılan vaizlik sınavını kazandıktan sonra<sup>2</sup> İstanbul'a hicret etmiş, bir taraftan Hırka-i Şerif Camii'nde müezzinlik yaparken bir taraftan İstanbul İmam Hatip Okulu'nda okumuştur. Bu sırada hariçten ortaokul derslerini de vermiş ve İmam Hatip'ten Vefa Lisesi birinci sınıfa geçerek 1960 yılında buradan mezun olmuştur. Ardından İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde tahsilini tamamlamıştır (1964). Terk ettiği İmam Hatip Lisesi'nin fark derslerini vererek İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne kaydolmuş ve buradan da mezun olmuştur (1968).<sup>3</sup>

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Celalettin Ökten, Mâhir İz, Ahmed Davudoğlu, Ömer Nasuhi Bilmen, Nihat Sami Banarlı, Kâmil Su gibi önemli ilim adamlarından ders almıştır. 1968-1969 tarihleri arasında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde İslam hukuku öğretmeni olarak görev yapmıştır.

Askerlikten önce 1969'da "Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslâm Hukukçuları (11-12. yüzyıl)" konulu doktora tezini tamamlayarak teslim etmiş, askerliği devam ederken izin alarak tezinin savunmasını yapmış ve başarılı olarak doktora derecesini almıştır. 1970-1974 yılları arasında ise Adnan Menderes tarafından açılan ve Fuat Sezgin tarafından ihya edilen İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde boşalan kadroda asistanlık yapmıştır. 1973 tarihinde "Hisbe Teşkilâtı: Bir İslam Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi" çalışmasıyla doçent olmuştur. "Miras Hukukunda Erkek ve Kadın Hisseleri Üzerine Karşılaştırmalı Çalışma" isimli çalışmasıyla 1981 senesinde profesör unvanı almıştır.

1974-1983 yılları arasında Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde önce öğretim üyesi (İslam hukuku kürsüsünde Türkiye'de ilk doçent ve ilk profesör) sonra da dekan olmuştur. Başörtüsü yasağını uygulamadığı için baskıya maruz kalınca emekliliğe ayrılmıştır.

1983-1988 arasında baroya kaydolarak avukatlık yapmıştır. Arap ülkelerindeki Türk firmalarının yanı sıra İslam İşbirliği Teşkilatı'nın Ekonomik

<sup>2</sup> Bu sınav bir yeterlilik imtihanı olup, vaizlik için aranan diğer şartlar o an itibarıyla bulunmadığı için bu göreve atanmamıştır.

<sup>3</sup> Kavakçı, İstanbul'a geldiğinde ilkokul mezunu olup önce ortaokulu dışarıdan bitirip daha sonra İHL'ye başlamıştır. Orayı tamamlamadan Vefa Lisesi'ni bitirip hukuk eğitimine başlamıştır. Daha sonra da İHL fark derslerini vermiştir. Bu süreç takdim-tehirli olduğu için bizce de anlaşılması zor olmuş, Kavakçı'ya birkaç kez sorularak durum aydınlatılmıştır.



ve Ticari İşbirliği Daimi Komitesi (İSEDAK) ve Devlet Planlama Teşkilatı'nda çalışmıştır.

1988 yılında Kuzey Teksas İslam Derneği'nin daveti ile Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiş, burada Kur'an Akademisi ve Suffe İslam Semineri isimlerinde okullar kurmuştur. Çoğunluğunu Arapların oluşturduğu Müslümanlara İslami ilimler dersleri vermiş, fetva faaliyetlerinde bulunmuştur. Temple, Philadelphia ve Pensilvanya üniversitelerinin yanında İngiltere Cambridge üniversitelerinde misafir öğretim üyelikleri yapmıştır. Islamic Circle of North America'da konuşmalar yapmış, Islamic Society of North America ve The Fiqh Council of North America isimli oluşumların azalıklarında bulunmuştur.<sup>4</sup>

Teksas'ta yaşayan Müslümanların Amerikan Kanunlarının açtığı alan çerçevesinde İslam Aile Hukukundan faydalanmaları için çalışmalarda bulunmuştur. Osmanlı medreselerinden okutulan kitaplardan örneğin Şürünbülali'nin Nûru'l-İzah'ı ve İmam Nevevî'nin Kırk Hadis'i gibi eserleri ders kitabı olarak okutmuştur. 2016-2019 tarihleri arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İngilizce bölümlerinde yarı zamanlı öğretim üyeliği yapmıştır.

Kavakçı, Osmanlı bakiyesi birçok âlimle görüşmüştür. Bunların en ileri gelenleri Ahıskalı Ali Haydar Efendi, Ali Yektâ Sundu, Fuat Çamdibi, Bekir Hâkî Yener, Süleyman Hilmi Tunahan, Mehmed Zahid Kotku, Ömer Nasuhi Bilmen, Ahmed Davudoğlu, Mahir İz, Mahmud Bayram, Üsküdarlı Ali Efendi, Yeni Camii imamı Nuri Yavuzer, Abdülaziz Bekkine'dir.<sup>5</sup> Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca bilen Yusuf Ziya Kavakçı'nın Merve Safa Kavakçı, Ravza Kavakçı Khan ve Elif Kavakçı isimlerinde üç kızı vardır.

Yusuf Ziya Kavakçı'nın çalıştığı kurumlar liste halinde şunlardır:

---

<sup>4</sup> Yusuf Ziya Kavakçı, "Yusuf Ziya Kavakçı ile Mülakat" (Görüşmeci: Aliosman Dağlı, Video Kaydı, 27 Ocak 2023).

<sup>5</sup> Bin Yıl Anatolia TV, "Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı Kimdir?"; *YouTube* (28 Ocak 2023), 00:00:00-00:08:10.  
Vav Tv, "Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı'nın İlim Yolculuğu | Yüzler ve İzler (68. Bölüm)" *YouTube* (29 Ocak 2023), 00:25:00-1:35:00.

- 1) DİB İstanbul Müftülüğü bünyesinde imam hatip, müezzin, kayyum, vaizlik.
- 2) İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde fıkıh öğretmenliği.
- 3) İslam Araştırmaları Merkezi'nde asistanlık.
- 4) Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği ve dekanlık.
- 5) Ankara'da Devlet Planlama Teşkilatı azalığı.
- 6) ABD'de Philadelphia ve Cambridge'de misafir öğretim üyeliği.
- 7) Kuzey Texas İslam Birliği (IANT)'nde öğretici ve imam.<sup>6</sup>
- 8) Dallas'ta Suffa İslam Semineri'nin kuruculuğu.
- 9) Amerika Fıkıh Konseyi azası.
- 10) Ankara Barosu'nda avukatlık.
- 11) Marmara ve İstanbul üniversiteleri ilahiyat fakültelerinde emekli öğretim üyeliği.

## **B. Yusuf Ziya Kavakçı'nın Fikrî Yapısı**

İctihad kabiliyetinin çok küçük yaşlarda kazanılmaya başlanması gerektiğini düşünen Kavakçı, 1988 yılında yerleştiği Amerika'nın Dallas eyaletinde anaokulundan başlayan Quranic Academia ve Suffe İslam Semineri okullarını kurmuştur. ABD'de birçok fikhî, kelâmî ve kültürel alanda faaliyet göstermiş ve Osmanlı'dan tevârüs eden müsamahakâr, prensipli ve kucaklayıcı anlayışı yaymaya gayret etmiştir.

Osmanlı ilim ve kültür anlayışına sahip olduğu anlaşılan Kavakçı, dini anlama ve yorumlama çabalarında Selçukludan tevarüs eden milli birikimi esas almıştır. Kur'an'daki ağaç temsili (şeceretin tayyibe)<sup>7</sup> fikir dünyasının

---

<sup>6</sup> Islamic Tribunal, "İmam Yusuf Z. Kavakçı" (Erişim 29 Ocak 2023)

<sup>7</sup> "Görmedin mi, Allah sana nasıl bir mesel îrâd etmiştir. Güzel bir kelime, kökü sâbit (ve sağlam) ve dal(lar)ı semâda (yukarıda) olan bir ağaç gibidir." Hasan Basri Çantay Meâli (29 Ocak 2023), el-İbrâhim 14/23.

merkezine yerleştirmiş, bir taraftan dini ve milli değerlerine bağlılıktan taviz vermemiş diğer taraftan günün değişen şartlarını da göz önünde bulundurmuştur.

Msamahakr bir anlayışa sahiptir. Bu özelliği ile birçok farklı din mensubuna İşlam'ı tebliğ etme konusunda tereddüt etmemiş ve birçok kişinin hidayetine vesile olmuştur. Birleştirici bir özelliğe sahip Kavakçı, diğer mezhep ve meşreplere mensup olan ve İşlam dünyasının muhtelif yerlerinden ABD'ye gen Müslümanlarla iş birliği içinde bulunmuş ve mukayeseli İşlam Hukukuna olan vukufiyeti birçok ihtilafın kalkmasına vesile olmuştur.

ABD'de Mülteka'yı başından sonuna kadar İngilizceye tercüme etmiştir. *Mecelle Ahkm-ı Adliyye*'yi de sekiz yüzüncü maddesine kadar İngilizce olarak ders vermiş ve bu dersleri kayıt altına aldırmiştır. Kur'n-ı Kerm'in başından sonuna kadar gramer tahlilini de İngilizce olarak ders vermiş ve kayda aldırmiştır. İşlam hukukuna dair İngilizce ve Türkçe birçok eser kaleme almış, İşlam hukukunun anlaşılması ve yaşanması uğruna büyük çaba sarf etmiştir. Kavakçı ailesinin İşlam'ın yaşanıp yaşatılması konusundaki mücadelesi tarihe mal olmuştur. Bu uğurda önce eşi, sonra kendisi daha sonra da çocukları büyük fedakrlıklar yapmıştır.

Cesur ve mücadeleci bir ruha sahip olan Kavakçı, ilerlemiş yaşına rağmen hlihazırda Ankara barosuna kayıtlı bir avukat olup, hukuki birikimini uluslararası boyuta da taşıyarak birçok Müslüman Devleti'nin ve Müslüman liderinin uluslararası arenada avukatlığını üstlenmiştir. Kavakçı, gerek yüz yüze ve gerekse de evrimii olarak yapmış olduğu ilmi buluşmalarda fikirlerini genç dimağlarla paylaşmaya devam etmektedir. Sosyal medya platformlarında birçok ilm, fikri, meslek ve kültürel topluluğa yönelik olarak sürekli bir şekilde görüşlerini yazılı ve sesli biçimde ortaya koymaktadır. Yazmış olduğu birçok eseri ve kayda aldığı çok sayıda ilmi çalışmayı Esad Coşan Vakfı'na ve Washington'daki Amerika Diyanet Merkezi'ne bağışlamıştır. Yine fikirleri kendi izniyle bazı takipçileri tarafından kaleme alınmaktadır.

## **C. Yusuf Ziya Kavakçı'nın Eserleri**

### **1. Telif Eserleri**

XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir İşlam Hukukları, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, 322 sayfa:

Kavakçı'nın bu eseri özellikle Hanefi Mezhebinin Maveraünnehir ekolünün tanıtımı ve meşayih dönemi sonrası Hanefi literatürünün gelişimi hakkındadır.

Hisbe Teşkilatı – Bir İslam Hukuk ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1975, 150 sayfa: İslam Hukuku kurumlarından Hisbe Teşkilatının tarihi gelişim sürecini inceleyen bir eserdir. Günümüz İslam Hukukçularına fiki kurumların incelenme tekniğini göstermesi açısından son derece önemli bir çalışmadır.

Suriye – Roma Kodu ve İslam Hukuku (Mecmua'l-Fıkh Sistematiği ile), Atatürk Üniversitesi Yayını, Ankara, 1975, 78 sayfa: İslam Hukukunun özgünlüğüne dair eleştirilerin Roma Hukuku bağlamında değerlendirildiği ve fikhin orijinalitesinin ortaya konulduğu önemli bir eserdir.

İslam Araştırmalarında Usul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1976, 215 sayfa: Özellikle ilahiyat fakültelerinin lisansüstü çalışmalarında kaynak metot kitabı olarak kullanılan eser, M. Hamidullah'ın İslami İlimlerde araştırma tekniklerini nasıl kullandığını Kavakçı üzerinden yansıtmaya açısından önemlidir.

İslam (Briefly), Edited by Ravza Kavakçı, 1991: İngilizce kaleme alınan eser Amerikan toplumuna İslam'ın temel prensiplerini ve dünyaya sunduğu özgün düzeni tanıtmaktadır.

Islamic Inheritance Law (İslam Miras Hukuku) Al-Huda Publishers, 1994, 73 sayfa: İngilizce kaleme alınan eser, İngilizce konuşan Müslümanlara miras hukuku konusunda bilgi vermeyi hedeflemektedir.

İslam Aile Hukuku (Dr. Ömer Ferruh Çevirisi), Sebil Yayınları, 1969, 239 sayfa: Esasen tercüme olan eser, Ahval-i Şahsiyyeye dair ilk kaleme alınan Türkçe çalışmalar arasında yer aldığından ilahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak uzun yıllar kullanılmıştır.

İslam Araştırmalarında Usul Hakkında Notlar, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1972, 72 sayfa: Kavakçı'nın daha önce metoda dair yazmış olduğu kitabındaki eksikleri tamamlayıp kitabı takviye etmek amacıyla kaleme aldığı çalışmadır.

## 2. Tercüme Eserleri

Muhammed Zübeyr Sıddıkî'nin “Hadis Edebiyatı” (İngilizce'den Türkçe'ye)

İslam ve Modern Ekonomi (Fransızca'dan Türkçe'ye)

Prof. Dr. Ömer Ferruh'un “İslam Aile Hukuku” (Arapça'dan Türkçe'ye)

Comte Leon Ostrorog'un “The Angora Reform – Ankara Reformu” (İngilizce'den Türkçe'ye)

Muhammad Ahmad Mahmud'un “İslam Ekonomisi” (İngilizce'den Türkçe'ye)

Fazlurrahman'ın “İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi” (İngilizce'den Türkçe'ye)

A Travelogue of My Journey to the Cape of Good Hope, Omer Lutfi Efendi (Osmanlı Türkçesi'nden İngilizce'ye çeviri)

### 3. Makaleleri

“İslam'da Hukuk Araştırmaları”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:1, Sayı:1, (Ağustos 1967), 22 vd.

“el-Kâsânî Ebu Bekr b. Mes'ud”, *İslam Düşüncesi Dergisi*, Sayı:6, (Kasım 1968), 371 vd.

“Alım-Satım Akdi”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:1, Sayı:7, (Şubat 1968), 19 vd.

“Türklerin İslâm'a Yaptıkları Hizmetler (Cumhuriyetten Önce)”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:1, Sayı:11, (Haziran 1968), 25 vd.

“İslâm Hukukununun Tekevvünü”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:1, Sayı:12, (Temmuz 1968), 15 vd.

“Ed-Debûsî Ebu Zeyd Abdullah”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:2, Sayı:14, (Eylül 1968), 25 vd.

“el-Halvâ'î Abdu'l-Azîz”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:2, Sayı:15, (Ekim 1968), 20 vd.

“el-Bezdevî Ebu'l-Yüsr Muhammed”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:2, Sayı:16, (Kasım 1968), 31 vd.

“İran Medeni Kanunu ve Din”, *İslam'ın İlk Emri Oku Dergisi*, Cilt:8, Sayı:80, (Eylül 1968), 8 vd.

“es-Serahsi Şemsü'l Eimmeti Ebu Bekr Muhammed”, *İslam'ın İlk Emri Oku Dergisi*, Cilt:8, Sayı:82, (Kasım 1968), 8 vd.

“Dünyamızı Aydınlatan Kitaplar-Bir İslam Hukuku Eserinin Tanıtılması”, *İslam'ın İlk Emri Oku Dergisi*, Cilt:8, Sayı:84, (Ocak 1968), 16 vd.

“el-Esbicabi”, *İslam'ın İlk Emri Oku Dergisi*, Cilt:8, Sayı:85, (Şubat 1968), 16 vd.

“İslâm Hukuku ve Roma Hukuku”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:2, Sayı:17, (Ocak 1969), 15 vd.

“İç Basından Yankılar: İmam-ı Azam'ın Talebesi: İmam Muhammed”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:2, Sayı:20, (Haziran 1969), 52 vd.

“Ebu Bekr Alaeddin Muhammed es-Semerikandi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:8, Sayı:82-83, (Mart-Nisan 1969), 91 vd.

“Index Islamicus”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:9, Sayı:100-101, (Eylül-Ekim 1970), 349 vd.

“el-Bezdevî Ebu'l-'Usr 'Ali b. Muhammed”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, Cilt:3, Sayı:28, (Şubat 1973), 40 vd.

“Mâhir Hocam”, *Tohum Dergisi*, Cilt:8, Sayı:86, (Mart 1975), 17 vd.

“Param Olsa Ne Yaparım”, *Sebil Dergisi*, Cilt:1, Sayı:23, (Haziran 1976), 14 vd.

“Amerika'da İslamiyet”, *Sebil Dergisi*, Cilt:3, Sayı:140, (Eylül 1978), 13 vd.

“İslam Devlet Müesseselerine Kısa Bir Bakış”, *İktibas Dergisi*, Cilt:3, Sayı:51, (Şubat 1983), 22 vd.

“Mesnevihan Hazmî Efendi”, *Yedi İklim Dergisi*, Cilt:5, Sayı:40, (Temmuz 1993), 123 vd.

“Muhammed Hamidullah: Zamanımızın Dünya Çapındaki Dev İslam Âlimi”, *Yedi İklim Dergisi*, Cilt:16, Sayı: 157, (Nisan 2003), 21 vd.

## D. Yusuf Ziya Kavakçı'nın Fıkıhçılığı

İslam Hukukçusu tabiri klasik anlamda fakih kavramıyla karşılanmaktadır. Ancak günümüzde bu kavramın niceliği ve niteliği konusunda önemli tartışmalar gündeme gelmiştir. Gözler'in kaleme aldığı "Hukuk – Fıkıh İlişkisi İslam Hukukçusu Kimdir?"<sup>8</sup> isimli makale, bu konunun yeniden tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Hayatını ve fıkıhçılığını ele aldığımız Kavakçı hem bir hukukçu hem de klasik bir fıkıhçı olması itibariyle bu tartışmaları geride bırakarak uluslararası boyutta makbul bir İslam Hukukçusu olmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde Kavakçı'nın fıkıhçılığı hakkında fikir verecek bazı başlıklar değerlendirilmiştir.

### 1. Fetvada Yöntemi

Kavakçı aldığı eğitim, yurtiçi ve yurtdışında birçok ilmi organizasyonun içinde bulunması ve sahip olduğu ilmi çevre vesilesiyle gerek sorulan sorulara cevap vermek suretiyle ve gerekse de olaylara bigâne kalamaması nedeniyle çeşitli açıklamalar yapmıştır ve yapmaya devam etmektedir.

Kendisine yönelttiğimiz "Fetva verirken gözettığınız yöntemi açıklar mısınız?" sorusuna şu şekilde cevap vermiştir:

"Öncelikle bana soru yönelten kişiyi ve içinde bulunduğu durumu gereğince tanımaya çalışır sonra da yönelttiği suali her yönüyle kavramaya gayret ederim, Müsteftinin mensup olduğu mezhep ve içinde bulunduğu durumu göz önünde bulundurarak râcih olan fetvayı nakletmeye çalışırım ancak kişinin ailevi, iktisadi ve sıhhi durumuna dair bir zaruret varsa problemi çözmek için gerekirse Ehl-i Sünnet dairesi içinde bulunan bütün mezheplere ve en zayıf görüşe de başvurabilirim. Asla sorunu ortada bırakmam. Eğer konu hakkında o an yeterli bilgim yoksa detaylı bir araştırma yaptıktan sonra cevap veririm. Özellikle boşanma, ortaklık ve cinayet gibi konularda tarafları tam olarak tatmin etmedikçe son sözü söylemem."<sup>9</sup>

Kavakçı'nın ifadesinden mezhep taassubu gözetmediği anlaşılmaqla beraber azimet halinde mezhebe uymayı esas aldığımızı da anlamak mümkündür.

---

<sup>8</sup> Kemal Gözler, anayasa.gen.tr, "Hukuk-Fıkıh İlişkisi - İslam Hukukçusu Kimdir?" (29 Ocak 2023).

<sup>9</sup> Yusuf Ziya Kavakçı, "Yusuf Ziya Kavakçı ile Mülakat" (Görüşmeci: Aliosman Dağlı, Video Kaydı, 27 Ocak 2023).

Bu usul esasen İbni Âbidîn'in de ifta usulüne büyük oranda mutabıktır. Kavakçı'nın yöneltilen suale nasslardan doğrudan istinbatı gündeme getirmeden cevap vermesi, kendini müctehid olarak görmediğini ihsas ettirmektedir.

## 2. Zaruret Anlayışı

İstılahta, “*Zorunluluk. Yasak olan şeyin işlenmesini caiz addetmeye sebep olan özür. Bir kimsenin yasak olan şeyi işlemediği takdirde helak olmasını gerektiren hal, durum. Tehlikenin filhal mevcut olması, kaçınılmaz olması, mülci olması, meşru şekilde kurtuluş imkânının bulunmaması, tehlikenin bulunduğu hakkında kişinin kesin kanaat sahibi olması halidir.*”<sup>10</sup> şeklinde tarif edilen “zaruret”, günümüzde istilah anlamından ziyade konuşma dilindeki kapsamıyla kullanılmaktadır. Ancak her mezhebin kendi zaruret tanımı vardır. Zarureti en geniş kapsamıyla ele alan ve kabul eden Mâlikî mezhebidir. Hanefî mezhebi zarureti ölüm, sakatlanma, ağır hastalık ve hapsedilmeyle sınırlandırmıştır.<sup>11</sup>

Kavakçı zaruret hakkındaki görüşünü Hanefî Mezhebi'nin yukarıdaki kapsamıyla tarif etmekle beraber fetva usulündeki uygulamasında daha geniş bir çerçeve gözlenebilmektedir. Mesela, seferilik durumunda namazların birleştirilmesi konusunda Şafii Mezhebinin görüşü doğrultusunda fetva vermektedir. Bunun gibi, katılım bankalarının işleyişine dair konular da bu konuya örnek verilebilir.

## 3. İctihad ve Taklid Anlayışı

Sanayi devrimi ile başlayan son yüz elli yılda gerçekleşen birçok hadise ve ortaya çıkan yeni olaylar icthadı yeniden gündeme getirmiştir. Bu konuda İslam uleması temelde iki gruba ayrılmıştır. Birinci grup icthad kapısının kapandığını ve yapılan icthadlar üzerinden güncel konuların anlaşılması gerektiğini ileri süren gelenekçi âlimlerdir. İkinci grup ise “değişimin kaçınılmazlığıyla birlikte icthadın da kaçınılmaz olduğunu” gündeme getirerek icthadın zaruri olduğunu kabul eden ilim adamlarıdır. Her iki grubun içinde de mutedil ve müteşeddit olan kişiler bulunmaktadır.

<sup>10</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 22.

<sup>11</sup> Bk. Halit Çalış, “Zaruret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/141-144.



Kavakçı kendisine yöneltilen “İctihad ve taklid anlayışında kendinizi Davudoğlu’na mı yoksa Karaman’a mı yakın hissediyorsunuz?” sualine “Davudoğlu hocam, Karaman ise arkadaşımıdır. Bu yüzden aralarında bir tercih yapmaktan ziyade kendi görüşümü izah etmek isterim, bence Davudoğlu ne kadar dürüst, ahlaklı ve tutucu bir âlim ise Karaman da dinleyen, anlayan, çalışan ve konuşan cesaretli bir ilim adamıdır. Yaşı sekseni aşmasına rağmen hayattan kopmamış ve her zaman söyleyecek bir sözü olmuştur.

Kanaatimce günümüzde icthad cemaî olmalıdır. Kendi alanında uzman aynı zamanda İslam hukukunu bilen kişilerin bir araya gelmesiyle oluşan bir heyet tarafından konular ele alınıp iyice araştırıldıktan sonra şüpheye sebebiyet vermeyecek şekilde problemler çözümlenmelidir. Ferdi olarak yapılan icthadlar kişinin ilmi, kültürel ve ahlaki birikimi ve istinbat kabiliyeti ile sınırlıdır. Ve her zaman tartışmaya açıktır. Hâlbuki günümüzde Müslümanların birlik ve beraberliğe en fazla muhtaç olduğu dönemde yaşamaktayız.

Taklid konusuna gelirsek özellikle ilmihal düzeyinde bilgisi olan halkın müctehidleri taklid etmesi hayatlarındaki düzeni ve zihinlerindeki tatmini arttıracığı için son derece gereklidir. Ancak zaruret halinde kişiler müctehidlerin herhangi birinin görüşüne tabi olabilir.”<sup>12</sup>

Kavakçı’nın ifadelerinden geleneksel icthad ve taklid anlayışına saygılı olduğu anlaşılabilir. Beraber yeni vakaların ve bilginin cemaî icthadı kaçınılmaz hale getirdiğini düşündüğünü anlayabiliyoruz. Ancak Kavakçı’nın icthad anlayışında geleneğin bütün birikiminin tespit, tasnif ve tahkikinden sonra yapılacak bir uzmanlar heyetinin icthadının tam anlamıyla makbul olduğunu anlamak son derece önemlidir. Ona göre problemlere duyarsız kalmak ne kadar isabetsizse, ehil olmayan kişi ve heyetlerin de icthadı bir o kadar yanlıştır.

#### 4. Değişim Anlayışı

“Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.”<sup>13</sup> kaidesi İslam hukukçuları tarafından çok farklı şekillerde anlaşılmıştır. Kimi âlimler bu

---

<sup>12</sup> K1, Kişisel Görüşme, 27 Ocak 2023.

<sup>13</sup> Hüseyin Kahraman (ed.), *Mecelle Kartelası* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 39. Değişimin hukuki tartışmalar üzerindeki etkilerinin inkâr edilemeyeceğine ilişkin bir ilkedir. Kuran ve sünnetteki nesh başta olmak üzere şartların değişmesiyle hükümlerin değişmesi anlayışı ilk dönemlerden itibaren kabul

kaideyi nasları iptal edecek şekilde yorumlarken kimileri de ölçü birimlerinde olan değişikliklere kadar sınırlandırarak son derece dar bir yoruma tabi tutmuşlardır.

Bu durum İslam hukukçuları arasında ifrat ve tefrite yol açan görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Kavakçı kendisine yönelttiğimiz bu konudaki sualimize şöyle cevap vermiştir:

“Son iki yüzyılda ulaşım ve iletişim şartlarının akıl almaz bir şekilde gelişmesi dünyanın küreselleşmesine neden olmuştur. Doğudaki batıdaki kuzeydeki güneydekini yakından takip eder hale gelmiştir. Dolayısıyla siyasi, içtimai, iktisadi ve kültürel alanlarda büyük ve hızlı bir dönüşüm ve değişim söz konusu olmuştur. Dünyayı ve ahireti kazanmaya talip olan Müslüman'ın ve özellikle de İslam hukukçularının bu durumu görmezden gelmeleri mümkün değildir. Haliyle ortaya çıkan yeni problemlere ve yöneltilen spesifik suallere cevap vermemek çözüm değildir.

İslam hukukçusu psikoloji, sosyoloji, antropoloji, tarih, coğrafya, felsefe ve analitik düşünme tekniklerini son derece iyi öğrenmeli ve en az bir doğu bir de batı dilini ilmi yazıları anlayacak derecede meleke haline getirerek öğrenmelidir. Aksi takdirde karşı mahallenin bu hızına cevap vermek mümkün değildir. Müslümanlar kendi aralarındaki kısır tartışmaları bırakıp başta ABD olmak üzere İslam'ı tanımayan Hz. Muhammed'i duymayan coğrafyalara yönelmelidirler. Avrupa, Osmanlı karşısındaki muhalif tavrı; Ortadoğu yönetim kadroları ise milliyetçilik ve emperyalistlerin kışkırtması yüzünden Türkiye'ye mesafeli durmaktadırlar. Dünyayı eski dünya ile sınırlamamalı değişimi gözlemlemek için bütün coğrafyaları tanımaya çalışmalıyız.”<sup>14</sup>

Kavakçı'nın ifadelerinden esas olanın değişime kapılmak değil değişimi iyi analiz edip 1400 yıllık birikimimiz ile bu değişimi İslam'ın lehinde olacak şekilde yönlendirmenin olduğu anlaşılmaktadır. Kavakçı'nın muhtelif birçok konuşmasında ağaç temsili esas aldığı bir taraftan geleneği korurken diğer taraftan da günceli yakalamayı hedeflediği anlaşılmaktadır.

---

görmüştür. Örneğin, şahitlik için Hanefiler ilk dönemde teskiyeyi şart koşmazken daha sonraki dönemlerde bu konudaki görüşleri değiştirmiştir.

<sup>14</sup> K1, Kişisel Görüşme, 27 Ocak 2023.

## 5. Makâsıd Anlayışı

Batıda Osmanlı, doğuda Babürlü hâkimiyetinin zayıflamaya başlamasıyla birlikte bazı tecdit, ihya, ıslah ve reform fikirleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Gerek Müslümanlar arasından ve gerekse de oryantalistlerden İslam Hukukuna yöneltilen tenkitler cevaplandırılmaya çalışılmış ve fikhın dinamizmini artırmak için çeşitli yollar düşünülmüştür. Bu yöntemlerden biri de makâsıd anlayışıdır. Metinlerin lafızlarından ziyade maksat ve gayelerinin esas alınması gerektiğini ileri süren bu anlayış Gazali (ö.505), Şâtıbî (ö.790), İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö.660), Tahir b. Aşur (ö.1284) gibi âlimlerin konuya yönelik eserlerini esas aldıklarını ifade etmekte, karşıtları bulunan kişileri de literalist ve lafızcı olarak isimlendirmektedirler.<sup>15</sup>

Kavakçı makâsıda bakışını şu şekilde özetlemektedir:

*“Makâsıd ilmi son derece önemli ve faydalı olmakla birlikte henüz usûl ve fûru’u iyice içselleştirmemiş birçok kişi bu ilimle alakalı olarak bilgisizliklerini gizlemeye çalışıyorlar. Hâlbuki İslam hukukunu meleke haline gelecek şekilde tahsil etmedikçe sadece makasıd ilmi ile bir yere varılamaz. Şâtıbî gibi birçok âlim bu konuda eser kaleme almış ama bu alanda her zaman Mâlikîler ipi omuzlamış. Bu nedenle mezhep farklılığını da göz önünde bulundurup Hanefî mezhebine nasıl tatbik edileceğini iyice kavramak lâzımdır.”*<sup>16</sup>

Kavakçı’nın ifadelerinden fıkıh eğitiminde makâsıdın kendince esas görünmediği ancak son derece faydalı mülâhaza edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Kavakçı, makasıd anlayışında olduğunu iddia eden birçok fikir insanının kendi kanaatlerini zaman zaman bu ilme söylettiklerini anladığını ifade etmektedir. Fıkıh birikimi göz önünde bulundurularak ortaya konulacak bir makasıd anlayışının İslam Hukukuna dinamizm katacağı kanaatindedir.

## 6. Modern Hukuk Eğitime Bakışı

Osmanlı döneminde medreselerde tahsil edilen fıkıh ilmi daha sonraki dönemlerde Medresetü’l-Kudât’da (1909) verilmeye başlanmıştır. Daha sonra

---

<sup>15</sup> Ertuğrul Boynukalın, “Makasıdü’ş-Şeria”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423-427.

<sup>16</sup> K1, Kişisel Görüşme, 27 Ocak 2023.

cumhuriyet dönemiyle birlikte laikliğin kabul edilmesinin ardından hukuk fakülteleri açılmıştır.<sup>17</sup>

Bu durum hukukçular arasında yeni bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. “Hukuk fakültesi mezunu olmayan kişiler İslam hukukçusu olabilir mi?” bu tartışma eskisi kadar ateşli olmasa da Kemal Gözler’in birkaç yıl önce yazmış olduğu konuyla ilgili makale ile yeniden gündeme gelmiştir.<sup>18</sup> Kavakçı bu konuda görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

*“Fıkıh ilminin tarifi muhtelif kitaplarda birbirine yakın tarzlarda yapılmıştır. Sahip olması gereken alet ve şeriat ilimleri ehline malumdur. Modern hukuk bilgisinin gerekli olup olmadığına gelince kanaatimce en azından kanunların İslam’a uyup uymadığını anlamak ve hukuk nosyonu elde etmek için son derece faydalıdır. Hukuk fakültesinde eğitim almak ise doktora ve yüksek lisansa alınmanın tercih sebebi olmalıdır. Çünkü içinde yaşadığı ortamın hukuksal yapısını kavrayamayan kişilerin yeni çözümler ileri sürmek bir yana dursun vakayı kavraması bile çok zordur. Bu nedenle ben ve birçok arkadaşım ayrıca hukuk fakültesinde de eğitim aldık.”<sup>19</sup>*

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kavakçı tedavi için teşhisin önemini her fırsatta ön plana çıkarmakta ve günümüz fıkıh problemlerinin çözümü yolundaki bütün engellerin kaldırılmasını esas almaktadır. Fıkıh alanında ihtisas yapan kişilerin hukuk nosyonu ve bilgisi konusundaki eksikliği de kendisince bu engellerden biridir.

## 7. Rol Model Aldığı İlim Adamı

Gerek dini ve gerekse de dünyevi meslek ve alanlarda başarılı olmanın yollarından biri de muvaffak olmuş karizmatik bir şahsiyeti rol model almaktır. Max Weber’in karizmatik şahsiyet teorisi bu durumun sosyolojik temellerini açıklamaktadır. Kavakçı kendisine İslami ilimlerde rol model olarak seçtiği ilim adamını sorduğumuzda cevaben “Başta Hz. Peygamber ve Râşid Halîfeler olmak üzere birçok kişiyi kendime örnek alıyorum ancak akademik hayatımın ve fikri mücadelemın rol modeli Muhammed Hamidullah hocadır. Yabancı dile olan

<sup>17</sup> Mehmet İpşirli, “Medresetü’l-Kudât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/343-344.

<sup>18</sup> Gözler, “Hukuk-Fıkıh İlişkisi - İslam Hukukçusu Kimdir?”.

<sup>19</sup> K1, Kişisel Görüşme, 27 Ocak 2023.

aşinalığım, akademik hayattaki titizliğim, sosyal hayatta diğerkâmlığım ve inandığım hakikat uğrındaki fedakârlık anlayışım hep Hamidullah Hoca'dan tevarüs edilmiştir. Onun ahlakı ve çalışkanlığı beni çok etkilemişti.”<sup>20</sup>

Kavakçı'nın yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere ilmi, ahlak ile beraber olduğunda önemsemektedir. Hamidullah'ın ahlaki yapısı, onun ilmi bir rol model olmasındaki en büyük nedendir.

## 8. İslam Hukukunda Yapılması Gereken En Önemli Faaliyet

Kavakçı başta Müslüman ülkeler olmak üzere birçok ülkeyi ve devlet adamını ziyaret imkânı bulmuş bir İslam âlimidir. Bu gezileri esnasında Müslümanların ve özellikle de ilim adamlarının muhtaç olduğu vasıfları tespit etmeye çalışmıştır. Kendisine sorduğumuz “Sizce İslam hukuku alanında yapılması gereken en önemli iş nedir?” sualine şu şekilde cevap vermiştir:

“Kanaatimce Müslümanlar birçok nimetlere sahip olmalarına rağmen bunların dağınık olmasından kaynaklı olarak çok az istifade edebilmektedirler. Bence öncelikle ilk dönemden itibaren kaleme alınmış bütün İslami eserler mümkün olduğunca bir kütüphanede bir araya getirilmeli ve dijital ortama aktarıldıktan sonra değişik açılardan en kullanışlı şekilde tasnife tabi tutulmalıdır. Birçok alanında uzman ilim adamı bir araya getirilip çeşitli konularda uzmanlıklarının geliştirilmesi sağlanıp bunlar arasında koordinasyonlu ilmi heyetler kurulmalıdır. Bu uzmanlara yardımcıları tahsis edilip yaptıkları ilmi çalışmalar genişletilmiş ve özetlenmiş raporlarda biriktirilmelidir.

İlim adamları arasındaki dil problemi halledildiği gibi ilimler arasındaki terminoloji kargaşası da ortadan kaldırılmalıdır. Bu teşebbüs mümkünse bütün Müslüman devletlerce, mümkün değilse en azından bir Müslüman devlet tarafından, o da mümkün değilse güçlü vakıflar ya da iş adamlarınca desteklenmelidir. Ve iktisadi ve siyasi krizlerden korunmalıdır.”<sup>21</sup>

Kavakçı'nın bu projesi kısmı olarak çeşitli ülke ve kurumlar tarafından yapılsa da bu düzeyde henüz gerçekleştirilememiştir. Âlemgîr Şâh'ın Fetâvâ-yı

---

<sup>20</sup> K1, Kişisel Görüşme, 27 Ocak 2023.

<sup>21</sup> K1, Kişisel Görüşme, 27 Ocak 2023.

Hindiyeye, Ahmet Cevdet Paşa'nın Mecelle projeleri Kavakçı'nın istediği boyutta olmasalar da yakın örneklerdir.

Kavakçı'nın bu projesi uygulandığında sadece ilmi değil aynı zamanda içtimai alanda da büyük bir terakkinin gerçekleşeceği umulabilir. Çünkü birbirini anlayan ve çeşitli kültürlerle sahip olan insanlar, şayet mürüvvet sahibi iseler bilginin karşısında ihtilafa müspet anlamda son vereceklerdir. Bu da zaten Hazreti Peygamber'in "Ümmetimin ihtilafı rahmettir." kavlince memduh bir durumdur. İletişim kanallarını son ana kadar açık tutan birey ve toplumların hakikate ulaşma olasılığının çok daha yüksek olduğu, bunun da sonuçta ihtilafların asgariye indirilmesi ve problemlere ortak çözümler üretilmesi hususunda fayda sağlayacağı açıktır.

## 9. Kavakçı'ya Yapılan Eleştiriler

Kavakçı, gerek evlatlarının siyasetle meşguliyeti ve gerekse de geniş bir sosyal çevreye sahip olmasıyla bilinirlik kazanmıştır. Amerika'da ikamet ettiği yıllarda bilinirliği kısmen azalmışsa da kızı Merve Kavakçı'nın mecliste verdiği başörtüsü mücadelesiyle yeniden artmıştır. Torunu Fatıma'nın Cumhurbaşkanı danışmanı olması ve Joe Biden ile yapılan özel görüşmede Cumhurbaşkanı mütercimlik yapması Kavakçı ailesini bir daha gündeme taşımıştır. Yusuf Ziya Kavakçı, ailesi ve siyasi söylemleri ile birçok eleştiriye maruz kalsa da biz kendisine ilmi açıdan hangi eleştirilere uğradığını sorduğumuzda şu şekilde cevap verdi:

*"Beni genelde Hamidullah Hoca'ya olan sevgi ve bağlılığım nedeniyle eleştirirler. Fakat münekkitlerin yapmış olduğu eleştirileri incelediğimde onları haklı göremiyorum. Çünkü Hamidullah Hoca onların tanıttığı gibi modernist, reformist ve bidatçı bir kişi değildi. Aksine Şâfi mezhebine mensup, Ehli Sünnet inancına sahip, son derece takvalı ve güzel ahlak sahibi bir âlimdi. O'nun başta Fransa olmak üzere yurtdışında yazmış olduğu eserlerin muhatabı çoğunlukla gayrimüslimlerdir. Bu sebeple hoca onların anlayacağı dilden ifadeler kullanmaya çalışmış. Bu da hocanın o düşüncede olduğu evhamını kalplere düşürmüştür. Fakat hoca benim gördüğüm kadarıyla Ehli Sünnet bir âlimdir. Necip Fazıl'ın "Baidullah" demesi de yukarıdaki sebeptendir.*

*Fazlurrahman'ın İslam iktisadına dair kitabını tercüme etmeme gelecek olursak, ben Fazlurrahman'ın diğer kitaplarını okuma fırsatı bulamadım. Bütün*

*görüşlerini de bilmiyorum. Bu kitabı faydalı bulduğum için tercüme ettim. Kendisi bizim anladığımız tarzda mütebahhir bir âlim olmasa da son derece başarılı bir akademisyen ilim adamıdır. Benim ‘Huz mâsafâ, da’mâ keder’ anlayışında olduğum bilindiğinde bu tenkitler de önemini yitirecektir.”<sup>22</sup>*

Kavakçı’nın yukarıdaki ifadeleri esasen bizce de ikna edicidir. Esasen bilinirliği yüksek olan bu kişilerin böyle eleştirilere maruz kalması son derece olağandır. Önemli olan kişilerin kendileri hakkındaki beyanları ve ortaya koydukları ilmî eserlerdir.

### **Sonuç**

Cumhuriyet döneminde medreselerin kapatılmasıyla birlikte kesintiye uğrayan İşlâm hukuku eğitimi, ilahiyat fakültelerinin açılmasıyla birlikte yeniden canlılık kazanmaya başlamıştır. Yusuf Ziya Kavakçı da bu geçiş döneminde yetişmiş Osmanlı hukukçularının ileri gelenleriyle tanışıp ders alma imkânı elde etmiş ilim adamlarımızın en önemlilerindedir. Gerek eğitimde elde ettiği başarılarıyla gerek fikri mücadelesiyle ve gerekse de yazdığı eserler ve yetiştirdiği talebeleriyle ilim tarihine iz bırakan şahsiyetlerdendir. Onun hem ilahiyat hem de hukuk eğitimi almış olması kendisinden sonra birçok ilahiyatçıya da ilham vermiştir.

Kavakçı hem uluslararası fetva kurulları vasıtasıyla fikhçiliğini hem de uluslararası boyutta yaptığı avukatlığı münasebetiyle hukukçuluğunu makro düzeye taşımış ve bildiği yabancı diller vasıtasıyla mesleklerini icra ederken hiçbir sıkıntı çekmemiştir. Ayrıca Kavakçı klasik İşlami eğitimle modern eğitimin nasıl mezcedileceğini ve bu terkinin nasıl bir sonuç vereceğini bizlere göstermesi açısından son derece önemli bir örnektir. Yine Kavakçı gelenekle güncelliği nasıl beraberce hayatımıza ve fikrimize yansıtacağımızı gösteren bir misal olması açısından son derece ehemmiyetlidir. Zülcenaheyn olarak nitelendirilebilecek olan Kavakçı ve benzeri âlimlerin hayatlarının bilinmesi yenilerinin yetiştirilebilmeleri için zaruridir.

---

<sup>22</sup> K1, Kişisel Görüşme, 27 Ocak 2023.

## Kaynakça

- Anadolu Ajansı. “Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı: Dünyanın Osmanlı, Türk ve İslam ilim irfanına ihtiyacı var”. *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=yMdZ5BYDlks>.
- Anayasa.gen.tr. “Hukuk-Fıkıh İlişkisi - İslam Hukukçusu Kimdir?”. Erişim 29 Ocak 2023. <https://www.anayasa.gen.tr/hukuk-fikih.htm>.
- Bin Yıl Anatolia TV. “Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı Kimdir?”. *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Nisan 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=lqNmMK5rw70&list=PLyaCPTJw3rsjgkGrAZTzIf6ulppATpEl&index=3>.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makasidü’ş-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çalış, Halit. “Zaruret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Hasan Basri Çantay Meâli. Erişim 29 Ocak 2023. <https://www.kuranayetleri.net/ibrahim-suresi/hasan-basri-cantay-meali>.
- Islamic Tribunal. “İmam Yusuf Z. Kavakçı”. Erişim 29 Ocak 2023. <https://www.islamictribunal.org/attorneys/imam-yusuf-z-kavakci/>.
- İspirli, Mehmet. “Medresetü’l-Kudât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/343-344. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kahraman, Hüseyin (ed.). *Mecelle Kartelası*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Vav Tv. “Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı'nın İlim Yolculuğu | Yüzler ve İzler (68. Bölüm)”. *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Ocak 2023. [https://www.youtube.com/watch?v=tpW7J7L\\_tps](https://www.youtube.com/watch?v=tpW7J7L_tps).





**Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf -Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme-**  
**‘Al-Kashaf’ in the Tradition of Tafsir -An Examination of Its Commentaries**  
**and Annotations-**

**Arş. Gör. Yusuf Memük**

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
yusuf.memuk@marmara.edu.tr

Marmara University Faculty of Theology  
İstanbul/Türkiye  
ORCID: 0000-0002-0959-6344

**Makale Bilgisi | Article Information**

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Kitap Tanıtımı   Book Review
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	18 Eylül   September 2022
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	11 Kasım   November 2022
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	173-178

**Atıf | Cite as**

Yusuf Memük, “Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf -Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme-”.  
*Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 173-178.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Yayıncı | Published by**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Etik Beyan | Ethical Statement**

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

## Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme

‘Al-Kashaf’ in the Tradition of Tafsir -An Examination of Its Commentaries  
and Annotations-

Mesut Kaya, (İstanbul: İFAV, 2019), 254 sayfa.

ISBN 978-975-548-477-8

Edebiyat ve belagat ilimlerinin merkeze alındığı tefsirler arasında eşsiz konuma sahip Zemahşeri'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri, tefsir tarihi içerisinde “Keşşaf Tarihi” denilebilecek kadar güçlü bir gelenek inşa etmiştir. Yazar bu çalışmasıyla tarihsel seyri takip etme imkanı vermek üzere literatürü sistematik bir tarzda sunmayı hedeflemiştir. Fakat yazarın asıl amacı, “telif edildiği dönemden itibaren *el-Keşşâf* tefsiri esas alınarak yazılan çalışmaların tarihsel gelişim sürecini, tefsir tarihi içindeki seyrini takip etmek, çalışmaların içerikleri hakkında kısaca bilgi verip birbirleriyle ilişkilerini tespit etmeye çalışmak”tır.<sup>1</sup>

Eser, giriş dahil toplam beş ana bölümden oluşmaktadır. “Kurucu Bir Metin/Ana Kaynak: Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*’ı” başlıklı giriş bölümünde, Mutezile'nin Kur'an tefsirindeki iki temel dayanağı olan, aynı zamanda dirayet yönteminin de dayanakları olan, dile ve akla önem vermekle esasen Kur'an'daki sıfat ayetlerini tevil etmek gibi amaçlarına dair özet bilgiler verilerek konu çeşitli örneklerle somutlaştırılmaktadır.<sup>2</sup>

İlk dönem Mutezilileri Kur'an'ın ayetleri üzerinde fitne amaçlı tevillerde bulunan inkarcı gruplarla mücadele etmek üzere daha ziyade Müteşabih ayetlerin tefsirine öncelik vererek bu alanda kitap telif etmişlerdir. IV. asırda ise Ebû Alî el-Cübbâî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi, Ebu Müslim el-İsfehânî ve Rummânî gibi alimlerle en verimli dönemini yaşayan Mutezile Kâdî Abdülcebbar, Şerîf el-Mürtezâ, el-Hakim el-Cüşemî gibi alimlerle V. asırda bu süreci devam ettirmiştir. Nihayet Zemahşeri'nin yaşadığı VI. asra devasa bir tefsir külliyatı ulaşmıştır. Zemahşeri'nin tefsirine kaynaklık etmek bakımından Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an*,

---

<sup>1</sup> Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf -Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İFAV, 2019), 9-11.

<sup>2</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 15-16.

Rummânî'nin *el-Câmi' li-ilmî'l-Kur'an* ve Cürçânî'nin *Delâilü'l-İ'caz* adlı eserleri oldukça önemlidir. Neticede İslami ilimlerde ulaşılan olgunluk ve kurucu metinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte artık *el-Keşşâf* gibi bir tefsirin yazılabilmesi için uygun ilmi bir zemin oluşmuştur.<sup>3</sup>

Kur'an'ın beyanı/belâği icazını en iyi şekilde açıklayan eşsiz bir tefsir olduğu ve müellifi tarafından pek çok yerinde mutezile mezhebini desteklemek amacıyla ayetlerin te'vil edildiği şeklinde *el-Keşşâf*'ın iki temel özelliği dile getirilerek, *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerinin temel merkezinin bu iki özellik olduğu ifade edilir. Buna göre şerh ve haşiyeler *el-Keşşâf*'ın Kur'an'ın beyan, meani ve bedî inceliklerini izah biçimlerini keşfetmek ve müellifin itizali görüşlerini tespit edip tefsiri bu görüşlerden tecrit etmek odaklı çalışmalardır.<sup>4</sup>

Müellifin doğum yeri olan Hârizm bölgesinde Mutezililiğin canlı oluşunun bir dizi siyasi arka planından, Zemahşerî'nin ilmî yönü ve mezhebî tutumundan bahsedilerek bizatihi *el-Keşşâf* mukaddimesinde eserin telif sebebinin anlatıldığı satırların okuması yapılır; sonra da Zemahşerî'nin i'tizalî tevillerine *el-Keşşâf* tan örnekler verilir.<sup>5</sup>

Giriş bölümünün sonunda “Etkiler ve Tepkiler Arasında Keşşâf Tefsirinin Serencamı” başlığı altında önce *el-Keşşâf*'ın Sünni Tefsir Paradigmasına Etkileri ‘müstakil tefsirler’, ‘şerh-haşiye türü eserler’ ve ‘medrese müfredatları’ olmak üzere üç ayrı noktadan incelenmiştir. Yazar Herevî, Süyûtî, Tilimsânî, İbn Âşûr'dan *el-Keşşâf*'ın etki boyutuna dair bazı nakiller yaptıktan sonra sünnî tefsir üzerindeki etki boyutuna örnek olarak -Zemahşerî'nin görüşlerine daha çok nahiv, i'rab, beyân ve meânî ilimleriyle alakalı olarak başvuran- F. Râzî'nin, *-el-Keşşâf*'ın orijinal tahkik ve tahrîrinin ürünü olan- Beyzâvî'nin, sonrasında da Neseî ve Ebussuud Efendinin müstakil tefsirlerini getirmektedir. *El-Keşşâf*'ın sonraki alimler üzerindeki etki boyutunu gösteren şerh ve haşiyelere örnek olarak da XIII. yüzyılda Tîbî, Çarperdî, Kazvîni, Fâdıl el-Yemenî, Kutbuddin Râzî, Bâbertî ve Taftâzânî'nin; IX. yüzyılda Seyyid Şerif Cürçani, Fîrûzâbâdî, İbn Hacer el-Askalânî'nin; daha sonraki dönemlerde de Abdülkerim b. Abdülcebbâr, Musannifek, Tûsî, Hasan Çelebi Fenârî, Muhyiddin Hatibzâde, Kemalpaşazâde ve Taşköprizâde'nin şerh-haşiye türü eserlerini getirmektedir. *El-Keşşâf*'ın nahiv

<sup>3</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 20-25.

<sup>4</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 25-26.

<sup>5</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 25-32.

ve belagat ilimlerini esas almasının da etkisiyle medrese müfredatında okutulan temel kitaplar arasında yer alması eserin sünî dünyadaki etkisini ortaya koymaktadır. Tabakât ve rical kitaplarından hareketle talebesine *el-Keşşâf* okutan hocalardan yahut hocasından *el-Keşşâf* okuyan talebelerden uzun uzun örnekler verilir. “Selefi Kanadın Keşşâf Karşıtlığı” adlı ikinci başlıkta ise i‘tizalî fikirler içermesine rağmen ilim ehli nezdinde çokça kabul görmesine çeşitli olumsuz tepkiler veren İbn Teymiyye, Bulkînî, Zehebî ve İbn Haldun’un, daha mutedil bir değerlendirme yapan İbn Hacer’in, önceden karşıtken sonradan olumlu tepkiler veren Suyûtî’nin görüşlerine yer verilmektedir. Neticede zamanla *el-Keşşâf*’ı okumanın haram olup olmadığı dahi tartışılmasına rağmen Ehlisünnet nezdinde bunun bir kıymeti olmamış ve medreselerde okutulmaya devam etmiştir.<sup>6</sup>

“Kurucu Metinleri Anlama ve Yorumlama Faaliyeti: Şerh ve Haşiyeye Yazıcılığı” başlıklı birinci bölümde yazar Ahfeş’ten Cürçânî’ye kadarki şerh ve haşiyelere temas ederek İslam telif geleneği içinde gelişen şerhçilik faaliyetlerini dört döneme ayırmaktadır: Birinci dönem, Sibeveyh’in *el-Kitâb*’ı ve İbnü’s-Serrâc’ın *Usûl*’ü gibi daha çok Arap gramerine dair eserlerin şerh edildiği bir dönemdir. İkinci dönem, Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhu’l-Ekber*’i ve Mâturîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ı gibi daha çok beşinci ve altıncı asırlarda tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi İslami ilimlere dair yazılmış olan eserlerin şerh edildiği bir dönemdir. Üçüncü dönem, dini ilimlerin hemen her alanındaki kurucu metinler üzerine yazılan şerhlere rastlanan, daha sonra üzerine sistematik şerhler yazılacak olan muhtasarların yazıldığı bir kemal dönemidir. Bu dönemde Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ı ve Beyzâvî’nin *Envârü’t-Tenzil*’i Tefsir’de üzerine çok sayıda şerh ve haşiyelerin yazıldığı eserler olmuşlardır. Şerh ve haşiyeye türü çalışmalar Teftâzânî ve Cürçânî ile zirveye çıkmış, onların yazdıkları şerh ve haşiyeler onlardan bağımsız düşünülememiş ve sonraki çalışmalara esas teşkil etmeleri bakımından ana metinlerin şöhretini aşmışlardır. Dördüncü dönem ise IX. yüzyıl ve sonrasında özellikle Teftâzânî ve Cürçânî’nin eserleri gibi bir önceki dönemde telif edilmiş şerh ve haşiyeler üzerine ikinci ve üçüncü dereceden şerh ve haşiyeye çalışmalarının yapıldığı ve daha çok muhâkeme yönteminin işletildiği bir dönem olmuştur.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 38-47.

<sup>7</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 51-55.

“Şerh ve Haşiyeye Yazıcılığını Doğuran Etkenler” adlı ikinci başlıkta kitap telif etmenin maksatlarını yedi başlıkta toplayan İbn Haldûn’un ve Zerkeşî’nin şerhlere neden ihtiyaç duyulduğunu açıkladığı görüşlerine yer verilmektedir. Sonra da hıfzı kolaylaştırmak üzere ilmî eserlerin özetlenmesinin medrese eğitim sisteminin zorunlu kıldığı bir ihtiyaç oluşundan bahsedilir. Medreselerin formel karakterine uygun olarak “nazar” ve “istidlal” yöntemini merkeze alan *el-Keşşâf* tefsirinde de beyan ve nazara yönelik bir şüphe ve itiraz varsa bunların cevaplanması ve yazarın temel yargısının etrafında ortaya çıkabilecek muhtemel soru, eleştiri ve tenkitlere karşı diyalog yönteminin kullanılmasıyla medreselerde asırlar boyu tercih edilen bir metin olduğu ifade edilir.<sup>8</sup>

Üçüncü başlıkta ise “Şerh ve Hâşiyeye Niçin Yazılır?” sorusuna “İzah, Tahkik ve Ta’lil”, ”Tahlil ve Tenkit” ve “Muhakeme ve Mukayese” olmak üzere üç ayrı zaviyeden yaklaşılarak özetle şerh-haşiyeye türü eserlerin sebab-i telifleri betimlenmektedir. Yazar, *el-Keşşâf* üzerine yapılan çalışmaları “Tîbî’ye kadar olan dönem”, “Tîbî ile başlayan dönem” ve “Cürcânî sonrası dönem” şeklinde üç döneme ayırmakta ve bunları kitabın geri kalan bölümlerinde işlemektedir.<sup>9</sup>

“Tabersî’den Sekûnî’ye: Keşşâf Çalışmalarının Erken Dönemi” başlıklı ikinci bölümde evvela yüzyıllık dilimlerde işlenen tabakat-teracim kitaplarında yakalanan bütüncül bakış açısının çağdaş dönemde henüz tam olarak elde edilemediği, hicrî yüzyıllara göre alimlerin doğdukları yer, tahsil hayatları, hocaları, öğrencileri, okudukları ve telif ettikleri eserler, görüştükları alimler gibi bilimsel faaliyetlerine dair ulema topografyaların henüz oluşturulamadığı, tabakât-terâcim kitaplarındaki yığınla bilginin ise yeterince işlenmediği anlatılmakta ve bir dönemin ilmi yönelişlerini hakkıyla tespit edebilmek için tabakât kitaplarındaki bakış açısını yakalamak gerektiği ifade edilmektedir.<sup>10</sup>

*el-Keşşâf* üzerine yapılan ilk çalışmanın Zemahşerî ile aynı asırda yaşayan Tabersî’nin *el-Kâfi’s-Şâf min Kitâbi’l-Keşşâf* adlı eseri olduğu belirtilir. Buna göre Şii alimlerden olan Tabersî’nin üç tefsirinden biri olan ve *el-Keşşâf*’ın ihtisarı olan bu eserini Mutezile-Şiî yakınlaşmasının olduğu bir dönemde yazmıştır. Ukberî ve Şemseddin b. Ebû Bekir’e nispet edilen şerhlerin ise esasen kendilerine ait olmadığı ifade edildikten sonra Kutbeddin el-Fâlî’nin *et-Takrib*,

<sup>8</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 56-60.

<sup>9</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 63-65.

<sup>10</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 69-70.

İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı eserler hakkında kısa bilgiler sunulmuştur.<sup>11</sup>

“Tîbî'den Teftâzânî'ye: Sistemik Şerhler Dönemi” başlıklı üçüncü bölümünde ise bu dönemde yapılan tam, sistemli, kapsamlı ve derinlikli şerh ve haşiyelerin kaleme alınmasıyla *el-Keşşâf* çalışmalarının zirveye çıktığına ve daha sonraki çalışmaların hep bu çalışmalar etrafında şekil aldığına dikkat çekilmektedir. Kurucu metni anlamaya odaklanan bu eserlerin içeriğini ise dilbilimsel tahliller, belagat tartışmaları, tefsir, kelim ve fıkıh usulü konuları oluşturmuştur. Yaklaşık bir asırlık dönemi ihtiva eden h. 8-9. asırda yaşayan Tîbî, Ebû Hayyân, Kazvîni, Çarperdi, Yemenî, Sübkî, İcî, İbn Hişâm, Zeylâi, Kutbeddin er-Râzî, Bâbertî, Kirmânî, Aksarâyî, Teftâzânî, Bulkîni, S.Ş.Cürcânî ve Fîrûzâbâdî gibi şarihlerin şerh-haşiye türü eserleri hakkında tanıtıcı bilgilere yer verilmiştir.<sup>12</sup>

“Teftâzânî ve Cürcânî'nin İzinde: Osmanlı Dönemi Keşşâf Çalışmaları” başlıklı dördüncü bölümde ise öncelikle Osmanlı dönemi tefsir geleneğinde takip edilen üç geleneğe temas edilir. Birincisi Muhyiddin İbn Arabî ile başlayıp Sadreddin Konevî ile devam eden Tasavvufî-İşârî tefsir geleneğidir. İkincisi Osmanlı ilmi çevrelerinde kesin bir otorite kabul edilen *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirler üzerine kaleme alınan ve birbirlerine kaynaklık eden şerh-haşiye türü eserlerle daha çok Teftâzânî ve Cürcânî olmak üzere Cemaleddin Aksarâyî, Musannifek, Kırîmî ve Molla Hüsrev gibi alimlerin temsil ettiği gelenektir. Üçüncüsü ise yöntem ve içerik bakımından klasik tefsir anlayışına bağlı olarak yazılan Şihâbuddin es-Sivâsî, A. Semerkandî, Molla Gürânî ve Ebussuûd gibi müstakil tefsir yazarların oluşturduğu gelenektir. Cem', telhis ve muhâkeme yönteminin hakim olduğu bu tür tefsirlerde yine *el-Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl* tefsirlerinin etkisi söz konusudur. Bu bölüm Herevî, İbnü'l-İrâkî, Molla Fenârî, İbn Hacer, Musannifek, Ali Kuşçu, Molla Hüsrev, Tûsî, Hitâi, Hatîbzâde, Suyûtî, Kemalpaşazâde, Taşköprîzâde ve Kınalîzâde gibi muhaşşilerin haşiyelerine dair tanıtıcı bilgilerle sona ermektedir.<sup>13</sup>

Sonuç olarak Mesut Kaya'nın *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf* adlı eseri, *el-Keşşâf* şerh ve haşiyelerini ele alan önemli bir eserdir. Türkiye Tefsir

<sup>11</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 72-80.

<sup>12</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 93-151.

<sup>13</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 161-220.

akademyasındaki müteakip çalışmalara kılavuzluk eden bu eser yıllarca bir şekilde ihmal edilen/görmezden gelinen Osmanlı tefsir birikimine ışık tutması yönüyle de alanda oldukça önemli bir boşluğu doldurmaktadır.





## Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi An Analysis of the Tafsir Methodology in the Tafsir of Ebussuud Efendi

### Hamza Tayyip Cıĝal

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İstanbul/Türkiye  
h.tayyip@gmail.com

İstanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences  
İstanbul/Türkiye  
ORCID: 0000-0001-6938-6421

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Kitap Tanıtımı   Book Review
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	01 Ağustos   August 2022
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	20 Ekim   October 2022
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Haziran   June 2023
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Haziran   June
<b>Cilt   Volume</b>	39
<b>Sayı   Issue</b>	39
<b>Sayfa   Pages</b>	179-182

### Atf | Cite as

Hamza Tayyip Cıĝal, "Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi".  
*Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 39/39 (Haziran 2023), 179-182.

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

## Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi

An Analysis of the Tafsir Methodology in the Tafsir of Ebussuud Efendi

İstanbul: Hiper Yayın, 2019. 320 sayfa.

*Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi* başlıklı çalışma Mahmut Sönmez'in Veysel Güllüce danışmanlığında 2016 yılında hazırladığı doktora tezinin kitaplaşmış halidir. 2016 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında tamamlanan çalışma 2019 yılında neşredilmiştir.<sup>1</sup>

İslâm'ın en temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm hakkında büyük bir literatüre kaynaklık eden birçok çalışma kaleme alınmıştır. Bunlar arasında tefsir usûlü çalışmaları önemli bir yer tutmaktadır. Müfessirlerin birçoğu tefsirlerine başlamadan tefsir usûlüne dair görüşlerini eserlerinin girişlerinde dile getirmişlerdir. Mahmut Sönmez'in çalışmasının ana konusunu oluşturan Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ve onun tefsir birikiminin tahlili Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarının doğru anlaşılması bakımından önemli bir yerde durmaktadır. Müftülenâm, şeyhülislâm, sultânü'l-müfessirîn, hâtimetü'l-müfessirîn, muallim-i sâni, allâme-i kül, Hoca Çelebi, Ebû Hanîfe-i Sâni gibi unvanlarıyla anılan<sup>2</sup> Ebussuûd Efendi, tefsir tarihinde bir konuma sahip olması ve kendisinden sonraki müfessirlere etki etmiş olması, ilmî bakımdan dönemindeki âlimler arasında en önde kabul edilmesi ve dönemini temsil etmesi<sup>3</sup> göz önünde bulundurulduğunda Mahmut Sönmez'in kaleme aldığı bu çalışmanın önemi ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin en haşmetli döneminde yetişmiş, otuz seneye yakın şeyhülislâmlık yapmış, fıkıh ve tefsir sahasında otoriter bir şahsiyet olarak kendisini kabul ettirmiş Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdû'l-'aqli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı eserinin ele alındığı çalışmada, onun tefsir usûlü kapsamında

<sup>1</sup> Mahmut Sönmez, *Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi*, (İstanbul: Hiper Yayın, 2019), 320.

<sup>2</sup> Ahmet Akgündüz, *Ebussuûd Efendi, DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X, 365-371.

<sup>3</sup> "الفاصلة القرآنية لدى القاضي أبي السعود وأثرها في التفسير البياني وعلقته دراسة نظرية تطبيقية", أبو بكر منجد (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 421.

değerlendirilebilecek Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimlerine dair yaklaşımları araştırılmıştır. Tefsir usûlünün bütün konuları ele alınmaksızın, daha ziyade Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm*' inde ön plana çıkan metodolojik konular üzerinde durulmuştur. Çalışmada Ebussuûd Efendi'nin tefsir tarihinde önemli bir konuma sahip olması ve kendisinden sonraki müfessirlere etki ettiği göz önünde bulundurularak bu konular hakkındaki görüşlerinin ve âyetleri yorumlama şeklinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Kitap; Giriş ve üç Bölüm'den oluşmaktadır. Giriş'te; Ebussuûd Efendi'nin adı, künyesi, nesebi, doğumu, ailesi, hocaları, kişiliği, ilmî şahsiyeti, üstlendiği görevler ve vefatının yanı sıra, eserleri, eserlerinin konuları ve son olarak Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü kavramları hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Yazar, Ebussuûd Efendi *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'inden bahsederken onun Kanuni Sultan Süleyman'ın (1520-1566) muhteşem devrinin muhteşem bir meyvesi ve Süleymaniye Camisinin İslam mimarisindeki yerine benzer bir şaheser olduğunu belirtir. Ancak bu tefsirin Mısır ve Libya gibi ülkelerdeki üniversitelerde kaynak olarak gösterilmesine rağmen ülkemizde Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) tefsirleri kadar şöhret görmediğinden bahseder.

Birinci Bölüm'de, tefsir usûlü kitaplarında “Kur'ân Tarihi” başlığı altında incelenen Kur'ân, vahiy, Kur'ân'ın nüzûlü, âyet, sûre ve kıraatler konularına Ebussuûd Efendi'nin yaklaşımı ve bu konular hakkındaki yorumları ele alınmıştır. Bu konuları ele alırken *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'de Kur'an'ın 32 isminin geçtiğini belirtmiş ve bunları tek tek açıklamıştır. Vahyin nüzûlü ile ilgili hadiseleri örnekler vererek bunları detaylı anlatımla aktarmıştır. İkinci Bölüm'de, “Tefsir Usûlü” başlığı altında işlenen, Kur'ân'ın lafzı ile ilgili ilimler, Kur'ân'ın anlamıyla ilgili ilimler ve tarihî ilimlere karşı Ebussuûd Efendi'nin izahâtları ele alınmıştır. Kur'ân ilimleri yine *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'den örnekler verilmek suretiyle detaylıca izah edilmiştir. Bu minvalde on dokuz ilim tespit edilmiştir.

Üçüncü Bölüm'de *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in, belağat ve i'câz açısından, siyâk ve sibâka hakem rolü yüklemesi açısından, âyetlerdeki kelimelerin kullanılış maksadını araştırması açısından, müfessirin bilmesi gereken çeşitli fen ilimlerine ait bilgiler vermesi, âyetler arasındaki münasebete ehemmiyet vermiş olması ve son olarak Ebussuûd Efendi'nin eleştirdiği noktalar açısından özelliklerine ve eleştirildiği hususlara değinilmiştir.

Çalışma Ebussuûd Efendi'nin hayatının detaylı olarak aktarılması, tefsir tarihi, tefsir usûlü, ulûmü't- tefsîr ve dört tefsirinin ele alınış biçimi hakkında detaylı bilgiler bulundurulur. Şeyhülislâmlık makamında uzun süre görev yapmış tefsir ve fıkıh alanında derinleşmiş olan Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'inin incelenmesi ve müstakil olarak bulunmadığı halde tefsirinden çıkarımlarda bulunarak tefsir usûlüne dair görüşlerinin ortaya çıkarılması oldukça önemlidir.

Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* başlığını taşıyan ve ülkemizde yeterli şöhreti bulamamış tefsirini doktora düzeyinde inceleyen bu çalışma genel olarak amacına ulaşsa da bazı konularda eleştirilebilecek hususlar göze çarpmaktadır. Bu konuların başında izah edilen konularda verilen örneklerin daha kısa ve anlaşılır olabileceği söylenebilir. Ayrıca birkaç yerde Ebussuûd Efendi'nin tefsirinin şöhret bakımından Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirleri ile kıyaslaması yapılmıştır. Bunun yerine Ebussuûd Efendi'nin tefsirinin tefsir ilmindeki yerinin veya tefsir ilminde olması gereken yerinin genel perspektifle belirtilmesinin daha isabetli olacağı düşünülebilir.

Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için bu alanda yazılmış eserlerin incelenmesi, elbette çok büyük faydalar barındırmaktadır. Bu nedenle müfessirlerin tefsir usûlü ve Kur'an ilimleri konularındaki mesailerini büyük önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu çalışmada Ebussuûd Efendi'nin görüşlerinin ortaya çıkarılmasına gayret edilmiştir. Değerlendirmeye çalıştığımız bu eserin, Osmanlı tarihinde önemli makamlarda bulunmuş, ilmî çalışmalarıyla büyük hizmetleri olmuş Ebussuûd Efendi'nin tanıtılmasında büyük katkı sağlayacağına şüphe yoktur.

## YAYIN ESASLARI

- USUL İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler kaynakçalar hariç, dipnotlar dâhil 9.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 4 en fazla 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/usul> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı ve ticari hakkı süresiz olarak yazarlarına aittir.

## **EDITORIAL GUIDELINES**

- USUL Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- The journal is published biannually in June and December.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 9.000 words with footnotes included and the bibliography not included, for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with at least 4 and up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/usul>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The copyrights and the commercial rights of the published articles belong to their authors indefinitely.

### Makaleler/Articles

Haber-i Vâhidle Amelde Hanefi Usulcülerin Yöntem Farklılıkları  
Nihat Özdemir

.....

Nüzul Sırasına Göre Tefsir: İmkânı, Değeri ve Etkileri  
-Tarihsel ve Sistematik Bir Yaklaşım-  
Monjed Ahmad

.....

Deizme Eğilim Bağlamında Dindarların Din Dili ve Medya Kullanımı İlişkisi  
Yasemin Çelebi Dilli

.....

Günümüz Kur'an Öğretiminin Bütüncül Yaklaşımına Yeniden Yapılandırılmasına Bir Bakış  
Veysel Akkaya

.....

Kur'an'a Göre Zülkarneyn'in Metodu ve Mesajı  
Ali Keskin

.....

İbnü'l-Arabî'de Vücûd Kavramına Dair Bazı Değerlendirmeler  
Yakup Dağeri-Veysel Akkaya

.....

Yusuf Ziya Kavakçı'nın Hayatı ve Fıkıhçılığı  
Aliosman Dağlı

.....

### Kitap Tanıtımları/Book Reviews

Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf -Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme-  
Yusuf Memük

.....

Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi  
Hamza Tayyip Çiğal

.....