

TADDER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Studies
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

07

SAYI / ISSUE

02

YIL / YEAR

2023

ISSN 2587-0882

TADER

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

www.dergipark.org.tr/tader

SCOPE: Religious Studies

PERIOD: Biannually
(April & October)

ONLINE PUBLICATION DATE:
September 2023 (Special Issue)

PUBLICATION LANGUAGE: English

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(Nisan & Ekim)

E-YAYIN TARİHİ: Eylül 2023
Özel Sayı

YAYIN DİLİ: İngilizce

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Yazıların içeriğinden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur.

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

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

TADER requires writers to use the ISNAD Citation Style: www.isnadsistemi.org

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

TADER bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi Budapeőte Açık Erişim Deklerasyonunu izalamıőtır ve Creative Commons Atıntı-Gayriticarı 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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

İNDEKS BİLGİLERİ

1. ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)
2. EBSCO (*Central & Eastern European Academic Source*) (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)
3. EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
4. EBSCOhost™ Database (Kabul/Accepted: OCAK 2021)
5. EBSCO Academic Search Ultimate (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
6. EBSCO Academic Search Premier (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
7. EBSCO Academic Search Elite (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
8. EBSCO Academic Search Main Edition (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
9. ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORY (Kabul Tarihi/Accepted Date: 21.08.2022)
- 10.ERIH PLUS (Kabul/Accepted: 21 TEMMUZ 2021)
- 11.ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)
- 12.Scholar Article Impact Journal Index (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)
- 13.İSAM Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)
- 14.Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)
- 15.DRJI (Kabul / Accepted: 2018)
- 16.Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)
- 17.PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)
- 18.CROSSREF
- 19.MIAR ((Kabul / Accepted: 2017)
- 20.ASOS İNDEKS (Kabul / Accepted: 2017)

İLETİŞİM**Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya
Tel: 0543 403 54 86
karatasali5@gmail.com
alikaratas@karatasali.com
<http://dergipark.gov.tr/tader>
tefsirarastirmalari@gmail.com
www.dergipark.gov.tr/tader
<https://karatasali.com/tefsir-arastirmalari-dergisi>

SAHİBİ / OWNER**Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Türkiye
karatasali5@gmail.com
alikaaras@karatasali.com

EDİTÖR / EDITOR**Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY**

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

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**Prof. Dr. Murat KAYACAN**

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

Doç. Dr. Veysel GENİL

Bartın University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Bartın, Türkiye
veysel.gencil@gmail.com

Research Assistant Sakin TAŞ

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

Dr. Öğr. Üyesi Bilal ATİK

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

Arş. Gör. Harun BOZKURT

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Arş. Gör. Rukiye ÇELEBİ

Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Theology
Kırşehir, Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS**Prof. Dr. Murat KAYACAN**

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
İzmir, Türkiye

Doç. Dr. Yaşar ACAT

Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Şırnak, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAKCI

Hittit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Çorum, Türkiye

Doç. Dr. Bayram DEMİRCİGİL

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Türkiye

Doç. Dr. Üyesi Hadiye ÜNSAL

Ankara, Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Ankara, Türkiye

Doç. Dr. Muhammed Ali BAĞIR

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Dr. Öğr. Görevlisi Ayşe ELMALI KARAKAYA

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Doç. Dr. Abdurrahman HENDEK

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Dr. Esra AKAY DAĞ

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Halil IŞILAK

Pamukkale University, Faculty of Theology
Denizli, Türkiye

Arş. Gör. Abdullah KARACA

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Konya, Türkiye

Arş. Gör. Feyza ÇELİK

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology
Kilis, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK

Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences
Kırıkkale, Türkiye

Doktora Nagihan Ayşe BOŞNAK

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Studies
مجلة تادر للبحوث التفسيرية
www.dergipark.gov.tr/tader

TADER

EDİTÖRDEN

TADER'in yedinci yılındaki ikinci sayısı ile sizlerin karşısındayız. İstikrarlı bir şekilde yayın hayatına devam eden dergimizde tefsir ve Kur'an ilimleri alanındaki araştırmaların yanı sıra interdisipliner nitelikteki çalışmaların yayınlanmasına da önem verilmektedir. Kuşkusuz akademik dergi faaliyeti sadece dergi ekibinden teşekkül etmemekte bununla birlikte yazarlar ve hakemler de bu faaliyetin etkin paydaşlarını oluşturmaktadır. Zira derginin yayınlayabileceği nitelikli ve ilmi çalışmalar, bu çalışmaları yayınlayacak bir dergi ve akademik süzgeçten geçirerek hakemler olmadığı müddetçe akademik dergiciliğin sürdürülebilir olması mümkün değildir. Bu süreç bir aile olmayı ve birlikte yürümeyi gerektirmektedir. Bu şuur ve bilinçli yayın hayatımıza devam etmekteyiz.

TADER olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve yeri elde etmesi için emek harcamaktayız. Bu bağlamda dergiye gönderilen çalışmaların şekil ve içerik açısından yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına, uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına olabildiğince dikkat etmekteyiz. Bununla birlikte insani çabanın olduğu her yerde hata ve eksikliklerin olabileceğinin de bilincindeyiz. Bu nedenle sizlerin eleştiri ve değerlendirmeleri her daim bizim için baş tacı olacaktır. Çalışmalarımızda dergimizi güçlendirmek için YAZIM DESTEĞİ Akademik Yayın ve Danışmanlık (<https://yazimdestegi.com>) ekibinden destek ve katkı olarak yolumuza devam ediyoruz.

Bu sayımızda 1 tanesi Arapça olmak üzere toplam 16 Araştırma Makalesi ve 2 Kitap değerlendirmesi okuyucuların istifade ve takdirine sunulmuştur. TADER ailesi olarak Ekim 2023 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle alan ve dil editörlerimize, sayı hakemlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkür ederiz. Bir sonraki sayıda siz değerli okuyucularla ve ilim adamlarıyla buluşmak dileğiyle hepinizi Allah'a emanet ediyoruz.

EDİTÖR**Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY*****Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi***

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

VOLUME: 7 ISSUE: 2 (October / Ekim 2023)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

TADER Journal of Tafsir Studies 7 / 2 (October 2023)

TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 7 / 2 (Ekim 2023)

Editör: Soner AKSOY

ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1.

Yeryüzünün İlk Mabedinin Kâbe Olduğu Düşüncesini Kur'an'dan Temellendirebilme İmkânı

The Possibility of Grounding the Thought that the Ka'bah is the First Temple on Earth Based on the Qur'an

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞKUŞ

436-465

2.

Çağdaş Dönemde Kur'an Vahyinin Kaynağına Dair Görüşler

Opinions on the Source of Qua'anic Revelation in the Contemporary Period

Doktora Öğrencisi Canan ZERENAY AVAN – Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR

466-485

3.

Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi

Dialectical Relationship of Historicist Quran Interpretation with Esoteric Understanding of Interpretation

Arş. Gör. Dr. Murat ORAL

486-507

4.

Bakara Sûresi'nin 121. Âyeti Tam Olarak Ne Diyor?: Mübhemât Analiziyle Otantik Anlamın Tespitine İlişkin Bir Deneme

What Exactly Does 121st Verse of Sûrat al-Baqara Say?: An Essay on Determining the Aut-bentic Meaning Through Analysis of Mubhamât

Doç. Dr. Muhammet ABAY

508-537

5.

Erken Dönem Tecvid Kaynaklarına Göre Telaffuz Kusurları ve Düzgün Tilâvet Ölçüle-ri: Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ Özelinde

Pronunciation Flaws and Proper Recitation Measures According to Early Tajwid Sources: The Case of al- Qurtubî and Ibn al-Bannâ

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ

538-567

6.

"Farada" Fiilinin Anlamı İle İlgili Meal ve Tefsirlerdeki Belirsizlikler ve Çözüm Önerisi

Umbiguities in Translations of Qur'an and Tafsirs about the Meaning of the Verb "Farada" and a Solution Suggestion

Doç. Dr. Fatih TİYEK – Prof. Dr. Zekeriya PAK

568-592

7.

Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem Adlı Eserinde İşârî Tefsir

The Isharî Commentary of Ballıklızâde Ahmad Mâhir Efendi in His Work Titled al-Muhkam fi Sharh al-Hikam

Dr. Öğr. Üyesi Faruk GÖRGÜLÜ

593-616

8.

Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisinin Âyetleri Anlama ve Anlamlandırmaya Etkisi (Hucurât Sûresi 9-10. Âyetler Örneği)

The Effect of the Environment of the Nuzûl and the Knowledge of the Occasion of Revelation on the Understanding and Interpretation of the Verses (The Example of Sûrah al-Hujurât Verses 9-10)

Dr. Öğr. Oğuzhan Ş. YAGMUR – Doktora Öğrencisi Mehmet Aydemir

617-642

9.

İnşikâku'l-Kamer Bağlamında Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Kur'ân Dışında Mûcize Veril-medigini Öne Süren Görüşün Metodolojik Tahlili

Methodological Assessment of the Opinion That the Prophet Muhammad Did Not Show a Miracle Other Than the Qur'an Within the Context of Inshiqâq al-Qamar

Dr. Uzm. Öğrt. Fatih ÇELİKEL

643-673

10.

Kur'ân-ı Kerîm'de Zâid Harf-i Cerler - İbn Cüzey'in "et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl" İsimli Tefsiri Özelinde-

Zâ'id Letter Jarrs in the Qur'an - Specific to Ibn Juzayy's Tafsîr Entitled "al-Tashîl li ulûm al-tanzîl"

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZAKTAN

674-698

11.

Bakara 2/6. Ayetinin Tefsir Tarihindeki İzdüşümü

Projection of the Verse 2/6 of Baqarah in the History of Tafsîr

Dr. Öğr. Üyesi Burcu DİLEK

699-720

12.

Kıraatten Tilâvete: Bir Kur'ân Okuma Pratiği Olarak Tilâvet Üslûbunun Mahiyeti Üzerine

From Qirâ'ât To Tilâvat: On The Nature Of The Tilâvat Style As A Practice Of Reading Qur'an

Dr. Muhammed COŞKUN

721-742

13.

Kıraatlerin İştihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü

The Role of The Socio-Cultural Environment and Political Relations in The Istihâr of Qiraats

Doç. Dr. Ömer ÖZBEK – Arş. Gör. Enes BOZMAZ

743-765

14.

Arap Gramerinin Disiplin Edilişinde Kur'ân'ın Kaynak Oluşu Üzerine Klasik ve Mo-dern Dilbilimciler Bazında Bazı Mülâhazalar*Some Remarks on the Source of the Qur'ân in the facility of Arabic Grammar in the context of Classical and Modern Linguists*

Dr. Öğr. Üyesi Ali SEVDİ

766-793

15.

Ömer Rıza Doğrul'un Tanrı Buyruğu Meal/Tefsirinde Yahudilere ve Hıristiyanlara Yö-nelik Eleştirileri*Omer Rıza Doğrul's criticisms on Christianity's and Judaism's translations/tafsir on the book "Gods Will"*

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

794-824

16.

علاقة القراءات القرآنية بدراسة اللهجات العربية القديمة*Kur'ân Kıraâtlerinin Eski Arap Lehçeleri Çalışmaları İle İlişkisi**The Relationship Between Qur'ânic Readings And The Study Of Ancient Arabic Dialects*

Doç. Dr. Mustafa KARA – Öğr. Gör. Muna HAJ SALEH

825-851

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ/ BOOK REVIEW

17.

Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi. Yazar Osman Kara (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, Aralık 2020) 311 sayfa, ISBN: 9786257738330)*History of Maghrib Tafsir from the Beginning to the Present. Author Osman Kara (Ankara: İlâhiyât Publications, 1. Edition, Aralık 2020) 311 pages, ISBN: 9786257738330)*

Doktora Öğrencisi Hatice BEKTAŞ

852-860

18.

Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medineli Müfessirler, Yazar Ceyda Gürman (Ankara: Türki-ye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 356 sayfa, ISBN: 978-625-8146-42-4)*Tafsir of the Tabiun Period and the Medinan Mufasssirs, author Ceyda Gurman (Ankara: Tür-kiye Diyanet Foundation Publications, 2022), 356 pages, ISBN: 978-625-8146-42-4)*

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye SEVİNÇ

816-821

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Yeryüzünün İlk Mabedinin Kâbe Olduğu Düşüncesini Kur'an'dan Temellendirebilme
İmkânı

The Possibility of Grounding the Thought that the Ka'bah is the First Temple on Earth Based on the Qur'ân

Yusuf AĞKUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant professor, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kilis, Türkiye
yusufagkus81@kilis.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2297-8064>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/07/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Ağkuş, Yusuf. “Yeryüzünün İlk Mabedinin Kâbe Olduğu Düşüncesini Kur'an'dan Temellendirebilme İmkânı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 436-465.

<https://doi.org/10.31121/tader.1326022>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Bu çalışmada Kâbe'nin yeryüzünün ilk mabedi olduğu düşüncesini Kur'an'dan temellendirebilme imkânı araştırılmıştır. Kâbe'nin kutsiyeti hakkında olmasa da ne zaman ve kim tarafından yapıldığı hususunda Müslümanlar arasında bir ihtilafın olduğu görülmektedir. Bu konuda âlimlerin bir kısmı hatta büyük çoğunluğu Kâbe'nin yeryüzünün ilk mabedi olduğu düşüncesini savunurken, bir kısmı da Kâbe'nin Hz. İbrahim zamanında, Hz. İbrahim tarafından yapıldığını savunmaktadır. "Kâbe'nin yeryüzünde yapılmış ilk mabet" olduğu fikrinin Kur'an'a dayandığını savunan bir Müslümanın Kâbe'den önce yapılmış herhangi bir mabedin olabileceği fikrini tasvip etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla çalışma neticesinde ulaşılabilecek sonuca binaen böyle bir düşüncüyü dillendirmenin tefsir ilmi açısından mahzurlu olup olmayacağı cevap bulmuş olacaktır. Kâbe'nin ne zaman yapıldığı meselesinde daha çok Bakara Suresi 2/127, Âl-i İmrân Suresi 96, İbrâhîm Suresi 14/37, Hac Suresi 22/26, 29 ve 33. ayetler referans alınmaktadır. Ancak tartışma daha çok Âl-i İmrân Suresi'nin 96. ayeti üzerinden sürdürülmektedir. Bununla birlikte literal okuma yapıldığında ayetin zahirinin daha çok mutlak anlamda zamansal bir öncelliğe işaret ettiği görüldüğünden çalışmada önce ayrıntılı bir şekilde bu ayet daha sonra da diğer ayetler incelenmiştir. Kâbe'nin ne zaman yapıldığıyla ilgili nakledilen rivayetler inceleyeceğimiz ayetin anlaşılmasında hayati öneme sahip olmaları nedeniyle öncelikle bu rivayetler tahlil edilmeye çalışılmıştır. Yapılan dokümantasyon çalışmasıyla da ilgili ayetin tefsir külliyyatında nasıl anlaşıldığı aktarılmaya ve olabildiğince analiz edilmeye çalışılmıştır. Konuyla ilgili rivayetler, sebab-i nüzul bilgisi, bağlam, filolojik izahlar, müfessirlerin konuyla ilgili farklı yorumları göz önünde bulundurulduğunda söz konusu ayette Kâbe'nin Beyt-i Makdis'ten önceliğine ve üstünlüğüne vurgu yapıldığını söylemek mümkünken, ayetin kesin olarak "yeryüzünde yapılan ilk mabedin Kâbe olduğuna" işaret ettiğini söylemek mümkün değildir. Netice itibarıyla konumuz olan ayetler ve ilgili rivayetler göz önünde bulundurulduğunda Kâbe'den önce yapılmış çeşitli mabetlerin olabileceğini dillendirmenin tefsir ilmi açısından sorun teşkil etmeyeceği söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kâbe, Beyt-i Makdis, Tapınak, Mabet.

Abstract

In this study, the possibility of basing the idea that the Ka'bah was the first temple of the earth from the Qur'an has been investigated. Although not about the sanctity of the Ka'bah, it is seen that there is a disagreement among Muslims about when and by whom it was built. In this regard, some scholars, even the vast majority of scholars, defend the idea that the Ka'bah is the first temple on earth, while others argue that the Ka'bah was built by Abraham in the time of Abraham. It is not possible for a Muslim who argues that the idea that "the Ka'bah is the first temple built on earth" is based on the Qur'an, to accept the idea that there could be any temple built before the Ka'bah. Therefore, based on the conclusion to be reached as a result of the study, it will be answered whether expressing such a thought would be objectionable in terms of the science of tafsir. In the issue of when the Ka'bah was built, the reference is mostly to the Sûrat al-Baqara 2/127, Sûrat Âl-İmrân 96, Sûrat İbrâhîm 14/37, Sûrat al-Hajj 22/26, verses 29 and 33. However, the discussion is mostly based on the 96th verse of Sûrat Âl-İmrân. However, since the literal reading of the verse seems to indicate a temporal priority in the absolute sense, this verse was first analysed in detail and then the other verses were analysed. Since the narrations about when the Ka'bah was built are of vital importance for the understanding of the verse we will examine, these narrations have been analysed first. With the documentation study, it was tried to convey how the relevant verse was understood in the tafsir corpus and to analyze it as much as possible. Considering the related narrations, knowledge of the reason for its descent, context, philological explanations, and different interpretations of the commentators on the subject, it is possible to say that the verse in question emphasizes the priority and superiority of the Ka'bah over Bayt al-Maqdis, but it is not possible to say that the verse definitely indicates that "the Ka'bah was the first temple built on earth". In conclusion, considering the verses and related narrations, it can be said that it is not a problem in terms of the science of tafsir to say that there may have been various temples built before the Ka'bah.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Ka'bah, Bayt al-Maqdis, Temple, Sanctuary.

Giriş

Dinlerin vazgeçilmezi olan inançlar, ibadetler, mabetler o dinin müntesiplerince uğruna can verebilecek derecede önem atfedilen kutsallardır. Bu hassasiyet, yegâne hak dinin kendi dini olduğunu düşünen dindar insanları kutsallık atfettiği inançların inanmaya, ibadetlerin uygulanmaya, mabetlerin ibadet edilmeye daha layık olduğunu ispat etmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda “Beytullah/Allah'ın evi” diye de bilinen, Müslümanların kıblesi olan Kâbe Müslümanlarca yeryüzünün en kutsal mabedi olarak kabul edilmiş ve bu düşünce çeşitli argümanlarla ispat edilmeye çalışılmıştır.

Kâbe'nin kutsiyeti hakkında olmasa da ilk olarak ne zaman ve kim tarafından yapıldığı hususunda Müslümanlar arasında bir ihtilafın olduğu görülmektedir. Bu ihtilafın şekillenmesinde de konuyla ilgili ayetlerin ve rivayetlerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Bakara Suresi 2/127, Âl-i İmrân Suresi 96, İbrâhîm Suresi 14/37, Hac Suresi 22/26, 29 ve 33. ayetler “Kâbe'nin yeryüzündeki ilk mabet olup olmadığı” meselesiyle ilişkilendirilebilecek ayetlerdir. Her ne kadar konuyla ilgili ayet sayısı fazla olsa da Kâbe'nin yeryüzünde yapılan ilk mabet olduğu görüşünü benimseyenlerin öne sürdüğü Kur'an'da yer alan en önemli delil kanaatimizce Âl-i İmrân Suresi'nin 96. ayeti olan *إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ* ayetidir. Meallerde yaklaşık olarak “*Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mabet), Mekke'deki (Kâbe)dir.*”¹ şeklinde çevrilen ayet gerek klasik kaynaklarda gerekse son dönemde yapılan bazı çalışmalarda Kâbe'nin yeryüzünde yapılmış ilk mabet olduğunun delili kabul edilmektedir.² Bu nedenle araştırmada detaylı bir şekilde öncelikle bu ayet incelenecektir. Ayetin anlaşılmasında hayli belirleyici olduğunu düşündüğümüz konuyla ilgili hadislerin tetkik edilmesi zorunluluk arz ettiğinden ayetten önce de söz konusu hadisler ele alınacaktır. Âl-i İmrân Suresi 96. ayetin yanı sıra konuyla ilişkilendirilebilecek diğer ayetlerin de nasıl anlaşıldığı veya anlaşılabilmesi üzerinde durularak söz konusu ayetlerin Kâbe'nin yeryüzünün ilk mabedi olması veya ne zaman inşa edildiği hakkında bir yargıda bulunup bulunmadığı araştırılacaktır.

Kur'an'dan ve hadislerden hareketle yeryüzünün ilk mabedinin Kâbe olduğunu benimseyen bir Müslüman için bunun aksini düşünmek imani bir problem teşkil edeceğinden bu düşünceyi benimseyen âlimlere göre Kâbe'den önce yapılmış bir mabetten bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda çalışmanın cevap bulmaya çalışacağı diğer bir soru da yeryüzünde Kâbe'den önce yapılmış bir mabedin var olup olmayacağını ayetlerden anlamamanın imkânıdır.

Nitel araştırma yönteminin uygulanacağı bu çalışmada öncelikle konuyla ilgili hadisler incelenecek, ardından da Âl-i İmrân Suresi 96. ayetin ve diğer ayetlerin bağlamsal ve kavramsal çerçevesi ele alınacaktır. Yapılacak dokümantasyon çalışmasıyla da ilgili ayetin tefsir külliyatında nasıl anlaşıldığı aktarılmaya ve olabildiğince analiz edilmeye çalışılacaktır. Netice itibarıyla de konuyla ilgili rivayetler, sebep-i nüzul bilgisi, bağlam, filolojik izahlar göz önünde bulundurularak konu-

¹ Bu çalışmada yer verilen mealler için büyük oranda Diyanet Vakfı tarafından yayınlanmış mealden istifade edilmiştir: Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993).

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 8/156-158; Sadettin Ünal, “Kâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/14-16; İsrail Balcı, “İslam'ın İlk Kıblesinin el-Mescidü'l-Aksa Olduğu İddialarının Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 89-90.

muz olan ayetlerde kastedilen anlamın, verilmek istenen mesajın ne olduğu, bu ayetlerden “yeryüzünde yapılan ilk mabedin Kâbe olduğu” sonucuna ulaşmanın mümkün olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Kâbe tarihiyle ilgili özellikle İslam tarihini ilgilendirecek şekilde çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da ayetlerin Kâbe tarihinin belirlenmesindeki rolünü ele alan, konuyu tefsir açısından detaylı şekilde inceleyen bir araştırmanın yapılmadığı görülmektedir. Doğrudan konumuzla ilgili olmakla birlikte mevzuya kısmen değinen birkaç çalışmanın mevcudiyetinden bahsetmek mümkündür. Her ne kadar tefsir perspektifinden kaleme alınmış olsa da Sadık Kılıç’ın “*Kâbe’deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme*” adlı makalesinde çalışmamızın temel meselesine değinilmemiştir.³ Yine Aslan Çıtır tarafından kaleme alınan “*Kur’ân Perspektifinde Kiblenin Birliğine İlişkin Analizler*” isimli makalede daha çok peygamberlerin kiblelerinin tespitine odaklanılmıştır. Bununla birlikte söz konusu çalışmada ele aldığımız ayet ve rivayetlerin bir kısmına değinilse de bunlar yeterli derinlikte incelenmemiştir.⁴ Osman Şimşek’in “*Kabe Tarihi (Başlangıçtan Abbasi Devleti’nin Sonuna Kadar)*” adıyla hazırlanmış olduğu yüksek lisans tezi ise az önce işaret ettiğimiz ve adından da anlaşılacağı gibi konuyu İslam tarihi açısından ele almıştır.⁵ Hakan Temir tarafından yayınlanan “*Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?*” adını verdiği makale de yine İslam tarihi perspektifiyle kaleme alınmıştır ve bu makalede çalışmamızda konu edindiğimiz problemler ele alınmamıştır.⁶ Bununla birlikte makalede konu edindiğimiz problemlere değinilmeyen ama farklı açılardan Kâbe’yi ele alan çalışmalar da yapılmıştır.⁷

1. İlgili Rivayetler

1.1. Yeryüzünde Yapılmış İlk Mabedin Kâbe’nin Olabileceğine İşaret Eden Rivayetler

Klasik tefsir kaynaklarında genellikle Kâbe’nin yeryüzünde yapılmış ilk mabet olabileceğini ifade eden rivayetlerin tercih edildiği, konuyla ilgili ayetlerin de bu minvalde anlaşıldığı görülmektedir. Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) kanalıyla Hz. Peygamber’e isnat edilen bir rivayette Hz. Âdem döneminde Kâbe’nin yerinin bir karış yükseklikte olduğu, Hz. Âdem’in orayı tavaf ettiği, meleklerin de Hz. Âdem’den iki bin yıl önce orayı ziyaret edip tavaf ettikleri bilgisine yer verilir.⁸ Ancak söz konusu rivayetin mevzu veya zayıf olduğuna dair değerlendirmeler yapılmıştır.⁹ Amr b. el-Âs (ö. 43/664) kanalıyla Hz. Peygamber’e isnat edilen bir diğer rivayette de Allah Teâlâ’nın Hz. Âdem ve eşinden kendisi için bir ev yapmalarını, evi yaptıktan sonra da tavaf etmelerini emrettiği,

³ Sadık Kılıç, “Kâbe’deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme”, *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (1987), 62-69.

⁴ Aslan Çıtır, “Kur’ân Perspektifinde Kiblenin Birliğine İlişkin Analizler”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021), 21-56.

⁵ Osman Şimşek, *Kabe tarihi (Başlangıçtan Abbasi Devleti’nin sonuna kadar)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

⁶ Hakan Temir, “Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 120-149.

⁷ Yılmaz Can, “Kâbe”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993), 67-91; Balcı, “İslam’ın İlk Kiblesinin el-Mescidü’l-Aksa Olduğu İddialarının Kiriği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı”.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshak, *Sîretü İbn İshak* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 141; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi’ li-şu’abi’l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 5/449.

⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Mübezzeb fi ihtisâri’s-süneni’l-kebir*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Dâru’l-Vatan li’n-Neşr, 2001), 4/1931; Ayrıca Beyhakî’nin eserinin dipnotuna bkz. Beyhakî, *el-Câmi’ li-şu’abi’l-îmân*, 5/449.

Hız. Nuh'un orayı ziyaret ettiği, Hız. İbrahim'in de o evi eski temelleri üzerine yeniden inşa ettiği nakledilmektedir.¹⁰ Yine bu rivayet hakkında da mevzu, zayıf şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur.¹¹

Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) ve Mücâhid'den (ö. 103/721) Kâbe'nin yeryüzünden iki bin yıl önce yaratıldığı, meleklerin Hız. Âdem'den iki bin yıl önce Kâbe'yi tavaf ettiği;¹² yine İbn Abbas'tan Allah'ın emriyle Hız. Âdem tarafından yapıldığı,¹³ Mücâhid'den Allah'ın yarattığı ilk varlığın Kâbe olduğu;¹⁴ Süddî'den (ö. 127/745) Kâbe'nin yeryüzüyle birlikte yaratıldığı;¹⁵ Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733) Allah'ın emriyle melekler tarafından yapıldığı,¹⁶ Ka'b el-Ahbâr'dan (ö. 32/652-53 [?]) Allah tarafından Hız. Âdem ile birlikte gökten kırmızı bir yakut olarak indirildiği,¹⁷ Katâde'den (ö. 117/735) Allah tarafından yaratıldığı Hız. Âdem ve daha sonra gelenlerin onu tavaf ettikleri, Hız. Nuh zamanında tufan nedeniyle göğe kaldırıldığı, daha sonra da Hız. İbrahim tarafından tekrar inşa edildiği nakledilmektedir.¹⁸ Zikredilen rivayetlerin yanı sıra benzer anlamlar içeren, bununla birlikte birbirleriyle çelişen daha pek çok rivayetin de kaynaklarda zikredildiği görülmektedir.¹⁹

Taberî (ö. 310/923) konu hakkında Allah'ın bildirdiği veya Hız. Peygamber'den gelen sahih bir haberin olmadığını belirtmekle beraber yukarıda Kâbe'nin Hız. İbrahim'den önce yapılmış olabileceğini ifade eden rivayetlerin hepsinin ihtimal dâhilinde olduğunu ancak yine de bu konuda kesin bir şey söylemenin mümkün olamayacağını belirtir.²⁰

Beyzâvî (ö. 685/1286) Kâbe'nin Hız. Âdem zamanında yapıldığını anlatan rivayetlerde yer alan bilgilerin gerçek olabileceği fikrini mümkün görmekle birlikte Kâbe'nin dünya yaratılmadan önce var olduğunu, meleklerin orayı tavaf ettiklerini ifade eden rivayetlerin Âl-i İmrân Suresi 96. ayetin zahirine aykırı olduğunu söyler.²¹

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü abvâli sâhibi's-şerî'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 2/45.

¹¹ Rivayetin tahriri için rivayetin nakledildiği eserin dipnotuna bkz. Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 2/45; Ayrıca bkz. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ebâdîsi'z-şerî'a fe ve'l-mevzû'a ve eserübe's-seyyi'i fi'l-ümme* (el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru'l-Meârif, 1992), 3/231-32; Ebu Huzeyfe Nebîl b. Mansûr, *Enâsü's-sârî fi tabri'i ve tabkiki'l-ebâdîsi'l-le'i zekerahâ'l-Hâfişu İbnü Haveri'l-'Askalânî fi fetbu'l-bârî* (Beyrut: Müessesetü's-Semâha, 2005), 4/2533-34.

¹² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Abbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Mülahhas (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983), 1/32, 39; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecc, 1422/2001), 5/591.

¹³ İbn İshak, *es-Sîre*, 141; Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/36.

¹⁴ İbn İshak, *es-Sîre*, 142; Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/32; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/591.

¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/592.

¹⁶ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/33.

¹⁷ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/40.

¹⁸ İbn İshak, *es-Sîre*, 143; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/592-93.

¹⁹ Konuyla ilgili nakledilen diğer birçok rivayet için bkz: Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/31-80; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'lme'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hecc li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 1/653-709.

²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/556.

²¹ Ebü Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Hallâk Muhammed Subhi Hasan - Etraş Muhammed Ahmed el- (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/279.

Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığına dair Hz. Peygamber'den nakledilen sahih bir haberin olmadığını belirten İbn Kesîr (ö. 774/1373), meleklerin Hz. Âdem'den önce Kâbe'yi tavaf ettikleri, Hz. Nuh'un gemisinin kırk gün boyunca Kâbe'nin etrafında tavaf ettiğine dair nakledilen rivayetler ve benzer rivayetlerin İsrâiliyat'a dayandığını, delil değeri taşımayacağını ifade eder.²² Aynı şekilde benzer ifadeleri Âlûsî (ö. 1270/1854), Kâsımî (1866-1914), İzzet Derveze (1888-1984) ve Kâmil Miras (1875-1957) da dile getirir.²³ Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) da aynı görüşte olduğu görülmekle beraber rivayetlerle ilgili eleştirilerin dozunun hayli şiddetli olduğu görülmektedir.²⁴

1.2. Kâbe'nin Hz. İbrahim Zamanında Yapılmış Olabileceğine İşaret Eden Rivayetler

Bu başlık altında zikredilecek olan rivayetler sayı bakımından fazla olmamakla birlikte senet bakımından önceki rivayetlerle mukayese edildiğinde daha muteber ve genellikle Kâbe'nin Hz. İbrahim zamanında yapıldığı fikrini benimseyenlerin delil olarak zikrettiği rivayetlerdir. Söz konusu rivayetlerin ilki Ebû Zer'in (ra.) yönelttiği sorulara Hz. Peygamber'in (sav.) verdiği cevapları içermektedir. Ebû Zer'in Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Rasulü yeryüzünde yapılan ilk mescit hangisidir?" sorusuna Hz. Peygamber "Mescid-i Harâm" cevabını verir. "Daha sonra hangisidir?" diye sorar, "Mescid-i Aksâ" buyurur. "Araları ne kadar?" diye sorar, "kırk yıl" buyurur. Hz. Peygamber bu sözlerin ardından "Namaz sana nerede ulaşırsa orada namazını kıl, çünkü (vaktinde kılman nedeniyle) fazilet oradadır." buyurur.²⁵ Diğer bir rivayette de hadisin son kısmı "Namaz sana nerede ulaşırsa orada namazını kıl, yeryüzü senin için mescit kılınmıştır." şeklindedir.²⁶

Hz. Peygamber'e isnat edilen bu rivayetin haricinde Hz. Ali'den nakledilen başka bir rivayette de Kâbe'nin evvelliğinin nasıl anlaşılması gerektiğine cevap verildiği görülmektedir. Hz. Ali'ye Kâbe'nin ilk yapı olup olmadığı sorulunca "Hayır, inşa edilen ilk bina Kâbe değildir. Fakat Kâbe insanları hidayete ulaştırmak, onları hayra yönlendirmek üzere inşa edilmiş olan ilk bina"dır."²⁷ şeklinde cevap vermiştir.

²² Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 1/188.

²³ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Râbu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/384; Muhammed Cemaleddîn b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/356; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383), 2/175; Kâmil Miras, *Sahîb-i Buhârî Mubtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 6/13.

²⁴ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-bakîm (Tefsîru'l-menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1/383-84.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sabîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Ehâdisü'l-enbiyâ", 10 (No. 3366); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sabîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdilbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Mesâcid" 520; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 35/307 (No. 21383, 21390); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaüd vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Mesâcid" 8 (No. 753); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/593.

²⁶ Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 38 (No. 3425); Müslim, "Mesâcid" 520.

²⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/252 (No. 35799); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/590; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-sabîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/321 (No. 3154); Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*, 5/452 (No. 3704).

Buhârî şârihi Hattâbî (ö. 388/998) Hz. Peygamber'e isnat edilen hadisin izahında Mescid-i Harâm'ı bina eden peygamberin Hz. İbrahim olduğunu, Mescid-i Aksâ'nın ise Mescid-i Harâm'ın bina edilmesinden kırk yıl sonra ilk defa Allah'a iman eden bazı kimselerce inşa edilmiş olabileceğini belirtir. Ona göre Hz. Davud ve Hz. Süleyman yapılan bu mescidi daha sonraki asırlarda genişletmiş ve büyümüşür.²⁸ Hattâbî'nin bu ifadeleri kanaatimizce onun söz konusu hadisten Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından yapılmış olduğu fikrini benimsediğini göstermektedir. Kirmânî'nin (ö. 786/1384) ifadelerinden Kâbe'nin tam olarak ne zaman yapıldığı anlaşılmasa da konu hakkında Hattâbî'nin izahını tenkit etmeden aktardığı görülmektedir.²⁹ Aynî (ö. 855/1451) ise Hattâbî'nin görüşü de dâhil olmak üzere konuyla ilgili söylenenleri aktarmakla yetinmiş; lakin Hattâbî'nin Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa ettiğine dair dile getirdiği ifadeler yerine diğer kaynaklardan Kâbe'nin Hz. Âdem zamanında yapıldığına işaret eden görüşlere yer vermeyi yeğlemiştir.³⁰ Kastallânî (ö. 923/1517) söz konusu hadisin Kâbe'yi ilk kez Hz. İbrahim'in, Mescid-i Aksâ'yı ise Hz. Süleyman'ın yaptığına işaret etmediğini, Kâbe'nin ilk kez Hz. Âdem tarafından yapıldığını, Hz. İbrahim ve Hz. Süleyman tarafından sonraki asırlarda o mabetlerin yenilediğini ve bu düşüncenin kabul görmüş bir düşünce olduğunu belirtir.³¹ Buhârî'nin bir diğer şârihi Kâmil Miras (1875-1957) ise bu konuda açık bir şekilde Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından yapıldığını, daha önce yapıldığına dair nakledilen rivayetlerin kabul edilebilecek nitelikte olmadığını belirtir.³²

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) Kâbe'den önce, meleklerin kendisini tavaf ettiği bir evin/mabedin olduğuna dair dile getirilenlerin isabetli olmadığını, nakledilen bu bilgiyi Hz. Peygamber'e isnat edilen, Kâbe'nin yeryüzündeki ilk mescit olduğu, Mescid-i Aksâ'dan kırk yıl önce yapıldığı bilgisini içeren rivayetle çeliştiğini, bu rivayetin o bilgiyi geçersiz kıldığını dile getirir.³³

Kurtubî (ö. 671/1273) de konuyla ilgili rivayetlerin hepsini zikrettikten sonra hadisler arasında çelişkili bir durum olduğunu belirtir. Rivayetlerden birinde Mescid-i Aksâ'nın Kâbe'den kırk yıl sonra yapıldığı bilgisine yer verildiğini, diğer rivayette ise Mescid-i Aksâ'nın Hz. Süleyman tarafından yapıldığı bilgisine yer verildiğini belirtir. Kurtubî bu durumun tarihçilerin naklettiği "Hz. İbrahim ile Hz. Süleyman arasında bin yıldan fazla süre olduğu" bilgisiyile çeliştiğini belirttiğinden sonra Hz. İbrahim'in de Hz. Süleyman'ın da başkalarının yapmış olduğu mabetleri, temellerinden yeniden inşa etmiş olabileceklerini belirterek bu çelişkiyi gidermeye çalışır. Bu durumda Kâbe'nin ilk olarak Hz. Âdem tarafından veya melekler tarafından, ondan kırk yıl sonra da Mes-

²⁸ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd (Mekke: Câmi'atü Üm-mi'l-Kurâ, 1988), 3/1542.

²⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sabîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 14/27.

³⁰ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sabîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 15/262.

³¹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 5/359.

³² Miras, *Sabîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 6/13.

³³ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/371.

cid-i Aksâ'nın Hz. Âdem'in çocukları tarafından yapılmış olabileceğini belirtir.³⁴ Dolayısıyla Kurtubî'nin söz konusu rivayetleri bir şekilde Hz. İbrahim öncesiyle ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır.

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise Kâbe'nin ilk defa Hz. İbrahim tarafından yapıldığına dair Hz. Peygambere isnat edilen rivayetin diğer rivayetleri geçersiz kıldığını; ancak bu rivayette Hz. İbrahim'in Kâbe'yi yaptığını bildiren ifadeyi "ilk kez yapma" şeklinde değil de yenileme şeklinde anlaşıldığında Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığına dair zikredilen rivayetlere aykırı olmayacağını belirtir.³⁵

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) söz konusu hadiste iki mabet arasındaki süre ile bu mabetleri kimin yaptığını dair sahip oldukları bilgileri örtüştüremeyen bazı insanların cehâletleri nedeniyle söz konusu hadiste problem varmış zehabına kapıldıklarını belirtir. İbn Kayyim'in Hz. Peygamber'e isnat edilen hadis üzerinden yapmış olduğu değerlendirmeler onun da Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından yapıldığı fikrini benimsediğini göstermektedir. Özellikle Mescid-i Aksâ'nın ilk defa Hz. Yakup tarafından yapılmış olduğunu, Hz. Süleyman'ın daha sonra orayı yenilediğini, genişlettiğini söylemesine rağmen Hz. İbrahim'in Kâbe'yi yenilediğine, tekrardan inşa ettiğine dair bir ifade kullanmaması Kâbe'yi ilk yapan kişinin Hz. İbrahim olduğu kanaatini benimsediğini göstermektedir.³⁶ Reşid Rıza, İbn Kayyim'in dile getirdiği bu görüşle ilgili elde kesin delil olmamasına rağmen makul olduğunu belirterek kendisinin de bu görüşü benimsediğine işaret etmiştir.³⁷

Bu konuda İbn Kayyim'den biraz farklı düşünen İbn Âşûr (1879-1973) Beyt-i Makdis'i yapan kişinin Hz. Süleyman olduğu hususunda şüphe olmadığını, Tevrat'ta da Kur'an'da da bu hususun belirtildiğini söyler.³⁸ İbn Âşûr, Hz. Süleyman'ın yaptığı mabedin yerinin daha önce Hz. İbrahim'in kurban kesim yeri olarak belirlediği yer olduğunu, daha sonra buraya küçük bir mescit yaptığını, ancak dönemin müşriklerince yıkıldığını belirtir.³⁹ Hz. İbrahim'in Allah'a şükür amacıyla sunaklar yaptığı bilgisi Tevrat'ta yer almasına rağmen bu sunaklardan birinin yerine Hz. İbrahim'in mescit yaptığı, daha sonra da Hz. Süleyman'ın bu mescidin yerine Mescid-i Aksâ'yı inşa ettiğine dair bilgiyi İbn Âşûr'un Tevrat'ta işaret ettiği ayetlerden anlamak mümkün değildir.⁴⁰ Lakin İbn Âşûr'un zikrettiği bu bilgilerden onun Kâbe'nin Hz. İbrahim zamanında yapıldığı fikrini benimsediği, merfu hadiste geçen "iki mescit arasında kırk yıl var" ifadesinden kaynaklanan problemi de bu şekilde aşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hz. Ali'ye isnat edilen "Beyt'ten (yani Kâbe'den) önce de birçok beyt vardı." şeklindeki rivayete istinaden Kâbe'den önce yapılmış yapılar olduğunu, dolayısıyla yeryüzünde yapılan ilk binanın Kâbe olamayacağını belirtir.⁴¹

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li-abkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/207.

³⁵ Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mubât fi't-tefsîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/7.

³⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi bedyi hayri'l-'ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/50.

³⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/7.

³⁸ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2008) I. Kr.6:1-37, II. Ta.3:2; İbn Âşûr'un delil olarak işaret ettiği ayet Sebe' 34/13. ayettir.

³⁹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 4/15.

⁴⁰ Yar.12:7-8.

⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/13.

Görülebileceği üzere birinci grupta yer alan yani Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığına dair nakledilen ve çoğu birbiriyle çelişen rivayetlerin sıhhat açısından problemlili olduğu, dolayısıyla bu rivayetlere itibar edilemeyeceği belirtilmiştir. Bu nedenle söz konusu rivayetlerden hareketle Kâbe'nin kesin olarak Hz. İbrahim'den önce var olduğu sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir. İkinci grupta yer alan, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye nispet edilen rivayetler ise sıhhat açısından sahihtir, dolayısıyla konumuzla ilgili problemi çözme adına dikkate alınabilecek niteliktedirler. Bu rivayetlerin sıhhatiyle ilgili herhangi bir itiraz olmasa da delâletleriyle ilgili hem muhaddislerin hem de müfessirlerin ihtilaf ettikleri görülmektedir. Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetteki "iki mescit arasında kırk yıl var" ifadesi her iki grupta yer alan âlimler tarafından da te'vil edilmek zorunda kalmıştır. Kâbe'yi ilk kez Hz. İbrahim'in yaptığını kabul eden âlimler Kâbe'nin yapımından kırk yıl sonra Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu yere bir mescidin yapıldığını, daha sonra buranın Hz. Süleyman tarafından genişletildiğini söyler. Ancak bu bilginin kesin bir bilgi olduğunu ve dayanağının bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığını söyleyenler de aynı ifadeyi te'vil etmek zorunda kalarak Kâbe'nin Hz. Âdem tarafından yapıldığını, Mescid-i Aksâ'nın da kırk yıl sonra Hz. Âdem'in çocukları tarafından yapıldığını iddialar ederler. Lakin bu ifadeler de kesin bir bilgiye değil zanna dayanmaktadır. Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayet her ne kadar bize göre Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim döneminde yapıldığını ima ediyor olsa da söz konusu ihtilaflardan da anlaşılacağı üzere bu rivayetten hareketle kesin bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Ancak Hz. Ali'ye nispet edilen rivayet en azından Kâbe'nin yeryüzü yaratılmadan önce var olduğu, Hz. Âdem'le birlikte gökten indiği şeklindeki rivayetleri geçersiz kılmaktadır.

2. İlgili Ayetler

2.1. Âl-i İmrân Suresi 3/96. Ayet

2.1.1. Bağlamsal Çerçeve

Âl-i İmrân Suresi 96. ayetle ilgili Mücâhid'e (ö. 103/721) isnat edilen bir rivayette Müslümanlar ile Yahudilerin birbirlerine karşı mescitleriyle övündükleri, Yahudilerin Beyt-i Makdis'in Kâbe'den, Müslümanların da Kâbe'nin Beyt-i Makdis'ten üstün olduğunu söylemeleri üzerine bu ayetin nazil olduğu belirtilir.⁴² Mukâtil'in (ö. 150/767) aktardığı rivayette ise Müslümanların Kâbe'nin Allah tarafından kible olarak belirlendiğini iddia etmesi, Yahudilerin de gerçek kiblenin Beyt-i Makdis'in olduğunu söylemesi üzerine bu ayetin vahyedildiği bilgisine yer verilir.⁴³

Hem Yahudiler hem de Müslümanlar için kutsal olan Mescid-i Aksâ yerine Mekke'nin merkezinde yer alan Kâbe'nin Allah Teâlâ tarafından kible tayin edilmesi ve akabinde Müslümanların artık ibadetlerini Kâbe'ye doğru yapmaya başlamaları Yahudilerin hem Hz. Peygamber'e hem de Müslümanlara olan öfkesinin artmasına sebep olmuştur. Bu durum sadece Yahudiler değil aynı zamanda müşrikler ve münafıklar tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Âlimlerin çoğu tarafından hicretten sonra Medine'de gerçekleştiği kabul edilen bu dönüşüm neticesinde Yahudilerin ve

⁴² Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüszûlî'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 118-119; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 1/424.

⁴³ Ebü'l-Hasen el-Ezdî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423-2002), 1/291.

diğer inkârcıların Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı gösterdikleri tepkiler ve onların durumunu ortaya koyan ifadeler Bakara Suresi'nin 142-145. ayetlerinde yer almıştır.⁴⁴ 142. ayette “İnsanlardan bir kısım beyinsizler: Yönelmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki: Doğru da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir.” buyrulurak Yahudilerin Müslümanların zihinlerini bulundurmaya yönelik öne sürdüğü iddiaların aklını kullanabilen birinin dile getiremeyeceği kadar yersiz ve temelsiz olduğu ifade edilmiştir. Aynı şekilde peygamberlerin belde olması nedeniyle Allah'ın orayı kutsadığını düşen Yahudilerin bu düşence nedeniyle Kudüs'ün her yerden üstün olduğuna, dolayısıyla oraya yönelmenin zorunlu olduğuna dair dile getirdikleri sözlerin de “Doğru da batı da Allah'ındır”, “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz iyilik (gerçek manada dindarlık) değildir.”⁴⁵ ayetleriyle temelsiz ve anlamsız olduğu vurgulanmıştır.⁴⁶ Bu ayetlerde her ne kadar Yahudilere içerisinde buldukları durumun ve iddialarının yanlış olduğu ifade edilmiş olsa da iddia, itiraz ve ithamlarına ısrarla devam etmeleri neticesinde kiblenin tahvilinden sonraki zaman diliminde, Medine'de konumuz olan Âl-i İmrân 96. ve beraberindeki ayetler nazil olmuştur. Bu ayetlerde Kâbe'nin ilk mescit olduğuna, İsrailoğullarının da atası olan Hz. İbrahim'in orada makamının bulunduğu, oraya kutsallık atfettiğine, dolayısıyla Kâbe'nin kible olmaya daha layık olduğuna işaret edilmiştir.⁴⁷

Sebeb-i nüzul olarak nakledilen rivayetler ve ayetin bağlamı her ne kadar “Kâbe'nin evlîliği” ile ne kastedildiği hakkında kesin bir sonuca ulaşmayı mümkün kılmasa da Yahudiler ile Müslümanlar arasında bir tartışmanın olduğu aşikârdır. Yahudilerin Mescid-i Aksâ'nın kible edinilmeye daha layık olduğu iddiası vahiyle çürütülerek Kâbe'nin evlîyeti sebebiyle kible olmaya daha layık olduğunun vurgulandığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar “Kâbe'nin evlîliği” çoğunluk tarafından mutlak anlamda dünyada yapılan mabetlerin ilki olarak anlaşılmışsa da söz konusu rivayetlerden ve bağlamdan iki mescidin mukayese edildiğinin anlaşılması ayete verilen bu anlamın tekrar gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.

2.1.2. Kavramsal Çerçeve

Konumuz olan *أَوَّلَ بَيْتٍ* İN *أَوَّلَ بَيْتٍ وَضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بَيَّكَتَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ* ayetinde yer alan *أَوَّلَ* ve *بَيْتٍ* kelimeleri özellikle de *أَوَّلَ* kelimesi ayetin doğru anlaşılmasında hayli önem arz etmektedir. *Beyt* kelimesi; toplanma, çalışma, geceyi bir yerde geçirme anlamlarını içeren “ب-ي-ت” kökünden türemiş bir kelimedir. Dolayısıyla bu temel anlamdan hareketle *بَيْتٍ* kelimesinin, insanların ikamet ettikleri, geceledikleri, bir araya geldikleri, toplandıkları, ibadet ettikleri yer, ev, ibadethane anlamına geldiği ifade edilir.⁴⁸ Bununla birlikte bu kelimenin özellikle Kur'an'da Kâbe'ye karşılık gelecek şekilde mabet, ibadet yeri anlamında kullanıldığı da anlaşılmaktadır.⁴⁹

Bekke kelimesinin ise “kalabalık olmak, izdiham olmak, vurmak, kesmek” anlamlarını içeren “ب-ك-ك” kökünden türediğini belirtenlerin yanı sıra Mücâhid gibi bu kelimenin “Mekke”ye tekabül ettiği, Mekke'deki *mim* harfinin *be* harfine dönüştüğünü belirtenler vardır. Bununla birlikte bazı âlimler kelimenin kök anlamına uygun olarak tavaf esnasında izdiham olması nedeniyle,

⁴⁴ Ahmet Özel, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/365-366.

⁴⁵ el-Bakara 2/177.

⁴⁶ Ahmet Güç, “Dinlerde Kible Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 15.

⁴⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/636.

⁴⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/174; Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/324-325; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/12; Hasen el-Mustafavî, *et-Tabkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/387.

⁴⁹ el-Bakara 2/125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/97; el-Enfâl 8/35; el-Hac 22/26, 29; Kureş 106/3.

Kâbe'nin de içinde bulunmuş olduğu “Mescid-i Harâm”a بَيْتٌ, Mescid-i Harâm'ın dışında kalan yerlere ise مَكَّة denildiği fikrini benimsemiştir.⁵⁰

İbn Âşûr'a göre ise بَيْتٌ kelimesi “belde” anlamındadır. Hz. İbrahim'in memleket olması düşüncesiyle çocuğunu bıraktığı yere verdiği özel isimdir. Ona göre bu kelimenin aslı Hz. İbrahim'in de dili olan Keldânice'dir. Taptıkları tanrıya “Ba'l” diyen Keldânîler yaşadıkları beldeyi de *Ba'lebek* diye isimlendirmişlerdir ki bu da *beledü Ba'l* yani “Ba'lin şehri, beldesi” anlamına gelmektedir. İbn Âşûr بَيْتٌ kelimesinin “izdiham, kalabalık” anlamına gelen بَيْتٌ kelimesinden türediği fikrini ise çok isabetli bulmamaktadır.⁵¹

Buraya kadar aktarılan bilgilerden hareketle konumuz olan ayette بَيْتٌ ile Mescid-i Harâm içerisinde yer alan Kâbe'nin anlaşıldığı göz önünde bulundurulduğunda أَوْلُ بَيْتٌ ifadesiyle de “Kâbe'nin evelliğinin” kastedilmiş olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak “Kâbe'nin evelliği” ile ne kastedildiği hakkında müfessirlerin farklı görüşler dile getirdiğine şahit olunmaktadır. Daha önce de işaret edildiği gibi çalışmamızın temel problemi olan bu hususun halli söz konusu terkibe verilecek olan anlama dayanmaktadır. Dolayısıyla *evvel* kelimesinin bu ayette ne anlama geldiğini tespit etmek önem arz etmektedir.

أَوْلُ kelimesinin türemiş olduğu “أ-و-ل-” kökünün “bir şeyin başlangıcı ve bir şeyin sonu” olmak üzere iki temel anlamının olduğu ifade edilmektedir. Buradan hareketle أَوْلُ isminin sözlükte bir şeyin başlangıcı anlamında olduğu belirtilir. Cahiliye döneminde de haftanın ilk gününe أَوْلُ denilmesi bu nedenledir. أَوْلُ ذِي أَوْلُ ifadesinin “her şeyden önce” anlamında olduğu, aynı kökten türeyen آلُ fiilinin “dönmek”, أَوْلُ fiilinin “döndürmek”, تَأْوِيلُ kelimesinin ise “bir şeyin akıbeti, sonucu, kendisinden kastedilen manaya döndürülmesi” anlamında olduğu ifade edilir.⁵²

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) أَوْلُ kelimesini “başka şeylerin kendisiyle sıraya girdiği şey” şeklinde izah ettikten sonra söz konusu kelimenin farklı anlamlarda kullanılmalarının olduğunu belirtir. Ona göre kelime ilk olarak “zaman bakımından önde gelen”i ifade eder. Örneğin عِبْدُ الْمَلِكِ أَوْلَى تَمَّ الْمَنْصُورُ cümlesinde “Abdülmelik öncedir, Mansûr ise sonradır.” cümlesinde bu anlam vardır. Dolayısıyla buradaki ilkliliği kanaatimizce iki şey arasındaki öncelik şeklinde anlamak mümkündür. İkinci olarak “makam bakımından üstünü, sözünün dinlenilmesi bakımından önde olanı” ifade eder. Önce kral, sonra vezir gelir.” cümlesinde de bu manada kullanılmıştır. Üçüncü olarak “konum, mesafe bakımından önce olanı, önde olanı” ifade eder. الْقَادِسِيَّةُ أَوْلَى تَمَّ الْقَادِسِيَّةُ أَوْلَى تَمَّ cümlesinde “(Konum itibarıyla) Kadîsiye önce, Feyd sonradır.” Dördüncü anlamı “yapılan bir şeyin unsurları arasında yapılışı önce olanı” ifade eder. الْأَسَاسُ أَوْلَى تَمَّ الْبِنَاءُ “Temel önce, bina sonra yapılır.” cümlesinde bu anlamdadır. Allah için kullanılan هُوَ الْأَوْلَى وَالْآخِرُ⁵³ ifadesinde de أَوْلُ kelimesinin “kendisinden önce yaratılmış hiçbir varlığın olmadığı” anlamını ifade etmek için kullanıldığını belir-

⁵⁰ Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. Ali, *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Yusûfu'd-dîn (Haydarâbâd: K S Lalta Printing Press, 2001), 72; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/157; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/191; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/594-597; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 1/186; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, t.y.), 57.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/12-13.

⁵² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tebzîbü'l-Luga* (Kahire: el-Mu'essesetu'l-Misriyyeti'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964), 15/456,458; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 1/158-159,162.

⁵³ el-Hadîd 57/3.

tir.⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî'nin ifadelerinden **أَوَّل** kelimesinin birden çok anlama gelmesinin söz konusu olduğu, Kur'an'da da bu anlamların birçoğunun mevcut olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵

Taberî (ö. 310/923) konumuz olan ayette **أَوَّل** **بِنْت** ifadesini âlimlerin “Allah’a ibadet etme amacıyla yeryüzünde yapılmış ilk mabet”, “yeryüzünde yapılan, var edilen ilk yer”, “Kâbe'nin inşa edildiği yerin yeryüzünde yaratılan ilk yer olması” şeklinde anlaşıldığını belirtir. Dolayısıyla bu üç görüşü göre de **أَوَّل** kelimesi “yeryüzünde ilk olma” anlamını taşımaktadır.⁵⁶

Râgıb el-İsfahânî ise ayette geçen **أَوَّل** kelimesinin iki farklı şekilde anlaşıldığını belirtir. Ona göre kelimeye verilen ilk anlam “en şerefli, en değerli” anlamıdır. Bu anlama göre ifade, **أَشْرَفَ بِنْت** “en şerefli mabet” anlamındadır. Mücâhid'in konumuz olan ayeti izah ederken bu ayetteki anlamın **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ** ayetindeki anlam gibi olduğunu belirtmesinden hareketle Mücâhid'in de bu görüşte olduğunu belirtir. İsfahânî kelimeye ikinci olarak da “zaman bakımından ilk olma” anlamının verildiğini belirtir.⁵⁷

Kur'an'da yer alan **أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ**,⁵⁸ **أَوَّلَ الْكَافِرِينَ**,⁵⁹ **أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ**,⁶⁰ ifadelerinin yer aldığı ayetlerde **أَوَّل** kelimesinin ifade etmiş olduğu anlam, araştırmamızın konusu olan ayetin manasını tespit etme hususunda kanaatimizce hayli ehemmiyet arz etmektedir. Söz konusu ayetlerin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda **أَوَّل** kelimesinin bu ayetlerde yeryüzünde ilk iman eden veya inkâr eden anlamında değil, ayetlerde söz konusu edilen peygamberin yaşadığı dönemde hayatta olan insanlar arasında bir ilklığın kastedildiği, kaynaklarda da ayetlerin genel olarak bu doğrultuda izah edildiği görülmektedir.⁶²

2.1.3. Ayetin, Yeryüzünde Yapılmış İlk Mabedin Kâbe Olduğu Fikrini Desteklediğine Dair Yorumlar

Ayeti sebab-i nüzul ekseninde izah eden Mukâtil b. Süleymân'a (ö. 150/767) göre kiblenin Kâbe değil Mescid-i Aksâ olduğunu söyleyen Yahudilerin iddiaları nâzil olan bu ayetle geçersiz kılınmıştır. Mukâtil ayette yer alan *evle beytin* “ilk ev” ifadesinin *evle mescidin* “ilk mescit” anlamına geldiğini belirterek Kâbe'nin yeryüzünün ilk mabedi olduğuna işaret etmektedir.⁶³

Konumuz olan ayeti izah ederken âdeti olduğu üzere, yukarıda da işaret edilen ayetle ilgili farklı görüşleri ve ilgili rivayetleri sıralayan Taberî bu ifadeyle ilgili nakledilen görüşlerden “Kâbe'nin Allah tarafından ibadet etmek amacıyla yapılmış ilk ev/mabet olduğu” fikrinin daha doğru olduğunu, konuyla ilgili Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetin de bu görüşü desteklediğini belirtir.⁶⁴ Taberî'nin tercihini belirlemede etkili olan faktörün rivayet olduğu anlaşılmakla beraber söz konusu rivayetin kabul edilmesi halinde akla gelen sorulara verilebilecek cevapların ne olacağı

⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 31-32; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-buffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/138.

⁵⁵ Söz konusu kelimenin farklı anlamlarının Kur'an'daki örnekleri için bkz: el-En'âm 6/94; et-Tevbe 9/108; el-İsrâ 17/7; Tâhâ 20/65; el-Enbiyâ 21/104; Fussilet 41/21; el-Haşr 59/2.

⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/590-592.

⁵⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Âdil b. Ali eş-Şiddî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2003), 2/729.

⁵⁸ el-En'âm 6/163; ez-Zümer 39/12

⁵⁹ eş-Şuarâ 26/51.

⁶⁰ el-Bakara 2/41.

⁶¹ el-En'âm 6/14.

⁶² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/101, 552, 600; 2/264-65; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/601/602; 10/46,48; 17/571; 20/180; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir li elfâzi Kitâbillebi'l-'Azîz*, thk. Arabî Abdülhamîd Ali (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1995), 1/83-84.

⁶³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/291.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/593.

hakkında bir değerlendirmede bulunmadığı görülmektedir. Örneğin söz konusu rivayete göre Mescid-i Harâm ile Mescid-i Aksâ arasında kırk yıl vardır. Mescid-i Aksâ'nın ilk kez Hz. Süleyman tarafından yapıldığı kabul edilecek olsa Kâbe'nin bundan kırk yıl önce yapılmış olmasının ne anlama geldiği cevapsız kalmaktadır. Dolayısıyla bu durum izaha muhtaçtır. Ayrıca Taberî'nin benimsediği “Allah’a ibadet etme amacıyla yeryüzünde yapılan ilk mabet” fikrinin mefhûm-i muhâlifinden yeryüzünde Kâbe’den önce Allah’a ibadet etme amacı taşımayan başka ibadet yerlerinin de yapılmış olabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ifadelerden hareketle Kâbe’nin tüm mabetler arasında yeryüzünde yapılmış ilk mabet olmadığı sonucu çıkabilmektedir.

Mâtürîdî (ö. 333/944) ayet hakkında farklı yorumların yapıldığını belirtmiş olsa da tefsirinde Kâbe’nin ne zaman yapıldığı ile ilgili nakledilen rivayetlerden sadece Hz. Âdem ve öncesinde yapıldığıyla ilgili olanlara yer verdiği, konu hakkında Hz. Peygamber’e, Hz. Ali’ye isnat edilen rivayetlere ve sebep-i nüzul olarak nakleden rivayete hiç değinmediği görülmektedir. Bu durum Mâtürîdî’nin, ilgili ayeti kendi naklettiği rivayetler çerçevesinde anlamanın daha uygun olduğu, dolayısıyla bu ayetin Kâbe’nin zaman bakımından tüm mabetlerden önce yapıldığına işaret ettiği fikrini benimsediğini düşündürmektedir.⁶⁵

İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) söz konusu ayette *evle beytin* ifadesinin iki şekilde anlaşıldığını belirtir. Bir görüşe göre ayetteki bu ifade Kâbe’nin yeryüzünde inşa edilmiş ilk ev olduğuna, diğer görüşe göre ise insanların ibadet etmeleri için inşa edilmiş ilk ev olduğuna işaret eder. İbnü’l-Cevzî ayet hakkında söylenenleri genel olarak bu şekilde iki grupta ele aldıktan sonra birinci görüşü benimsyenlerin de üç ayrıldığını belirtir. Ebû Hüreyre’ye isnat edilen İbn Ömer, İbn Amr, Kâtade ve Mücâhid’in de benimsediği ifade edilen birinci görüşe göre Kâbe dünya yaratılmadan iki bin yıl önce yaratılmıştır. İbn Abbas’a isnat edilen ikinci görüşe göre Kâbe Hz. Âdem tarafından yapılmıştır. Kâtade’ye isnat edilen üçüncü görüşe göre ise Kâbe Hz. Âdem ile birlikte indirilmiştir.⁶⁶

İbnü’l-Cevzî’nin konu hakkında nakletmiş olduğu görüşler her ne kadar farklılık arz etse de neticede üç görüşten de Kâbe’nin yeryüzünde ibadet amacıyla yapılmış ilk yapı olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla İbnü’l-Cevzî’nin tefsirinden hareketle ne İslam adına ne de batıl dinler adına Kâbe’den önce bir mabedin yapıldığını söylemek mümkün değildir. Yine aynı şekilde Kâbe’nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından yapıldığı sonucuna ulaşmak da mümkün gözükmemektedir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *evle* kelimesini “bir şeyin diğer şeyden önce olması, ilk olması” şeklinde izah ettikten sonra bu ayette Kâbe’nin evliliği ile yapılmış evler arasında ilklığı değil tüm insanların ortak evi yani ibadet yeri olması bakımından ilk olduğunu belirtir. Râzî ayete bu şekilde bir anlam takdir ettikten sonra İbnü’l-Cevzî gibi müfessirlerden ayette Kâbe’nin ilklığı ile ne kastedildiğine dair iki görüşün nakledildiğini belirtir. Bu görüşlerden ilkinde göre ayet inşa bakımından, ikinci görüşe göre ise mübareklik, hidayete vesile olma bakımından Kâbe’nin ilklığıne işaret etmektedir. Tercihini bu iki anlamdan ikincisi lehine kullanan Râzî bu ayetten olmasa da konuyla ilgili rivayetlerden hareketle Kâbe’nin Hz. Âdem döneminde veya öncesinde inşa edilmiş olduğunu kabul eder. Bununla birlikte Kâbe’nin Hz. İbrahim döneminde yapılmış olabileceğine dair bu ayetten bağımsız dile getirilen fikirlere de tenkitlerde bulunur.⁶⁷

Râzî’nin Kâbe’nin Hz. İbrahim’den önce inşa edildiğine dair ulemanın bir kısmının problemli, zayıf gördüğü rivayetleri delil olarak kullanmasına rağmen konuyla ilgili *Sabih-i Bubârî* ve *Müslim* başta olmak üzere diğer birçok hadis kaynağında yer alan, Kâbe’nin ilk yapılan mabet ol-

⁶⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Farklı Muhakkikler, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2005), 2/361.

⁶⁶ İbnü’l-Cevzî, *Zâdî’l-mesîr*, 1/424-425.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 8/156.

duğuna, Mescid-i Aksâ'nın ondan kırk yıl sonra yapıldığına dair Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayeti kendi düşüncesinin şekillenmesinde kullanmaması makul gözükmemektedir. Bununla birlikte bu hadisi Kâbe'nin mübareklik bakımından yeryüzünün ilk mescidi olduğu görüşünün delilleri arasında zikretmesine rağmen tarihte yapılan ilk mabedin Kâbe olduğu fikrine katılmayanların delillerini zikrederken söz konusu hadisten hiç bahsetmemesi de kanaatimizce makul gözükmemektedir.

Ayetin izahında hangi görüşte olduğunu kesin olarak belirtmese de ifadelerinden Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığı fikrini benimsediği anlaşılan Kurtubî (ö. 671/1273) konuyla ilgili nakledilen rivayetlerin hepsine yer verdikten sonra iki hadis arasında çelişki gibi görülebilecek bir durumun olduğunu belirtir. Söz konusu rivayetlerden birine göre Mescid-i Aksâ Kâbe'den kırk yıl sonra yapılmıştır. Diğer rivayette ise Mescid-i Aksâ'nın Hz. Süleyman tarafından yapıldığı belirtilmiştir. Tarihçilere göre Hz. İbrahim ile Hz. Süleyman arasında bin yıldan fazla bir süre vardır. Dolayısıyla ona göre bu iki rivayet arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Daha sonra da Hz. İbrahim'in de Hz. Süleyman'ın da başkalarının yapmış olduğu mabetleri, temellerinden yeniden inşa etmiş olabileceklerini belirterek bu çelişkiyi gidermeye çalışır. Bu durumda Kâbe ilk olarak Hz. Âdem tarafından yapılmış ise ondan kırk yıl sonra da Mescid-i Aksâ'nın Hz. Âdem'in çocukları tarafından yapılmış olması ihtimal dâhilinde olabileceğini ancak gerçekte bu işin aslını sadece Allah'ın bileceğini belirtir.⁶⁸

Konu hakkında ihtilafın olduğunu belirten Mehmed Vehbi Efendi (ö. 1949) rivayetlerden hareketle Kâbe'nin ilk kez Hz. Âdem tarafından yapıldığı, Hz. Âdem'in ve sonraki peygamberlerin orada ibadet ettiği, Hz. Nuh zamanındaki tufanda yıkıldığı, daha sonra da Hz. İbrahim tarafından tekrardan inşa edildiği fikrinin daha doğru olduğunu belirtmiştir. Ayetteki "evvel" kelimesinin de "ilk" anlamına geldiğini belirterek Kâbe'nin mutlak anlamda tarihte yapılan ilk mabet olduğunu söylemiştir.⁶⁹

Kanaatimizce incelediğimiz ayetin yeryüzünün ilk mabedinin Kâbe olduğuna işaret ettiğini düşünen âlimlerin bu fikri benimsemelerinde, Kâbe'nin Hz. Âdem zamanında veya Hz. Âdem'den önce inşa edildiğini ifade eden rivayetler oldukça belirleyici olmuştur. Ancak konuyla ilgili Hz. Peygamber'e ve Hz. Ali'ye isnat edilen rivayetler ise söz konusu âlimlerin tefsirinde kimi zaman hiç zikredilmemiş kimi zaman da yeterli şekilde izah edilmemiştir.

2.1.4. Ayetin, Kâbe'nin Hz. İbrahim Tarafından Yapıldığı Fikrini Desteklediğine Dair Yorumlar

Ayeti bağlam çerçevesinde anlamaya çalışan İbn Atıyye (ö. 541/1147) cumhurun ayette yer alan "vüdi'a" fiiline fail olarak Allah'ı takdir ettiklerini ancak bu durumda söz konusu ayet ile önceki ayet arasındaki mana irtibatının kopacağını belirtir. Zira ona göre "vada'a" kıraatine göre mana verilecek olursa söz konusu fiilin faili Hz. İbrahim olur ve böylelikle iki ayet arasında bir kopukluk kalmaz. Dolayısıyla 95. ayette Hz. İbrahim'in dinine çağrılan insanlar, 96. ayette Hz. İbrahim tarafından inşa edilmiş olan Kâbe'ye yönelmeye yani bu dinin gereklerinden olan namaza, hacca çağrılmış olmaktadır.⁷⁰ İbn Atıyye'nin dile getirdiği bu ifadeler, kıraat farklılığı ve bağlam göz önünde bulundurulduğunda söz konusu ayetten hareketle Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığını değil bizzat Hz. İbrahim tarafından yapıldığı fikrini desteklemektedir.

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) çok fazla ayrıntıya girmediği görülse de ilgili rivayetler üzerinden yapmış olduğu kısa değerlendirme onun konu hakkındaki kanaatini yansıtır niteliktedir.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/206-208.

⁶⁹ Konyalı Mehmed Vehbi, *Büyük Kur'an Tefsiri (Hülâsatü'l-Beyân)* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.), 1-2/670-671.

⁷⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Mubarrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. er-Rahâle el-Fârûk vd. (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1428/2007), 2/288.

İbnü'l-Arabî, Kâbe'den önce, meleklerin tavaf ettiği bir mabedin olduğuna yönelik aktarılan rivayetlerin isabetli olmadığını, nakledilen bu bilginin Hz. Peygamber'e isnat edilen ve Kâbe'nin Mescid-i Aksâ'dan kırk yıl önce yapıldığını haber veren rivayetle çeliştiğini, bu rivayetin o bilgiyi geçersiz kıldığını dile getirmektedir.⁷¹ İbnü'l-Arabî'nin dile getirmiş olduğu bu ifadeler onun Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayet çerçevesinde bir düşünceye sahip olduğunu, dolayısıyla Kâbe'nin Hz. Âdem'den önce veya Hz. Âdem zamanında değil daha sonraki bir zaman diliminde inşa edildiği fikrine sahip olduğunu ima etmektedir.

Reşid Rıza'nın (ö. 1935) Muhammed Abduh'tan (ö. 1905) yapmış olduğu nakiller Abduh'un söz konusu ayeti sebab-i nüzul çerçevesinde ele aldığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle söz konusu nakiller, Abduh'un bu ayeti iki mabet arasındaki mukâyese çerçevesinde ele aldığına işaret etmektedir. Bu düşünceye göre söz konusu ayetle Hz. İbrahim ve oğlu İsmail tarafından yapılan Kâbe'nin, Hz. Süleyman tarafından yapılan Mescid-i Aksâ'dan önce ibadet mekânı olduğu, Hz. Peygamber'in de buraya yönelerek ibadet ettiği vurgulanmış, böylelikle Yahudilerin şüpheleri izale edilmiştir.⁷²

İbn Âşûr, İbn Atıyye gibi konumuz olan ayeti bağlam çerçevesinde anlamaya çalışarak beytin evvelliğinden bahseden 96. ayetin, “*İbrahim'in dinine tabi olun*” emrini içeren 95. ayetin gerekçesi olduğunu söyler.⁷³ Ayette geçen *linnâs* ifadesiyle de Hz. İbrahim'in dinini ve Kâbe'nin ilk mabet olduğunu kabul eden ehl-i kitabın, özelde de Yahudilerin kastedildiğini belirtir.⁷⁴ Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber'in muhatabı olan Yahudiler'den Hz. İbrahim'in dinine tabi olmalarının istenmesi ve onların Hz. İbrahim'in dinini kabul etme zorunda olmalarının Kâbe'nin daha faziletli olmasıyla, Kâbe'nin daha faziletli olmasının da orada daha uzun süreden beri ibadet yapıyor olması ve oranın bânisiyle ilgilidir.⁷⁵ İbn Âşûr Kâbe'nin yaklaşık olarak M.Ö. 1900'lü yıllarda ehl-i kitabın da tanıdığı Hz. İbrahim tarafından, Beyt-i Makdis'in ise M.Ö. 1000'li yıllarda Hz. Süleyman'ın emriyle hâkimiyetindeki işçiler tarafından yapıldığını belirtir.⁷⁶

İbn Âşûr (ö. 1973) Mücâhid'e (ö. 103/721) isnat edilen sebab-i nüzul rivayetinin ayette geçen *evvel* kelimesini izah ettiğini söyler. Söz konusu rivayete göre Yahudiler Müslümanlara Beyt-i Makdis'in Kâbe'den daha üstün, değerli bir mabet olduğunu, Müslümanlar da Kâbe'nin daha üstün olduğunu söylemişlerdir. İbn Âşûr rivayetten tüm mescitlerin değil sadece iki mescidin mukayese edildiğinin anlaşıldığını, dolayısıyla ayette yer alan *evvel* kelimesinin Kâbe'nin tüm mabetler arasındaki evvelliğine değil Mescid-i Aksâ ile kıyaslandığında ona nazaran daha evvel olduğuna işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla bu anlam Kâbe'nin mutlak anlamda tüm mabetlerden değil kıyaslandığı Mescid-i Aksâ'dan evvelliğini/önceliğini ifade etmektedir. Bununla birlikte söz konusu kelimenin zaman bakımından öncelik değil, fazilet bakımından üstünlüğe işaret ettiğini söyleyenlerin de olduğuna işaret eder.⁷⁷

İbn Âşûr Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından bina edildiğinin kesin olduğunu, bunun Kur'an'da birçok kez tekrar edildiğini belirtir. Ona göre Hz. İbrahim'den önceki peygamberler tarafından yapılmış bir mabet yoktur. Eğer böyle bir mabet olsaydı fazileti nedeniyle Kur'an'da o mabede çokça atıfta bulunulurdu. Ancak Kur'an'da böyle bir şey zikredilmemiştir. Kâbe'nin yer yüzünde Allah'a ibadet için yapılan ilk mescit olduğunu ve ilk kez Hz. İbrahim tarafından yapıldı-

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 1/371.

⁷² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4/6.

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/11.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/14-15.

⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/11.

⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/14-15.

⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 4/14.

ğını savunan İbn Âşûr Kâbe'den önce batıl dinlere mensup insanlar tarafından yapılmış tapınakların, mabetlerin olduğunu da dile getirir.⁷⁸

Kâbe'nin ilk defa Hz. İbrahim tarafından yapıldığını açıkça dile getirenlerden biri de Süleyman Ateş'tir. Ateş ayetin tefsirinde Kâbe'nin Hz. Âdem döneminde yapıldığına dair nakledilen rivayetlerin İbn Kesîr tarafından zayıf bulunduğunu, ayette geçen “nâs” kelimesiyle Hz. Muhammed'in kendi toplumu olan Arapların kastedildiğini, ayetten Hicâz bölgesinde yapılan ilk mabedin Kâbe olduğunun anlaşıldığını, bununla birlikte başka bölgelerde, başka insanlar tarafından Kâbe'den önce yapılmış mabetlerin olabileceğini söyler. Bununla birlikte peygamberler tarafından yapılan ilk mabedin Kâbe olduğunu, Bakara Suresi 127. ayetten de Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından yapıldığını anlaşıldığını belirtir.⁷⁹

Netice itibariyle söz konusu ayetten Kâbe'nin yeryüzünde yapılan ilk mabet olduğu sonucunu çıkarmayan âlimlerin ayetin bağlamını, sebep-i nüzul ile ilgili rivayetleri, *evvel* kelimesinin farklı kullanımlarını göz önünde bulundurdıkları, karşı düşüncüyü destekler nitelikteki rivayetlerin ise problemliliğini düşündükleri anlaşılmaktadır.

Konumuz olan ayetin tefsiriyle ilgili Sa'lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö. 516/1122), Beyzâvî (ö. 685/1286), Neseî (ö. 710/1310), Ebüssüüd Efendi, Elmalılı Hamdi Yazır gibi bazı müfessirler ise konu hakkındaki farklı görüşleri, rivayetleri nakletmekle yetinmiş veya ayeti bu tartışmalara girmeden izah etmişlerdir.⁸⁰

2.2. Bakara Suresi 2/127. Ayet

Kâbe'nin ne zaman yapılmış olabileceği meselesi üzerinde durulan bir diğer ayet de Bakara Suresi'nin 127. ayetidir. Söz konusu ayette Allah Teâlâ **وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** “*Bir zamanlar İbrahim İsmail ile beraber beytin (Kâbe'nin) temellerini yükseltirken, Ey rabbimiz, bizden kabul buyur! Şüphesiz sen işitensin, bilensin.*” demişlerdi.” buyurmaktadır. Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğunu kabul eden âlimler, Hz. İbrahim ve İsmail'in Kâbe'yi daha önce kaybolmuş olan temellerini bularak o temeller üzerine yeniden imar ettiklerini, söz konusu ayette temellerin yükseltilmesinden bahseden ifadelerin de buna işaret ettiğini belirtmektedirler. İbn Abbas, Süddî, Atâ, Vehb b. Münebbih, Katâde, Mukâtil gibi âlimlerin de bu düşüncede olduğu nakledilmektedir.⁸¹

Ayette geçen **قَوَاعِدَ** kelimesinin müfredi olan **قَاعِدَةٌ** kelimesi sözlükte “oturan, temel, esas, hayızdan kesilmiş yaşlı kadın” anlamlarına gelmektedir.⁸² Ayetin anlaşılmasında önemi haiz bir diğer kelime de **يَرْفَعُ** fiilidir. Kelimenin türemiş olduğu kökün sözlükte “yükseltmek, kaldırmak, artırmak, büyütme, bir şeyi başka bir şeye yaklaştırmak, takdim etmek, sunmak, yüceltmek” gibi

⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temvîr*, 4/13.

⁷⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 2/82.

⁸⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 3/114-115; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru't-Taybe, 1989), 2/69-70; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/279; Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/275; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, t.y.), 1/516-17; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yay., 1979), 2/1148.

⁸¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/138; Ezrakî, *Abbâru Mekte*, 1/61-64; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/549-555; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/144-145.

⁸² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/410; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 1/205; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/108.

anlamlarının olduğu görülmektedir.⁸³ Kur'an'da da kelimenin sözlük anlamları muvacehesinde farklı kullanımlarının olduğuna işaret edilmektedir.⁸⁴

İfadelerinden ayette geçen قَوَاعِد kelimesine “temel” anlamı verdiği anlaşılan Taberî, bu temellerin ilk kez ne zaman yapıldığı yani ilk kez Hz. İbrahim ve İsmail tarafından mı, yoksa onlardan önceki bir zaman diliminde mi yapıldığı konusunda bir ihtilafın olduğunu belirtir.⁸⁵ Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapılmış olduğuna işaret eden farklı düşünceleri, rivayetleri nakleder ve daha sonra bir değerlendirme yapar. Değerlendirmesinde ayette yer alan ifadelerden hareketle Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından mı yoksa önceki asırlarda mı yapıldığı meselesine girmeyen Taberî konuyu daha çok rivayetler üzerinden ele alır. Dolayısıyla onun bu yaklaşımından ayetin zahirinden kesin bir neticeye ulaşmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ayetin tefsirinde Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapılmış olduğuna işaret eden, kimi zaman birbiriyle çelişen rivayetlere yer vermiş olması ve söz konusu rivayetlerde yer alan bilgilerin hepsinin gerçekleşmiş olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu söylemesi onun bu ayetten daha çok Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapılmış olduğu sonucuna vardığını ima etmektedir. Bununla birlikte Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapılmış olduğuyula ilgili naklettiği rivayetlerde yer alan bilgilerin de kesin olmadığını, bu konudaki bilginin sadece Allah ve Resulünün bildirmesiyle bilenebileceğini, bu konuda hüccet değeri taşıyacak nitelikte bir rivayetin olmadığını belirtir. Her ne kadar Kâbe'nin ilk olarak ne zaman yapıldığının bilinemeyeceğini belirtse de Taberî'nin ifadelerinden bu bilinmezliğin daha çok Hz. İbrahim dönemi öncesiyle olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁶

Taberî'nin yanı sıra İbnü'l-Cevzî, Kurtubî, Râzî gibi âlimlerin de ayetin izahında bu rivayetleri naklettikleri görülmektedir.⁸⁷ Ancak söz konusu rivayetlerin Taberî'nin dediği ve bu çalışmanın ilk bölümünde de işaret edildiği gibi hüccet değeri taşıdığını söylemek mümkün değildir. Râzî ayrıca ayetin zahirinin Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğuna açıkça işaret ettiğini belirtir.⁸⁸

Bu konuda ayetin farklı anlaşılabilirliğini belirten âlimlerden biri Zemahşerî'dir. Zemahşerî ilk olarak ayetteki ifadenin önceden var olan temeller üzerine duvar inşa etme anlamına geleceğini belirttiikten sonra taşların veya tuğlaların üst üste konularak duvarın yapılması anlamına da gelebileceğini belirtir.⁸⁹ Bu ihtimale göre ayetteki ifade Hz. İbrahim'in bir temel bulup o temel üstüne Kâbe'nin duvarını inşa etmesine değil, yerin zemininden başlayarak tuğlaları veya taşları üst üste koyarak duvar örmesine işaret etmektedir. Ayete böyle bir anlam verildiğinde de bu ayetin Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğuna delil teşkil ettiğini söylemek mümkün değildir.

Zemahşerî'nin yaptığı izahın aynısını Beyzâvî'nin de yaptığı görülmektedir. Beyzâvî bu izahların ihtimal dâhilinde olduğunu belirttiikten sonra ayetle ilgili farklı bir yorum daha olduğunu söyler. Bu yoruma göre ise ayette temellerin yükseltilmesi ifadesi Kâbe'nin konumunun yükseklğine ve şerefının gösterilmesine işaret etmektedir.⁹⁰ Ebüssuûd Efendi de bu konuda Beyzâvî'nin naklettiği farklı görüşlere yer vermiş, ancak görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

⁸³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemberetü'l-luga*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/765; Ezherî, *Tebzâbü'l-Luga*, 2/358-359.

⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 200; Semîn el-Halebî, 'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz, 2/103-104.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/548-549.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/556.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/549-556; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/144-145; Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kur'an*, 2/386-390.

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4/62.

⁸⁹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998), 1/321-322.

⁹⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/137.

Fakat ayetle ilgili farklı görüşleri naklettikten sonra Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğuna işaret eden rivayetlere, Kâbe'nin tarihi süreç içerisinde kaç kez inşa edildiğine dair nakledilen bilgilere yer verir.⁹¹ Beyzâvî'nin, Ebüssuûd Efendi'nin temellerin yükseltilmesi ifadesiyle ilgili zikrettikleri görüşlere yer veren müfessirlerden bir diğeri de İbn Âşûr'dur. Ancak İbn Âşûr bu ayeti ne Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapılmasıyla ne de temellerin Hz. İbrahim tarafından bulunup ortaya çıkarılmasıyla ilişkilendirmiştir. Ayrıca bu ayetin izahında Kâbe'nin yapılış zamanıyla ilgili nakledilen rivayetlerin hiçbirine de yer vermemiştir.⁹² Reşid Rıza ise ayette Kâbe'nin Hz. İbrahim ve İsmail tarafından yapıldığının belirtildiğini, buna rağmen kıssacıların ve onların peşinden giden bazı müfessirlerin Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığına dair birbiriyle çelişen, senetleri sağlam olmayan, muhteva bakımından Kur'an'ın zahirine aykırı birçok rivayet naklettiklerini, bu rivayetlerin İsrâiliyat'a dayandığını, Yahudi zındıkların İslam'ı çirkin göstermek, ehl-i kitabı İslam'dan uzaklaştırmak amacıyla uydurduklarını ve Müslümanların arasında yaydıklarını belirtir.⁹³

Tefsir geleneğinde her ne kadar zikredilen ilk görüş daha çok tercih edilmişse de görüleceği üzere ayetin farklı şekilde anlaşılabilmesine işaret eden ve benimseyenler de olmuştur. Bununla birlikte ayetin Kâbe'nin yeniden inşasına işaret ettiğini benimseyenlerin bu görüşe yönelmelerinde filolojik izahlardan ziyade Kâbe'nin tarihiyle ilgili nakledilen rivayetler belirleyici olmuştur. Ancak ilk bölümde de zikredildiği gibi söz konusu rivayetlerin bu konuda delil teşkil ettiğini söylemek pek mümkün değildir. Dolayısıyla bu ayetin Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapılmış olduğuna kesin olarak işaret eden bir delil olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bakara Suresi 125. ayette geçen *وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا* “*Biç, Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık*” ifadesinin ardından *وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ* “*İbrahim ve İsmail'e de tavaf edenler için evimi (Kâbe'yi) temiz tutun, diye emretmiştik...*” ayeti de kanaatimizce Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim zamanında hac ibadeti amacıyla toplanma mahalli kılındığını çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte Kur'an'da ve sahih hadislerde Hz. İbrahim'den önce hac ibadetinin yapıldığına, Kâbe'nin hac mahalli olduğuna işaret eden sarih bir delil en azından biz tespit edemedik. Örneğin bu konuda İslam ansiklopedisinin hac maddesine bakıldığında hac ibadetinin Hz. İbrahim öncesi olduğuyla ilgili bilgilerin bu çalışmanın ilk bölümünde ele alınan, birçok hadis âliminin sahih olmadığını belirttiği rivayetlere dayandırıldığı görülür.⁹⁴

2.3. İbrâhim Suresi 14/37. Ayet

Konumuzla ilişkilendirilebilecek bir diğer ayet de İbrâhim Suresi 37. ayettir. Hz. İbrahim'in *رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ* “*Ey rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe'nin) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim...*” şeklinde başlayan duasını içeren bu ayette Hz. İbrahim'in Kâbe'nin yanına yerleştirdiğini ifade ettiği “*ذُرِّيَّتِي/zürriyetim*” ifadesiyle ilgili farklı görüşler olsa da genel olarak Hz. Hâcer ve bebeklik çağındaki Hz. İsmail'in kastedildiği kabul edilmektedir. Bu görüşün tercih edilmesinde ise daha çok Buhârî'de yer alan İbn Abbas'a isnat edilen bir rivayetin etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁵ Ancak ayetteki asıl ihtilaf Hz. İbrahim'in bu duayı ne zaman yaptığı mevzuudur. Bu soruyla ilgili söylenecekler Kâbe'nin ne zaman yapıldığına da işaret edeceğinden verilen cevaplar konumuz açısından önem arz etmektedir.

⁹¹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/257-258.

⁹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/718-719.

⁹³ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/466.

⁹⁴ Abdülkerim Özaydın, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1996), 14/386.

⁹⁵ Buhârî, “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 9 (No. 3365); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/689-692; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/136; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/355; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/254.

Âlimlerin bir kısmı Hz. İbrahim'in bu duayı ailesini Kâbe'nin yanına bıraktıktan sonra yaptığı görüşündedir. Bu görüşü benimseyen âlimler İbrâhîm Suresi 37. ayetten Kâbe'nin yerinin en geç Hz. İsmail'in bebeklik çağında Hz. İbrahim tarafından bilindiğini, dolayısıyla bu durumun Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önceki bir zaman diliminde yapıldığına işaret ettiğini belirtir.⁹⁶ Yukarıda işaret edilen Buhârî rivayetinden de Hz. İbrahim'in bu duayı ailesini Kâbe'nin yanına koyduktan sonra yaptığı anlaşılakta, dolayısıyla âlimlerin bu yöndeki tercihinde de bu rivayetin etkili olduğu görülmektedir.⁹⁷ Râzî, Kâdî Abdülcabbâr'ın (ö. 415/1025) söz konusu rivayette nakledilen bazı bilgilerin kabul edilmesinin mümkün olamayacağını söylediğini aktarmasına rağmen kendisi de rivayette anlatılan olayları ihtimal dâhilinde görür.⁹⁸

Hız. İbrahim'in bu duayı Hz. İsmail'i Kâbe'nin yanına bıraktığında yaptığını kabul eden âlimler, bu dua yapıldığında Kâbe'nin orada bir bina olarak mevcut olmamasına rağmen Hz. İbrahim'in Kâbe'nin varlığından nasıl haberdar olduğunu ve duasında Kâbe'ye nasıl yer verebildiğini de farklı şekillerde izah etmektedirler. Örneğin bazı müfessirler Hz. İbrahim'in Kâbe'nin yerini çevresinden duymuş olabileceği, bu bilginin kendisine Allah tarafından haber verilmiş olabileceği, Kâbe'yi oraya ilerde yapacağını kendisine Allah'ın bildirmiş olabileceği gibi ihtimallerden bahsediler. Dolayısıyla bu ifadeler, onların Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından değil, Hz. İbrahim'den önce yapıldığına işaret ettiği kanaatinde olduklarını göstermektedir.⁹⁹

Âlimlerin diğer bir kısmı ise Hz. İbrahim'in bu duayı oğlu İsmail büyüüp Kâbe'yi onunla birlikte inşa ettikten sonra yaptığı görüşündedir. Örneğin Mâtürîdî ayette dile getirilen sözleri Hz. İbrahim'in Mekke'ye ilk geldiği zaman söylemiş olmasının mümkün olmadığını belirtir. Ona göre bunun nedeni ayette Hz. İbrahim'in "*senin kutsal evinin yanına ... yerleştirdim.*" ifadesinin yer almasıdır ki bu ifade Hz. İbrahim'in ailesini Kâbe'nin yanına yerleştirdiği anlamına gelmektedir. Ama Hz. İbrahim Mekke'ye ilk geldiğinde bir bina olarak Kâbe'nin mevcudiyetinden bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle ayetteki ifadelerin ve duanın, Kâbe'nin Hz. İbrahim ve oğlu İsmail tarafından inşa edilmesinden sonra gerçekleşmiş olmasını gerektirdiğini belirtir.¹⁰⁰ Her ne kadar Mâtürîdî'nin tefsirindeki genel yaklaşımı Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğu yönünde olsa da bu ayetle ilgili yapmış olduğu yorum, söz konusu ayetin kesin olarak Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapılmış olduğuna işaret etmediğini göstermektedir.

Aynı şekilde İbn Kesîr de Hz. İbrahim'in bu duayı Kâbe'yi Hz. İsmail büyüdükten ve onunla birlikte inşa ettikten sonra yaptığını dile getirir.¹⁰¹ Bununla birlikte İbn Kesîr gibi rivayete önem veren bir âlimin yukarıda atıfta bulunulan Buhârî rivayetine hiç değinmemesi ise hayli ilginçtir. Birçok kaynakta yer alan, İbn Kesîr'in de görmeme ihtimali bulunmayan bu rivayete tefsirinde yer vermemesi, onun Kâbe'nin ne zaman yapıldığı konusunda farklı bir düşünceye sahip olmasıyla ilgili olduğu ya da bir muhaddis olarak söz konusu rivayetin sıhhati noktasında tereddütlerinin bulunduğu şeklinde yorumlanabilir.

İbn Âşûr da 37. ayette geçen duayı Hz. İbrahim'in Hz. İsmail ile birlikte Kâbe'yi inşa ettikten sonra dile getirmiş olabileceğini söyler. Daha sonra da bu duayı yapmasının nedeninin 39. ayet

⁹⁶ İbnü'l-Cevzâ, *Zâdül-mesîr*, 4/366; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/269; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yay., 2004), 10/235-249.

⁹⁷ Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 9 (No. 3365).

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/139; Kurtubî, *el-Câmi'ü'l-ahkâmî'l-Kur'an*, 12/147-148.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/542; 13/697; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/255; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, 1416), 1/412.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/507.

¹⁰¹ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi'sh-Şeyh li't-Turâs, 1421-2000), 8/227.

olduğunu yani Allah'ın İsmail'i ve İshak'ı kendisine bahşetmesi olduğunu belirtir.¹⁰² Dolayısıyla İbn Kesîr'in ve İbn Âşûr'un ifadelerinden de bu ayetin kesin olarak Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığını işaret ettiğini söylemenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

2.4. Hac Suresi 22/26. Ayet

Kâbe'nin ne zaman yapılmış olabileceği meselesinde üzerinde durulan bir diğer ayet ise Hac Suresi'nin 26. ayetidir. Bu konuda *وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ* ifadeleriyle başlayan ayette yer alan *بَوَّأْنَا* kelimesine verilecek anlam, ayetin doğru anlaşılmasında belirleyici olacaktır. Nitekim kelimeye yüklenen anlamdan hareketle âlimlerin bir kısmı ayeti Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğuna delil gösterirken diğer bir kısmı ise ayeti bu konuyla ilişkilendirmeden izah eder. Bu nedenle söz konusu kelimenin anlamının ne olduğunu ve bu ayette hangi anlama geldiğini tespit etmek büyük önem arz etmektedir.

İbn Fâris *بَوَّأْنَا* kelimesinin türemiş olduğu *ب-و-أ* kökünün biri “dönmek”, diğeri “denkleştirmek” olmak üzere iki temel anlamının olduğunu, Mustafavî ise kökün asıl temel anlamının “dönmek” olduğunu, diğer anlamların neticede bu anlama dayanan mecaz anlamlar olduğunu belirtir.¹⁰³ Sözlüklerde bu kökten türetilen kelimelerin “yerleşmek, yurt edinmek, ikamet etmek, denkleştirmek, uygun hale getirmek, düzeltmek, hedeflemek, yüklenmek, kabul etmek, bir şeyin birine dönmesi, başına gelmesi” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁴ Örneğin *بَوَّأْتُ لِلرَّجُلِ* cümlesi “Adam için orayı mekân kıldım, orayı hazırladım” anlamındadır.¹⁰⁵ Yine gidip kalınan, ikamet edilen yere *الْمَبَاءَةَ* denilmiş, *تَبَوَّؤُوا مَنَزَلًا* cümlesinin de bir topluluğun mekân edinmesi, ikamet edilecek yere yerleşmesi, inmesi anlamında olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁶ Yine *بَوَّأْتُ لَهُ مَكَانًا* cümlesinin de “Birine bir yeri düzeltip, uygun hale getirip yerleşmesini, ikamet etmesini sağlamak” anlamında olduğu belirtilmiştir. Âl-i İmrân 3/121; Yûnus 10/87, 93; Yûsuf 12/56. ayetlerde de bu anlamda olduğuna işaret edilmiştir.¹⁰⁷

Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğunu, Hz. İbrahim tarafından yeniden inşa edildiğini düşünen müfessirlerin ayette geçen söz konusu fiili farklı kelimelerle izah ettikleri görülmektedir. Mukâtil *دَلَّلْنَا* “yerine işaret ettik” şeklinde ifade etmiş ve bu izahı yaparken Nuh tufanında Kâbe'nin göğe kaldırıldığını, Hz. İbrahim zamanında yerinin bilinmediğini, ancak Allah'ın bu ayette işaret ettiği gibi Hz. İbrahim'e Kâbe'nin yerini gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸ Taberî kelimenin *وَطَّأْنَا* “indirmek, hazırlamak” anlamına geldiğini belirttikten sonra bu tercihinin iki rivayete dayandırılmıştır. Birinci rivayette Kâbe'nin Hz. Âdem için gökten indirildiği, ikinci rivayette Hz. İbrahim'in Kâbe'yi yeniden inşa etmek için Mekke'ye geldiği zaman Kâbe'nin yerinin nerede olduğunu bulamadığı, bunun üzerine Allah Teâlâ'nın “Hacûc” adı verilen, iki kanatlı, yılan başına benzer bir başı olan bir rüzgâr gönderdiği, bu rüzgârın Kâbe'nin bulunduğu yeri temizleyerek Kâbe'nin temellerinin ortaya çıkmasını sağladığı anlatılmaktadır. Taberî ayette yer alan *بَوَّأْنَا* kelimesiyle işte bu duruma işaret edildiğini söylemektedir.¹⁰⁹ Söz konusu ikinci rivayet birçok müfessir tarafından zikredilmiş ve ayet bu genelleme bu rivayet çerçevesinde anlaşılmış, söz konusu kelimeye de genellikle bu rivayetten hareketle anlam takdir edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede kelimeye

¹⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-temîr*, 13/241.

¹⁰³ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâysî'l-luga*, 1/312; Mustafavî, *et-Tabkâke fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/379.

¹⁰⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/170-171; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, 15/594-597; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâb*, thk. Ahmed Abdulgâfûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 1/37; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 69.

¹⁰⁵ Cevherî, *es-Sıhâb*, 1/37.

¹⁰⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/170.

¹⁰⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 69; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-buffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 1/239-240.

¹⁰⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/122.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/510-511.

بَيِّنًا “yerini ortaya çıkardık”, أَعْلَمْنَا “yerini öğrettik” gibi anlamlar da verilmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla kelimeye verilen bu anlamlar, ayetin Hz. İbrahim'den önce Kâbe'nin var olduğuna, Hz. İbrahim'in kendisine gösterilen temeller üzerine Kâbe'yi tekrardan inşa ettiğine delil olarak kabul edilmiştir.¹¹¹

Kelimeye Kâbe'nin daha önce var olduğuna işaret eden anlamların verilmesinin yanı sıra böyle bir çıkarımı zorunlu kılmayan, hatta böyle bir çıkarımı ima dahi etmeyen anlamların verildiği görülmektedir. Örneğin Zeyd b. Ali, Ferrâ gibi âlimlerin kelimeye جَعَلْنَا “kılmak, yapmak” anlamını vermeleri, onların bu ayette “İbrahim'e Kâbe'nin bulunduğu muhiti ikamet edilecek, yaşanılacak yer kıldık.” anlamının kastedildiğini düşündüklerini göstermektedir.¹¹² Mâtürîdî kelimenin إنزال “indirme, iskân ettirme, yerleştirme” anlamında olduğunu, dolayısıyla ayetin “İbrahim'i beyt yapması için oraya yerleştirdik” anlamında olduğunu belirtir.¹¹³ Fahreddin er-Râzî ayetin “Umreciler ve ibadet yapacaklar için Kâbe'nin bulunduğu yeri ziyaret edilecek, gelinecek yer yaptık şeklinde” izah etmekle birlikte, yukarıda Kâbe'nin yerinin Hz. İbrahim'e gösterildiğinden bahseden rivayeti de zikreder. Bu durum en azından Râzî'nin ayette geçen kelimeye “Kâbe'nin yerini ona gösterdik, ortaya çıkardık” anlamı vermediğini göstermektedir. Neseî'nin de Râzî'nin kullandığı ifadelerle benzer ifadeler kullandığı görülmektedir.¹¹⁴

Râgıb el-İsfahânî ve Semîn el-Halebî ise ayetteki مَكَانَ الْبَيْتِ ifadesinin “Mekke” kelimesine tekabül ettiğini belirtir.¹¹⁵ Dolayısıyla onların bu ifadelerinden ayette Hz. İbrahim'e gösterilen veya onun yerleştirildiği yerin Mekke olduğu anlaşılacaktır. Bu nedenle onlara göre söz konusu ayetten hareketle Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğu sonucunu çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

İbn Kesîr ise ayette “Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'i Kâbe'nin yerine yerleştirdiğinin, onu oraya ulaştırdığının ve Kâbe'yi oraya yapmasına izin verdiğinin” anlatıldığını belirtir. Hatta işi daha da ileri boyuta taşıyarak bu ayetin, Kâbe'nin ilk defa Hz. İbrahim tarafından yapıldığı fikrini benimseyenler tarafından delil olarak kullanıldığını söyler. Kendisinin de bu görüşte olduğunu ızhâr edecek şekilde Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından yapıldığının delili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen, ilk bölümde naklettiğimiz rivayete yer verir.¹¹⁶ İbn Âşûr'un da söz konusu kelimenin ayette “iskân ettirme, yerleştirme” anlamında olduğunu Yûsuf Suresi 56. ayette de benzer bir kullanımın olduğunu belirtir.¹¹⁷

Görüleceği üzere بَوَّأْنَا kelimesine Kâbe'nin Hz. İbrahim'in önce var olduğuna işaret edecek anlamlar verildiği gibi böyle bir kanaate varmayı gerektirmeyecek hatta İbn Kesîr'in de belirttiği gibi Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim tarafından yapıldığına işaret eden anlamlar da verilmiştir. İlk görüşü benimseyenlerin söz konusu kelimeye “işaret etme, gösterme” gibi anlamlar vermiş olması kanaatimizce konuyla ilgili nakledilen rivayetten mühlhemdir. Oysa söz konu rivayetle ilgili sahih

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ukkâse - Muhamme b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002), 3/177; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 4/17; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Riyad: Silsiletü'r-Rasâilî'l-Câmiyye, 1430), 15/354-355; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 6/236; Kurtubî, *el-Câmi'li-abkâmi'l-Kur'ân*, 3/358-359.

¹¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/84.

¹¹² Zeyd b. Ali, *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 164; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 2/223.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/365.

¹¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Me'âti'bu'l-gayb*, 23/27; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/435.

¹¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 95; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 1/244.

¹¹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/41.

¹¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 17/240.

veya zayıf olabileceğine dair farklı değerlendirmelerin olduğu görülmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla söz konusu rivayete temkinli yaklaşılmalıdır. Bununla birlikte ilk dönem sözlüklerde بَوَّ kelimesine مكان kelimesiyle birlikte genellikle bir yere yerleşme anlamının verilmiş olması, birçok müfessirin de konumuz olan ayeti bu çerçevede anlamasına neden olmuştur. Ayrıca birçok ayette bu anlamı destekler kullanımların olması bu ayette kelimenin daha çok “yerleştirme, yerleşime uygun kılma” şeklinde bir anlamın daha uygun olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kelimeye böyle bir anlamın verilmesi söz konusu ayetin Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğuna delil teşkil etmediği anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bu ayetin Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce varlığına kesin olarak işaret ettiğini söylemek mümkün değildir.

2.5. Hac Suresi 22/29, 33. Ayetler

Hac Suresi 29 ve 33. ayetlerde yer alan الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ifadesinde Kâbe'nin sıfatı olarak yer alan الْعَتِيقِ kelimesine verilen anlamlar, söz konusu ayetlerin çalışmamızda ele alınmasına vesile olmuştur. عَتِيقِ kelimesinin türemiş olduğu ع-ت-ق kökünde “zaman, mekan veya değer bakımından önde olmak, özgür olmak” anlamı vardır. Kelimenin bu kök anlamlarından hareketle “kölelikten kurtulana, zaman bakımından önde yani eski olana, değer bakımından önde olana” عَتِيقِ; “vücudun iki omzu arasında kalan kısmına, öne geçen ata, koca boyunduruğunda olmaması nedeniyle evlenmemiş kıza” عَاتِقِ denmiştir.¹¹⁹

Söz konusu kelimenin ilgili ayetlerde daha çok “özgür olma, eski olma” anlamlarında olduğu ve bu anlamlardan hareketle tefsirlerde çeşitli yorumların yapıldığı görülmektedir. Bu yorumların bir kısmında Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce inşa edildiğine dair izahlara yer verilirken, diğer bir kısmında ise bu tarz izahlara hiçbir şekilde yer verilmemekte, ayet Kâbe'nin ne zaman yapıldığı ile ilişkilendirilmeden izah edilmektedir.

Ulemânın bir kısmı عَتِيقِ kelimesinin sözlükteki “önce olan, eski olan” anlamını tercih etmiş ve bu anlamdan hareketle “Kâbe'nin eskiliğini, önceliğini” Kâbe'nin yeryüzünün en eski, ilk mabedi olması şeklinde yorumlamıştır. Hatta Kâbe'nin atîke şeklinde nitelendirilmesini Kâbe'nin Hz. Âdem tarafından veya daha önce yapıldığıyla ilişkilendirenler olmuş ve bu konuda nakledilen rivayetleri aktarmışlardır.¹²⁰ Mâtürîdî ise atîk kelimesine “eski” anlamını vermekle birlikte bu eskiliği Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından inşa edilmesiyle izah etmiştir.¹²¹

Diğer bir görüşe göre ise عَتِيقِ kelimesi bu ayette sözlükteki “özgür” anlamıyla kullanılmıştır. Kelimeye verilen bu anlamdan hareketle Kâbe'nin Allah'tan başka hiç kimsenin boyunduruğu altında olmadığı, Kâbe'nin hiçbir zorbanın tasallutu altına girmediği izahlarına yer verilmiştir. Bu görüşün de Hz. Peygamber'den nakledilen “Beytullah'a atîk denmiştir. Çünkü hiçbir zorba ona hâkim olamamıştır.”¹²² şeklindeki rivayete dayandığı görülmektedir.¹²³ Atîk kelimesine özgür anlamını verenlerin bir kısmı da onun özgürlüğünün Hz. Nuh zamanında meydana gelen tufanda Allah tarafından semaya kaldırılarak kurtarılması ve böylelikle özgürlüğüne bir halel gelmemesi

¹¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Sabîhu ve Za'ifu Tarîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007), 6/176; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/321.

¹¹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/93-93; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 4/219; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 321; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 3/27.

¹²⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/93; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/530-531; Kurtubî, *el-Câmi'li-abkâmi'l-Kur'an*, 14/384.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 9/371.

¹²² Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'an”, 23.

¹²³ Zeyd b. Ali, *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-mecâd*, 164; el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/225; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/531; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 402; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 3/27; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 17/250; Mustafavî, *et-Tabkâk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 8/30.

şeklinde izah etmiştir.¹²⁴ Bununla birlikte âlimlerin bir kısmı da konuyla ilgili farklı görüşleri zikretmekle yetinerek bir tercihte bulunmamıştır.¹²⁵

Netice itibarıyla Kâbe'nin sıfatı olarak ayette yer alan عَتِيق kelimesine “eski” anlamı da “özgür” anlamı da takdir edilse bu anlamların zahirinden hareketle bu ayetin Kâbe'nin ne zaman yapıldığını kesin olarak ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Kâbe'nin eskiliği ve özgürlüğünden hareketle söylenen her söz yorumdur. Yukarıdaki yorumlarda da görüleceği üzere bu iki anlamdan hareketle âlimlerin bir kısmı bu ayeti Kâbe'nin Hz. İbrahim öncesi bir zaman diliminde yapıldığını çağrıştıran yorumlarla izah etmiş, bir kısmı da böyle bir anlam çıkarmayacak şekilde yorumlamıştır. Hatta bazı âlimler bu ayeti Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından inşasıyla ilişkilendirerek izah etmiştir.

Sonuç

Âl-i İmrân Suresi 96. ayet çerçevesinde nakledilen rivayetlerden ve çalışmada işaret edilen diğer ayetlerden anlaşılacağı üzere nüzul döneminde Müslümanlar ile Yahudiler arasında kible meselesinden kaynaklı Kâbe'nin mi Beyt-i Makdis'in mi kible olmaya daha layık olduğu tartışması cereyan etmiş ve bu tartışma en faziletli veya en eski mabedin hangisi olduğu üzerinden sürdürülmüştür. Bu bağlamda Müslümanların kiblesi olan Kâbe Müslümanlarca yeryüzünün en kutsal mabedi olarak kabul edilmiş ve bu düşünce başta Âl-i İmrân Suresi 96. ayet olmak üzere çeşitli argümanlarla ispat edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu ayet ve rivayetler üzerinden yapılan izahlar neticesinde ise Kâbe'nin ne zaman ve kim tarafından yapıldığı hususunda bir ihtilaf ortaya çıkmıştır.

Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığına, yeryüzün ilk mabedi olduğuna hatta yeryüzü yaratılmadan önce Kâbe'nin yaratıldığına dair kaynaklarda birçok rivayet nakledilmiştir. Ancak söz konusu rivayetler incelendiğinde Kâbe'nin Hz. Âdem veya öncesinde inşa edildiğine dair nakledilen rivayetlerin oldukça problemlili olduğu, bu rivayetleri ayetlerin anlaşılmasında delil olarak kullanılmanın uygun olmayacağı anlaşılmıştır. Buna karşın Hz. Peygamber'e ve Hz. Ali'ye isnat edilen rivayetler sahih hadis kaynaklarında geçmekte ve doğrudan ele aldığımız konudan bahsetmektedirler. Her ne kadar bu rivayetlerle ilgili farklı görüşler olsa da kanaatimizce bu hadislerden hareketle Kâbe'nin ilk kez Hz. İbrahim'den önceki bir zaman diliminde değil Hz. İbrahim zamanında yapıldığı sonucuna ulaşmak daha makul gözükmektedir. Diğer taraftan bu iki rivayet Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önceki bir zaman diliminde yapıldığı fikrini benimseyen müfessirler tarafından kimi zaman hiç dikkate alınmamış, kimi zaman da bu rivayetler kanaatimizce yeterli şekilde izah edilmiştir.

Kâbe'nin yeryüzünün ilk mabedi olduğuna dair zikredilen en önemli delilin Âl-i İmrân Suresi 96. ayet olduğu anlaşılmaktadır. Ele aldığımız ayette ne kastedildiği hususunda oldukça belirleyici olduğunu düşündüğümüz لَوْلَى kelimesinin sözlüklerde farklı kullanımlarının olduğu, bağlama göre farklı anlamlar ifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu kelimeye daima “tarihte ilk olma, her şeyden önce olma” anlamını vermek mümkün değildir. Sebeb-i nüzul olarak nakledilen rivayetler ve ayetin bağlamı “Kâbe'nin evvelliği” ile ne kastedildiği hakkında kesin bir sonuca ulaşmayı da mümkün kılmamaktadır. Fakat söz konusu rivayetlerden ve bağlamdan iki mescidin mukayese edildiğinin anlaşılması en azından ayette “Kâbe'nin evvelliği” ile mutlak anlamda bir illiklikten değil, Kâbe'nin mukayese edildiği mabetten yani Mescid-i Aksâ'dan yapılış bakımından evvelliğinin kastedilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla bu gerekçeler göz önünde bulunduruldu-

¹²⁴ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/225; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-buffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 3/27.

¹²⁵ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/21; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/382; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/190; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/31.

ğunda “Kâbe’nin yeryüzünde yapılmış ilk mabet olduğu düşüncesini Âl-i İmrân Suresi 96. ayetten kesin olarak çıkarmak mümkün değildir.

Yine Kâbe’nin yeryüzünün ilk mabedi olduğuna dair zikredilen veya delil olabilecek nite-likteki ayetler arasında yer alan Bakara Suresi 2/127, İbrâhim Suresi 14/37, Hac Suresi 22/26, 29 ve 33. ayetlerle ilgili farklı yorumların söz konusu olduğu, dolayısıyla zikredilen ayetlerden hare-ketle de bu konuda kesin bir sonuca ulaşmanın mümkün olmayacağı anlaşılmaktadır.

Kur’an’da ve sahih rivayetlerde Kâbe’nin Hz. İbrahim’den önceki peygamberler tarafından yapıldığına veya önceki peygamberlerin Kâbe’yi ibadet mekânı olarak edindiğine dair bir bilginin yer almaması da oldukça dikkat çekicidir. Öyle ki Kâbe’nin Hz. İbrahim’den önceki peygamberler tarafından yapılmış olduğu veya onların Kâbe’yi ibadet mekânı edindikleri kesin olsaydı bu durum Kâbe’nin değerini göstereceğinden ve artıracığından dolayı -Allahualem- Kâbe’nin bu özelliğine Kur’an’da işaret edilmesi muhtemel olurdu.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Râhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîbi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Balcı, İsrâfil. "İslam'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksa Olduğu İddialarını Kritiği ve Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 85-116.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yay., 2004.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sahîbi's-şerî'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*. thk. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Emvârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Hallâk Muhammed Subhi Hasan - Etraş Muhammed Ahmed el-. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Can, Yılmaz. "Kâbe". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993), 67-91.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâb*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Çıtır, Aslan. "Kur'an Perspektifinde Kiblenin Birliğine İlişkin Analizler". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021), 21-56.
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir li elfâzi Kitâbillebi'l-'Azîz*. thk. Arabî Abdülhamîd Ali. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1995.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Babru'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadîse, t.y.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ebâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eserube's-seyyi'i fî'l-ümme*. 14 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru'l-Meârif, 1992.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbü'l-Luga*. Kahire: el-Mu'essesetu'l-Mısıriyyetü'l-'Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Abbâru Mekteke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî es-Sâlih Mülahas. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1983.
- Güç, Ahmet. "Dinlerde Kible Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 1-30.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-. *el-Müstedrek 'ale's-sahîbayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs*. thk. Muhammed b. Sa'd. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. er-Rahâle el-Fârûk vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1428/2007.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, 1416.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemberetü'l-luga*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ebâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ukkâş - Muhamme b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sîretü İbn İshak*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-me'âd fî bedyi hayri'l-'ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 1421-2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *Abkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddîn b. Muhammed. *Mebâsinü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- Kılıç, Sadık. "Kâbe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme". *İslâmî Araştırmalar* 1/5 (1987), 62-69.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li-abkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. ed. Bekir Topaloğlu. thk. Farklı Muhakkikler. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mehmed Vehbi, Konyalı. *Büyük Kur'an Tefsiri (Hülâsatü'l-Beyân)*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.
- Miras, Kâmil. *Sabîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîb Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423-2002.
- Mustafavî, Hasen. *et-Tabkâke fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sabîb*. thk. Muhammed Fuâd Abdilbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nebîl b. Mansûr, Ebu Huzeyfe. *En'sü's-sârî fî tabrici ve tabkâki'l-ehâdîsi'l-letî zekerahâ'l-Hâfîzu İbnü Haceri'l-'Askalânî fî fetbu'l-bârî*. Beyrut: Müessesetü's-Semâha, 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/386-389. TDV Yayınları, 1996.
- Özek vd., Ali. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993.
- Özel, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 365-368. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-. *Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî*. thk. Âdil b. Alî eş-Şiddî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2003.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-bakîm (Tefsîru'l-menâr)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'lme'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Şimşek, Osman. *Kabe tarîhi (Başlangıçtan Abbasi Devleti'nin sonuna kadar)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Sabîhu ve Zaîfu Tarîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2007.
- Temir, Hakan. "Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 120-149.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/14-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbâbü nüzzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. Riyad: Silsiletü'r-Rasâili'l-Câmiyye, 1430.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yay., 1979.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Mühezzeb fî ihtisâri's-süneni'l-kebîr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.
- Zeyd b. Ali, Ebü'l-Hüseyn. *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Muhammed Yusûfu'd-dîn. 1 Cilt. Haydarâbâd: K S Lalta Printing Press, 2001.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2008.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Yusuf AĞKUŞ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Çağdaş Dönemde Kur'an Vahyinin Kaynağına Dair Görüşler

Opinions on the Source of Qua'anic Revelation in the Contemporary Period

Canan ZERENAY AVAN

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tefsir Anabilim
Dalı

Ph. D. Student, Hitit University Gradu-
ate Education Institute, Department of Tafsir
Çorum, Türkiye

cananzerenay@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8937-1574>

Hikmet AKDEMİR

Prof. Dr. HİTÜ İlahiyat Fakültesi, Te-
mel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Prof. Dr. HİTU Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Çorum, Türkiye

hikmetakdemir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0090-4574>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/08/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Zerenay Avan, Canan – Akdemir, Hikmet. “Çağdaş Dönemde Kur'an Vahyinin Kaynağına Dair Görüşler”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 466-485.

<https://doi.org/10.31121/tader.1343159>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Kur'an vahyinin kaynağı, nüzul döneminden itibaren Müslüman ve Batılı araştırmacıların merak ve dikkatini çekmiş, pek çok araştırmaya konu olmuş ve günümüzde de tartışılmaya devam edegelmiş bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışmalar Kur'an'ın korunmuş olma meselesinden başlamaktadır. Korunmuş olma meselesi, bir inanç ve duygu gerçeğinden neşet etmektedir. Zira bu Kitab'ın inananları, itikat ettikleri vahiy hakkında zihin ve gönül dünyalarında tam bir güven inşa etmek istemektedirler. Ayrıca vahyin kişi üzerinde dönüştürücü bir tesiri de söz konusudur. Bu sebeple vahyin kaynağının lafız ve mana açısından Allah'a aidiyeti İslam'a inananlar açısından son derece önem arz etmektedir. Çağdaş dönemde vahye kaynak arama faaliyetinin temelini, Hint Alt Kıtasında ortaya çıkıp yayılan Kur'aniyyûn ekolü atmıştır. Bu akım kısa süre zarfında ülkemizde de kendine yer bulmuştur. İlk bakışta oldukça akılcı gelen söylem, zamanla tesirlerini arttırmıştır. Nihayet vahyin kaynağının lafzen mi manen mi yoksa her ikisinin birden Allah'a ya da Resulüne mi ait olduğu tartışılmıştır. Elbette erken dönem tefsir kaynaklarında mevcut yorumlar bize dönemin bakış açısını yansıtmaktadır. Günümüze geldiğimizde ise konunun biraz daha esnek ve rahat bir yorum biçimine ulaştığı görülmektedir. Bu çerçevede araştırmamızda Kur'an vahyinin kaynağı ile ilgili önce klasik görüşe yer verilmekte, daha sonra oryantalist bakış açısı tartışılmakta, son olarak modern dönemin meseleye yaklaşımı ele alınıp değerlendirilerek Kur'an vahyinin kaynağının lafız ve mana olarak Allah'a ait olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Vahyin Kaynağı, Klasik Dönem, Modern Dönem.

Abstract

The source of the Qur'anic revelation has attracted the curiosity and attention of Muslim and Western scholars since its revelation, has been the subject of many studies and continues to be discussed today. These discussions start from the issue of the Qur'an's preservation. The issue of preservation arises from a reality of belief and emotion. This is because the believers of this Book want to build complete confidence in their minds and hearts about the revelation they believe in. Revelation also has a transformative effect on the individual. For this reason, the attribution of the source of revelation to Allah in terms of wording and meaning is of utmost importance for believers of Islam. In the contemporary period, the Qur'aniyyûn school, which emerged and spread in the Indian Subcontinent, laid the foundation of the activity of seeking a source for revelation. This trend found a place in our country as well. The discourse, which seems quite rational at first glance, has increased its influence over time. Finally, it was debated whether the source of revelation belonged to Allah or His Messenger, either literally or spiritually, or both. Certainly, the interpretations in the early tafsir sources reflect the perspective of the period. Today, it is seen that the subject has reached a slightly more flexible and relaxed interpretation. In this framework, first the classical view on the source of the Qur'anic revelation is given, then the orientalist point of view is discussed, and finally the approach of the modern period to the issue is discussed and evaluated, and it is concluded that the source of the Qur'anic revelation belongs to Allah in word and meaning.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Source of Revelation, Classical Period, Modern Period.

Giriş

Kur'an vahyinin kaynağına dair oluşan modern dönem okurunun ve araştırmacısının merakı, kanaatimizce Kur'an'ın korunmuşluğu meselesine dayanmaktadır. Vahiy, bilimsel araştırmalara konu olsa da zımnında bir itikat ve duygu barındırması sebebiyle Müslüman düşünür bu konuda, günümüze kadar gelen tarihî süreçten emin olmak ve bu konuda tam bir itmi'nana sahip olmayı istemektedir. Şöyle ki erken dönemde bu zihinsel ve kalbî güven belki de daha ön planda olduğu içindir ki vahyin aidiyeti ile ilgili hemen hemen görüş birliğinin mevcudiyetinden bahsedebiliriz. Kahir ekseriyetin benimsediği bu görüş, vahyin lafız ve mana olarak Allah'a nispet edilmesidir. Bu konudaki ayrışma modern dönemde belirginleşmiştir. Biz, araştırmada bu ayrışmanın temel sebeplerini ve bu sebepler sonucunda ortaya çıkan görüş farklılıklarını ele almaya çalışacağız. Çalışmanın amacı, vahyin kaynağına dair çağdaş dönem algısı ve bu hususta yapılacak tahliller ve bunun yanı sıra klasik dönemin konuya yaklaşımının özet olarak sunumudur. Konuya dair değerlendirmelerimizi satır aralarında ve sonuç kısmında sunmaya gayret edeceğiz. Araştırmada, başlangıçtan bu yana konuyla ilgili görüş serdeden tüm Batılı müsteşriklerin değil, Kur'an vahyi

hususunda eser veren meşhur bazı müsteşriklerin görüşlerinden yararlanılmıştır. Aynı şekilde ülkemizde mevcut tüm Kur'an araştırmacılarının eser ve görüşlerinden değil, Kur'an vahyinin kaynağı konusundaki fikirleri öne çıkan bazı araştırmacılardan istifade edilmiştir. Bu noktalar araştırmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Bu meyanda erken dönem bakış açısını yansıtmak için yararlandığımız eserlerin başında Suyûtî'nin *İtkân*'ı ile Mennâ'u'l Kattan'ın *Mebâbis'ini* sayabiliriz. Bunların dışında diğer bazı Ulûmu'l-Kur'an eserlerine ve konu ile alakalı tefsirlere de müracaat edeceğiz. Ayrıca çalışmada, vahyin kaynaklığına işaret eden "Ümmü'l-Kur'an, Levh-i Mahfuz" gibi terimleri tefsirlere başvurarak açıklamaya ve konu ile irtibatını sağlamaya çalışacağız. Öte yandan modern dönem anlayışı için Fazlurrahman'ın *İslam ve Ana Konularıyla Kur'an* isimli iki eserinden, Selahattin Sönmezsoy'un *Kur'an ve Oryantalistler* isimli eserinden, İsmail Cerrahoğlu'nun *Oryantalistlerin Kur'an'ın Kaynağı ve Edebî Yönüne Dair İddialarının Değerlendirilmesi* isimli makalesinden, Süleyman Ateş'in tefsir çalışmasından ve Mustafa Öztürk'ün eser ve makalelerinden yararlanacağız. Çağdaş dönem içerisinde değerlendirilen Batı çalışmaları ve oryantalist görüşleri, kapsamının geniş olması ve bu çalışmanın mahiyetini aşacağı için mahdut bir sayı ile sınırlı tutacağız.

Kur'an vahyinin aidiyeti problemine dair mukayeseli ya da belirli isimler çerçevesinde hazırlanmış makaleler bulunmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla konuya tahsis edilmiş müstakil bir çalışma bulunmadığı için bu konuyu ele almayı tercih ettik. Benzer çalışmalardan ayrılan yönü, çağdaş dönem anlama biçimini, kendi içindeki farklılıkları ile birlikte bir bütün hâlinde ele almasıdır. Bu anlamda "19. asır sonrası bakış açısı neden farklılaşmıştır? Bunun temel sebepleri nelerdir? Erken dönem algısı ile benzeşen ve ayrılan yönleri var mıdır?" gibi soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

1. Vahyin Tanımı ve Mahiyeti

Kur'an vahyinin kaynağı hususunda klasik bakışa yer vermeden önce vahiy olgusu üzerinde durmak gerekmektedir. Lügat anlamı itibariyle vahiy; ilham, îmâ, kinâye, üstü kapalı ve süratle gösterilen bir işarettir. Bu işaret, herhangi bir cümle oluşturmayan salt bir sesle olabileceği gibi işaret ederek ya da yazarak da olur.¹ Terim olarak ise Allah'ın Cebrail'e semada iken kelâmını bildirip, okunuşunu öğretip yeryüzünde Hz. Peygamber'e bildirmesidir.² Suyûtî de vahiy şöyle tanımlamaktadır: Allah'ın, Cebrail'e bildirdiklerini herhangi bir değişikliğe uğramadan lafzı ile Hz. Peygamber'e bildirmesidir.³ Vahiy olgusunda öne çıkan iki önemli kelime, gizlilik ve hızdır.⁴

Vahiy bazen Hz. Musa'nın annesine olduğu gibi insana fitrî bir ilham,⁵ bazen hayvanlarda olduğu gibi iç dürtüsel bir ilhamdır.⁶ Kur'an-ı Kerim'de şeytanın vesvese vermesi de vahiy kelimesiyle ifade edilmiştir.⁷

İstilahî anlamda vahiy ise, Allah'ın kullarından seçtiği kimseye hızlı ve gizli bir şekilde dileğini aktarmasıdır.⁸

¹ Halil bin Ahmed, "vhy", *Kitâbu'l Ayn* (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2003), 4/353; Rağıb el-İsfehânî, "vhy", *Müfredat fi Garibi'l Kur'an* (Mektebetü Nezar Mustafa Elbaz, ts.), 1/668.

² Ebu Abdullah Bedrettin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *Burban fi Ulûmi'l Kur'an* (Beyrut: İhyâ'u'l Kü tûbi'l Arabiyye, 1957), 1/229.

³ Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *İtkân fi Ulûmi'l Kur'an* (Heyet: 1974), 1/158-159.

⁴ Mennâ'u'l Kattân, *Mebâbis fi Ulûmi'l Kur'an* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 24.

⁵ Bk. *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Kasas 28/7.

⁶ Bk. en-Nahl 16/68.

⁷ Bk. el-En'am 6/121, 112.

Vahyin gayb âleminde şehâdet âlemine yüce bir varlıktan gözle görülen insana oluşu, onun kaynağı hakkında tartışmaları beraberinde getirmektedir. Nitekim akıl, sınırlarının ötesini idrak etmekten uzak olunca iki farklı âlem arasındaki hızlı ve gizli bilgi aktarımının keyfiyeti merak konusu olmuştur. Bu tartışmalar etrafında şekillenen Kur'an vahyinin kaynağının nispeti, klasik dönemden itibaren farklılaşmıştır. Buhârî şârihlerinden Kirmânî, farklı âlem tasavvurları kapsamında şunları söylemektedir:

“Vahiy, Allah ile insan arasındaki konuşmadan meydana gelir. İki taraf arasında bir çeşit eşitlik gerçekleştirilmedikçe, yani konuşan ile dinleyen ilişkisi olmadıkça, karşılıklı bir kelime alış-verişi, öğretim ve öğrenim mümkün değildir... Bu iki zat arasında iletişimin meydana gelebilmesi için ya dinleyen konuşanın galip etkisi ile derin bir kişisel değişikliğe uğrar, ya da konuşan aşağı inip bir parça dinleyenin sıfatına bürünür...”⁹

Kirmânî, Hz. Peygamber için her iki durumun da söz konusu olduğu görüşündedir. İnsan, fıtraten olağanüstü bir dönüşüm yaşarsa bu bağ, yeni duruma alıştırılması ile olabilir. Bu süreçte hem zihinsel hem de fiziksel acı duyabilir. Hz. Peygamber bu durumu yaşamıştır.¹⁰

Vahyin, beşer algı, idrak ve tahayyülünün ötesinde olması onun nispetinin ilâhi olmayacağı anlamına gelmez. Zira her varlık âleminin kendi içsel dinamik ve kuralları vardır. Buradaki fark, görünmeyen âlemden beşere doğru bilgi aktarımının keyfiyeti meselesidir. Allah, idrak üstü bir biçimde ve farklı yollarla dilediği kuluna vahyi iletmiştir.

Bir şeyin hakikaten var ve gerçek olabilmesi, öncelikle onun imkânına yani mümkün olmasına bağlıdır. Yine vahyin Allah kelâmı olduğunu kabul etmek onun varlığı ve nüzulünün mümkün olmasını kabul etmeyi gerektirir. Bu da bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Vahyin kaynağı, vahiy alandan bağımsız bir gerçekliğe sahiptir.¹¹

2. Vahyin Kaynağına Dair Yaklaşımlar

2.1. Klasik Dönemde Vahyin Aidiyetine Dair Görüşler

Klasik kaynaklarda vahyin lafız ve mana olarak Allah'a ait olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.¹² Vahyin Allah'a nispetinin dışında Cebrâil'e, Hz. Peygamber'e ait olduğu ile ilgili iki görüş daha nakledilmekte; fakat bu iki görüşün kaynağı belirtilmemektedir.

Klasik dönemde değilse bile modern dönemde vahyin aidiyeti, tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in, Ümmü'l-Kitab,¹³ Kitab-ı Meknun,¹⁴ Levh-i Mahfuz¹⁵ şeklinde ifade ettiği üzere vahyin ana kaynağı Allah'ın kendi katındadır. Ana kaynaktan aktarım önce elçiye (Cebrâil), sonra onun vasıtası ile Hz. Peygamber'e olmaktadır. Tartışmaların özünü ise vasıta olan elçi ve Hz. Peygamber'in, tali/ikinci kaynak yerine konulup konulmaması oluşturmaktadır. İleride değineceğimiz üzere Cebrâil'i tali kaynak olarak kabul edenler, “Şüphesiz o şerefli bir elçi-

⁸ Mennâ'u'l Kattân, *Mebahis fi Ulumi'l Kur'an*, 27.

⁹ Şemsuddin Muhammed b. Yusuf b. Ali Kirmânî, *el-Kevâkibu'd Derârî fi Şerhi Sabihî'l Buhari* (Beirut: İhyâ'u't Tûrâsî'l Arabî, 1937), 28.

¹⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M.Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 252.

¹¹ Mehmet Sait Reçber, “Kur'an Metafizigi: Vahyin İmkânı”, *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 251-252.

¹² Zerkeşi, *Burban*, 1/229; Suyûtî, *İtkân*, 1/157.

¹³ er-Ra'd 13/39; ez-Zuhuf 43/4.

¹⁴ el-Vakâ 56/78.

¹⁵ el-Burûc 85/22.

nin sözüdür...” (Tekvir 81/19) mealindeki ayeti delil getirmektedir. Oysa genel kabule göre ayeten murat edilen mana, Cebrâil'in tali kaynak olması ya da Kur'an'ın lafzını oluşturması değil de Allah adına onun kelamını aynı lafızlarla peygambere ulaştırmasıdır.¹⁶

Klasik dönem müfessirlerinin Kur'an'ın kaynağı olarak işaret ettikleri Levh-i Mahfuz terkiibini önemsiyoruz. Zira bu kavram, vahyin yeryüzüne inmeden önce Allah katında korunmuş olarak bulunduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir. İbn Abbas ve Mücâhid, bu terimi ana kitap olarak anlamıştır.¹⁷ İbn Kesir ise bunun, ziyadelik, noksanlık, tahrif ve tebdilden korunmuş olan mele-i âlâya delalet ettiğini söylemiştir.¹⁸ Klasik dönem müfessirleri Kur'an'ın kaynağı ile ilgili bir başka terkip olan Ümmü'l-Kitab kavramına da eserlerinde yer vermektedirler. Bu bağlamda Beydâvî, Ümmü'l-Kitab tabirini, tahrif edilmekten korunan, gökten inen kitapların aslı olarak açıklamaktadır. Beydâvî, Zuhruf suresi 4. Ayetteki “aliyyü” kelimesini Levh-i Mahfuz'daki semâvî kitapların aslı olarak açıklamakla aslında diğer kitapların da aslının ana kaynaktaki yer aldığını fakat onlar arasında sadece Kur'an'ın mucize olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ Beydâvî, Ümmü'l-Kitab'ı Levh-i Mahfuz olarak açıklamakla aslında farklı ayetlerde farklı lafızlarla geçen bu terkiplerin hepsinin ana kitap olarak kitabın aslı olduğunu vurgulamaktadır. Taberî, tabiin âlimlerinin rivayetlerine yer vererek eserinde Ümmü'l-Kitab'ın kitabın aslı ve tamamının bulunduğu yer olarak açıklamıştır.²⁰ Vahyin kaynağına vurgu yapan bir başka Kur'an tabiri olan Kitab-ı Meknun, klasik dönem bilginlerince Levh-i Mahfuz olarak anlaşılmıştır. Zerkeşi, Kur'an'ın tencimen indiğini fakat hepsinin toplu olarak Levh-i Mahfuz'da olduğunu söylerken Kitab-ı Meknun'dan kastın Levh-i Mahfuz olduğuna vurgu yapmaktadır.²¹

Vahyin kaynağına delalet eden ayetler ve klasik dönem müfessirlerinin görüşleri çerçevesinde ulaştığımız sonuç şudur: Kur'an-ı Kerim, lafız ve mana olarak sadece Allah'a aittir. Kur'an'ın yer verdiği kavramların hepsi, onun ana kaynak ve kitabın aslı olarak Allah katında muhafaza edilmiş olduğunu göstermektedir. Bu asıl kaynağa hiçbir şekilde müdahale edilemez. Dolayısıyla onda hiçbir tağyir ve tebdil söz konusu olamaz. Vahyin Hz. Peygamber'in dili ile gönderilmesi ve Kelâmullah'ın keyfiyeti çerçevesinde yapılan tartışmalar sebebi ile Kur'an'ın manasının Allah'a fakat lafzının Hz. Peygamber ya da Cebrâil'e ait olduğu iddiasını içeren görüşler, klasik Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde kabul görmeyen görüş mahiyetinde yer bulmuştur.²² Bununla birlikte Kur'an'ın Hz. Peygamber'in lafızları ile rivayet edildiğini ilk defa iddia edenler, Bâtınîler olmuştur.²³ Bâtınîler, Kur'an lafzının Hz. Peygamber'e ait olduğunu görüşünü Şuarâ Sûresi 193-194 ve Hakkâ Sûresi 40. Ayetler ile delillendirmektedirler. Zira dönemin hakim anlayışı, lafız ve mananın

¹⁶ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l Beyân an Te'vil'i Âyi'l Kur'an* (Mekke: Daru't Terbiye ve't Tûrâs, ts.), 2/387.

¹⁷ Taberî, *Câmiu'l Beyân an Te'vil'i Âyi'l Kur'an*, 24/348.

¹⁸ Ebu'l Fida İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azîm*, (Daru Tayyibe, 1999), 8/373.

¹⁹ Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vil* (Beyrut: Daru İhyâit Tûrâsi'l Arabî, 1418), 5/302.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l Beyân an Te'vil'i Âyi'l Kur'an*, 21/566.

²¹ Zerkeşi, *Burban*, 2/30; 1/277.

²² Suyûtî, *İtkân*, 1/157-158; Zerkeşi, *Burban*, 1/228-230.

²³ Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur Mâturîdî, *Te'vilâtü Ebli's Sinne* (Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, 2005), 1/517-518; 8/85; Avnullah Enes Ateş, "Mustafa Öztürk'ün Kur'an Vahyinin İnzaliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021),79-110 .

aynı kaynaktan (Allah'tan) sâdır olduğu şeklindedir. Bu dönemin önemli bilginlerinden Matürîdî, eserinde bu iddialara cevap vererek reddetmektedir.²⁴

Bu noktada Matürîdî'nin henüz erken sayılabilecek bir dönemde yaşadığı çağın söylemlerini de dikkate alarak şâz sayılabilecek bir görüşe yönelik reddiyelerini önemsiyoruz. Matürîdî'nin bu yaklaşımı bize, onun Kur'an yorum yönteminin ipuçlarını vermektedir. Böylelikle, onun Kur'an yorum yöntemi ile eleştirdiği ya da savunduğu meseleler hakkında bir bağ kurabiliriz. O Kur'an'ı açıklarken nüzûl ortamını dikkate alarak geleneğe bağlı kaldığını göstermiştir. Bununla birlikte ayeti, yorumcunun yaşadığı ortama taşıyarak canlı ve aktif tutabilmiştir. *Te'vilât* ismini verdiği eserinin bir dirayet tefsiri özelliği taşıması sebebiyle ayete rasyonel yorumlamalar da getirmiştir. Yorum yöntemi kendi çağı ile sınırlı kalmayarak günümüz araştırmacılarına da ışık tutan bir yaklaşımın kendi döneminde şâz sayılan görüşe eleştirisi kayda değerdir.²⁵

Bâtınîler vahyi, “peygamberin nefsinin akıldan, aklın da Allah'ın emrinden kabul ettiği şey” olarak izah etmekte, dolayısıyla vahyi akıl ile ilişkilendirerek anlamlandırmaktadırlar.²⁶ Temel düşüncesi herhangi bir ölçüye dayanmadan İslâm dininin belli esaslarını iptal etmeye sebep olan te'villere dayanan Bâtıniyye'ye göre nebî, sanıldığı gibi kendisine melek vasıtası ile vahiy gelen ve mucizeler gösteren biri değildir.²⁷

İslâm dünyasında ilk defa Bâtınîler tarafından dile getirilen bu görüşün modern dönemdeki izdüşümüne çalışmamızın son kısmında yer verilecektir.

2.2. Oryantalist Bakışa Göre Vahiy Aidiyeti

Kendi sosyal ve ekonomik toplumlarından farklı bir kültüre gelmiş olan Kur'an'ı, kendi dünya kodları ile anlayıp yorumlamaya çalışan oryantalistler, Kur'an'ın kaynağı olarak ilâhî vahiy tanımamışlar, onu Hz. Peygamberin sözü olarak kabul etmişlerdir. Bu kabulde kendi dinî geleneklerinin, yaşadıkları aydınlanma çağının etkisi büyüktür. Hz. Peygamber, dinin kurucusu ise bu takdirde ümmî olan bir kişinin bu kitabı nasıl oluşturduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Oryantalist bakış açısı bu probleme iki çözüm bulmuştur. Bunlardan birincisi “ümmî” kelimesine yüklenen anlamın değiştirilmesi ki bu kelimeye klasik anlamdaki, Hz. Peygamberin okuma yazma bilmediği şeklinde değil, daha önceden vahiy almadığı, kitâbî kültürden gelmediği şeklindeki izahıdır.²⁸ İkinci çözüm ise, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı, Kitâb-ı Mukaddesten yararlanarak oluşturmuş olmasıdır. Bu ikinci anlayışa göre Hz. Peygamber, Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan istifade ederek Kur'an'ı kendisi oluşturmuştur.²⁹

²⁴ Matürîdî, *Te'vilâtü Ehbî's Sünnæ*, 10/346.

²⁵ Şaban Ali Düzgün, “Matürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012), 1-18.

²⁶ Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *Türkîye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-194; Sara Akdağ, *Bâtınlıkta Nübüvvet Anlayışı* (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 84.

²⁷ İlhan, "Bâtıniyye", 5/190

²⁸ Bilal Gökçür, “Batı, İslâm Araştırmalarına Göre Kur'an'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü”, *6. Kutlu Doğum Sempozyumu* 21 (2003), 97-102; Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 117-125.

²⁹ İbrahim Kutluay, “Oryantalistlerin Kur'an'ın Kaynağı ve Edebî Yönüne Dair İddialarının Değerlendirilmesi” *Kuran ve Dil İlimleri* (Ankara: İlâhiyât Yayın, 2021), 422-423.

Oryantalistlerin Kur'an'a kaynağı yönündeki eleştirilerinin özünü oluşturan temel sebep, Arapçanın sözlü bir dil olmasıdır. Kendi kutsal metinlerindeki ihtilaf ve tutarsızlığı açıklayabilmek için kutsal metinlerin beşerî bir özellik taşıdığını ileri sürdüler.³⁰

Oryantalistler, Kur'an'ı kendi kutsal kitapları ile kıyaslayarak değerlendirmişlerdir. Bu durumda kendi tahrif edilmiş ve aslı elde olmayan üstelik indirildikten uzun bir müddet sonra yazıya geçirilen kitapları ile Kur'an'ı kıyaslamalarının yanlış sonuç vermesi kaçınılmazdır. Zira Kur'an indirildikten sonra yazıya geçirilmesi bir tarafa, tarihsel süreç içerisinde hıfz yoluyla da korunarak günümüze kadar gelmiş bir kitaptır. Sözü edilen yanlışlığa işaret etmek bakımından örneğin İ. Godziher'in vahyi bir hastalık olarak algılamasını, Brockelman'ın Hz. Peygamber'in, Cebrail'i bir hayal olarak görüp içinde Tanrı elçisi olduğuna dair beliren sesi bu hayale isnat ederek vahiy demesi şeklindeki söylemini H. Lammends'in Kur'an'ın Yahudilerin tesirinde kalınarak oluşturulduğuna dair görüşlerini zikredebiliriz.³¹

Özellikle 19. asırda gittikçe artan Kur'an'a kaynak arama çalışmaları hızlanmış, ilahi vahyin Allah'a nispetini kabul etmeyen oryantalistler vahye yeni bir menşe bulma çabasına girişmişlerdir. Kaynak arama çabalarına, kendi döneminde ciddi bir popüleriteye sahip olan Edward Said, bir takım eleştiriler getirmektedir. Said, oryantalist düşüncenin doğu ve doğuluya karşı narsist tavrının tarihî süreçte pek fazla bir değişikliğe uğramadığını, bu tavrın her dönemde aynen devam ettiğini düşünmektedir.³² Zira doğuluya karşı kendini üstün gören bu anlayış tabii ki doğuyu bir dönüştürme sürecine girecektir.³³ İşte bu sözünü ettiğimiz dönüştürmeden Kur'an vahyi de nasibini almaktadır. Bu düşünceye göre vahiy, ilâhi olamaz, Hz. Peygamber Kur'an'ı kendisi Hristiyan ve Yahudi kaynaklarından esinlenerek yazmıştır. Oysa İslâmî perspektifte Kur'an, ana konumda bulunur. Hz. Peygamber Kur'an'ı oluşturan değil, onu tebliğ edendir. Kur'an'a hiçbir şekilde en ufak bir müdahalesi söz konusu olamaz. Aksi durumda "Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık"³⁴ mealindeki ayet ile Hz. Peygamber'i bazı fiillerinden dolayı eleştiren ayetlerden kendi kendini tehdit etmesi ve kınaması gibi anlamsız bir sonuç çıkmaktadır.³⁵ Ayrıca Kur'an'ın son safhada bir suresine nazire getirmeleri konusunda başta nüzül dönemindeki müşrikler olmak üzere bütün insanlara meydan okuması ve bu meydan okumanın günümüze kadar cevapsız kalması oryantalistlerin söz konusu iddialarını nakzetmektedir.

Hz. Peygamber'den önce Yahudi ve Hristiyanlara inen kutsal kitaplar din adamları eliyle tahrif edilmiştir. Çünkü Allah'ın vahyinde çelişki olamaz. Bu kitaplardaki mevcut çelişkiler, üsluplarının ilahilikten uzak oluşu, onların tahrifine delil olabilir. Yahudi ve Hristiyan din adamları, Kur'an vahyinin ilahi olamayacağını, hatta Hz. Peygamber'in onu eski kutsal kitaplardan esinlenerek yazdığını iddia etmişlerdir. Hâlbuki Kur'an ile muharref kitaplar arasında ihtilaf barındıran bilgiler mevcuttur. Hz. Peygamber, vahyi Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan esinlenerek yazsaydı, bu kitaplarla çelişen bilgiler sunmazdı. Dolayısıyla Kur'an'ın zaten muharref olan kitaplara muha-

³⁰ Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 164.

³¹ İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıdaki Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (Ankara: 1989), 120-122.

³² Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998), 65-67.

³³ Bilal Gökçür, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı. Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname* 2/5 (2004), 69.

³⁴ el-Hâkka 69/44-46.

³⁵ Kutluay, "Oryantalistlerin Kur'an'ın Kaynağı ve Edebî Yönüne Dair İddialarının Değerlendirilmesi", 423-424.

lefet eden bilgiler sunması, onun Allah kelamı olmadığına delil olamaz, bilakis bu kitapların tahrif edilmiş olduğuna delil olabilir.³⁶

19. asırda Kur'an'a kaynak arama çalışmalarının Alman Abraham Geiger tarafından başladığını söyleyebiliriz. Edouard Montet ise Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından oluşturulduğunu, vahyin kaynaklarını sınıflandırırken şu sözlerle ifade eder: "Yahudi ve Hristiyan kaynaklar, İslâm'dan önceki cahili kaynaklar ve Muhammed tarafından vaz edilen yeni İslâmî elemanlar..."³⁷ Yine aynı şekilde Richard Bell'de Yahudi ve Hristiyan kültürünü vahyin kaynağı olarak kabul edip, vahyin Muhammedin kendi öğretisi olduğu fikrini benimsemişti.³⁸ Arthur Jeffery ise, bunlara ek olarak İslâm'ın temel doktrin ve dinî uygulamaların da Kitab-ı Mukaddesten devşirildiğini iddia etmektedir.³⁹

Oryantalistlerin eleştirilerinin temel sebebi, Kur'an'ın vahiy ürünü olup olmadığı noktasında birleşmektedir. Bunun sonucu olarak da peygamberliğin hakikati hususunda kalplerde şüphe oluşturma hedefini gütmektedirler. Eğer onların iddia ettikleri gibi Kur'an'ı Allah değil de Hz. Peygamber oluşturmuş olsaydı, onu Allah'a değil, kendine nispet ederdi. Böylece, içinde bulunduğu toplumda itibarı artar ve liderliği daha kolay kabul edilirdi.⁴⁰

2.3. Çağdaş Dönemde Vahyin Aidiyetine Dair Görüşler

Kur'an vahyinin aidiyeti ile ilgili erken ve klasik dönem söylemlerinin bir birlik arz ettiği müşahede edilmektedir. Bu durum erken dönemin tâbiin ve tebe-i tâbiin dönemlerine yakınlığı ile izah edilebilir. Zira sahabe, tâbiin ve sonraki dönemin çoğunluğu arasında konu hakkında bariz bir ihtilafa rastlanmamaktadır. Peki, vahyi lafız ya da mana bakımından Hz. Peygamber'e ya da Cebrâil'e nispet eden anlayışın evrildiği nokta neresidir ve bu durumun temel sebepleri nelerdir?

Coğrafi keşiflerle birlikte başlayan sömürgecilik hareketleri, beraberinde sekülerizmi de getirmiştir. Her ne kadar dünya bu tarihten itibaren maddi anlamdaki emperyalizm ile tanışsa da zihinlerin dönüşmesi çok uzun bir zaman almamıştır. Batı, her alanda hâkimiyet ve sınırlarını genişletme arzusunda ilerlerken egemenliğin akıl ve gönüllere ulaşmadan başarılı olamayacağını anlamış, neticede emperyalist hareket son iki asırdır Müslüman akideye el atmıştır. Bu kapsamda yapılan ilk iş, tüm İslâm toplumlarını aynı eylem etrafında toplayan yaşayan sünneti gözden düşürmek olmuştur. Zira sünnet, inanç ve yaşayış bakımından zayıflarsa Müslüman toplumda söylem ve eylem ayrılıkları başlayacak ve emperyalizm hedefine daha kolay ulaşacaktır. Dünya üzerindeki bu sekülerleşme faaliyetlerinden Müslümanların kutsal kitabı Kur'an'a dair temel inanç ve görüşler de nasibini alacaktır. Kur'an vahyine Allah'tan başka merci arama problemi, özellikle sömürgeci faaliyetlerin ilk hedef noktası olan Hint alt kıtasında Kur'an İslâm'ı söylemi ve Kur'an lafzını din edinme ile başlamaktadır.⁴¹

³⁶ Rahmetullah el-Hindî, *İşhârü'l Hak*, çev. Ramazan Muslu (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 56-57.

³⁷ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıdaki Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 126.

³⁸ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıdaki Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", 121-122.

³⁹ Mesut Okumuş, "Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 131.

⁴⁰ İsmail Metin, "Oryantalistlerin Vahiy Algısı ve Vahyin Kaynağı Meselesine Yaklaşımları", *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/56 (2022), 106.

⁴¹ Tahsin Görgün, "Varlık ve Bilgi Cibetinden Kur'an" *Tarihden Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, (Ankara: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 11.

Bu söylemin ortaya çıkmasının farklı sebepleri vardır. Bunlar arasında mevcut İslâmî ilim geleneğini, Kur'an'ı anlama yolunda engel görüp dini sadece Kur'an'ın kendi metni ile anlamaya çalışmak ya da Batı karşısında geri kalmanın sebebi olarak dinî anlayışı görmek ve İslâmî ilim geleneğinin dini zorlaştırdığı ve ihtilafa yol açtığını düşünmek gibi sebepler sayılabilir.⁴²

İlk defa Kur'an İslâm'ı ya da Kur'an bize yeter sloganı ile gün yüzüne çıkan söylem, zamanla evrilererek mealcilik akımına dönüşmüş, dini meal üzerinden öğrenme noktasına getirmiştir. İlk bakışta insanları sahil dinî bilgiye asıl kaynağından ulaşma gibi son derece masum ve cazip bir söylem gibi görünen bu akımın zararları zaman içinde ortaya çıkarak önce İslâmî ilim birikimini ve sonra sünneti gerekli görmeme, en nihayetinde de Kur'an'ın kaynağı noktasında şüphe uyandırarak ona kaynak arama çabalarına dönüşmüştür.

Çağdaş dönemde nüvelerini Kur'ancılık⁴³ akımının başlattığını düşündüğümüz vahye kaynak arama meselesi dünyayı etkisi altına alan sekülerizmin bir sonucu olarak etkisini göstermektedir. Bu bağlamda modern dönemde Kur'an'ı Cebrail'e nispet eden görüşlere rastlamaktayız.⁴⁴

Öncelikle Kur'an'ın Cebrail'e aidiyeti iddialarına delil olarak öne sürülen ayetlere yer verelim:

“Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Ruhü'l-Emin indirmiştir.”⁴⁵

“O Kur'an gerçekten değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı bir elçinin sözüdür.”⁴⁶

“Söyle (Yahudilere): Cebrail'e kim düşmansa bilsin ki, Allah'ın izniyle önce gelen kitapları doğrulayıcı, mü'minler için bir hidayet rehberi ve müjdecisi olarak Kur'an'ı senin kalbine indiren odur.”⁴⁷

Çağımızda Kur'an'ı lafzen Cebrail'e nispet eden görüş sahibi Süleyman Ateş'tir. O, Bakara suresi 97. Ayete yaptığı tefsirde, “Hz. Muhammed'e vahiy getiren meleğin Cebrail olduğu ilk defa bu ayette açıklanmıştır. Bundan önce Şuarâ suresinde bu melekten Ruhü'l-Emin, Nahl suresinde Ruhü'l-Kudüs diye söz edilmiştir,” demektedir.⁴⁸ Şuarâ suresi 192-197. Ayetler kapsamında, Kur'an'ın Allah'ın indirmesi olduğunu fakat Arapça lafızlar ile onu Hz. Peygamber'in kalbine indirenin Cebrail olduğunu iddia eden Ateş, vahyin mana olarak Allah'tan olduğunu kabul etse de lafız olarak onun Cebrail'e ait olduğunu düşünür. Ona göre “Peygamberin, vahyin manasına müdahalesi olamayacağı gibi mananın kalıpları olan lafza da müdahale hakkı yoktur. Mana olarak Allah'tan olan vahyin Arapça lafızları Cebrail'e aittir”.⁴⁹

Kur'an, “şerefli elçi” kavramını bazen Hz. Peygamber için bazen de Cebrail için kullanmıştır. Fakat her iki durumda da hem mana hem lafız itibarıyla aidiyeti Allah'adır.

⁴² Mustafa Güvenç, *Kur'an İslâm'ı Söylemi ve Türkiye'deki Tezahürleri* (Ankara: DİB, Din İşleri Yüksek Kurulu Tezi, 2021), 18-22.

⁴³ Filiz Orhan, *Türkiye'de Kur'an İslami Arayışları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁴⁴ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6/2981; 4/1888.

⁴⁵ eş-Şuarâ 26/193-195.

⁴⁶ et-Tekvîr 81/19-20.

⁴⁷ el-Bakara 2/97.

⁴⁸ Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 1/181.

⁴⁹ Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 4/1888.

Zira zikredilen ayetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, vahyin Ruhu'l-Emin, değerli elçi tabirleri ile şeref ve itibarı ön plana çıkarılan Cebrail'e nispet edilmesi Arapça lafızları onun şekillendirdiğine delil olamaz. Zira Kur'an, Allah kelâmıdır. Kelâm ifadesinin beşerde karşılık bulması, onu işitmesi cihetiyledir. İnsan tarafından işitilen bir söz ise lafızlara dökülmüş olmalıdır.⁵⁰ Fakat dışa yansıyan bir lafzın bir de batında bir mana ifade etmesi gereklidir. Bu sebeple kelâm, kalpteki manaya delalet eden bir lafızdır.⁵¹ Buradan hareketle kelâm kelimesi, lafzı da içine alan bir anlama sahip olduğuna göre Kur'an, Cebrail'in kelâmı olamaz. Öyleyse bu ifade onun aracılık etmesi anlamında değerlendirilmelidir. Allah bu iletiyi katında itibarlı olan ve seçtiği elçilere aracılık görevi tevdi ettiği Cebrail ile yapmaktadır. Kur'an'ın lafzı sadece bu cihetle yani aracı olması itibarıyla Cebrail'e nispet edilebilir. Yukarıda zikrettiğimiz Bakara 2/97. Ayette ifade edildiği üzere Cebrail, söz kendisinden kaynaklanan ya da sözü oluşturan değil, vahye aracılık eden ve onu indirir. İndirmekten kasıt ise sözcüklerin Cebrail'in tasarrufunda olması anlamında olmayıp, bir aracılığı ifade etmektedir. Cebrail, vahyin gelişi hususunda bir koruma sağlayarak bu sürecin daha kolay anlamlandırılmasını sağlayan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵²

Hz. Peygamber'e vahiy indiren ruhun (Cebrail), kendi başına hareket etmediğini yine Allah'ın *روحا من امرنا*⁵³ kavlinde anlamaktayız. Hz. Peygamber somut, maddi, gözle görünür bir varlık olduğundan, gözle görünmeyen asli kaynak olan Levh-i Mahfuz'dan kendisine indirileni Cebrail ile irtibatı sayesinde alıyordu. İki farklı âlemi tasavvur ettiğimizde belki de Cebrail, Hz. Peygamber için bir sekine ve güven unsuru olmaktadır.

Burada kısmen vurgulamak istediğimiz husus, Hz. Peygamber'in ontolojik olarak bir beşer olması ve Allah'ın bir beşerle doğrudan konuşmasının mümkün olmadığını ifade ettiği Şura 51 ve 52. Ayetlere dayanmaktadır. Bu ayete göre, aynı zamanda bir beşer olan peygamberle iletişim ya vahiy ya melek aracılığı ile ya da perde arkasından olur. Buradaki doğrudan konuşmaktan kastımız, vahiy olmaksızın peygamber dışında bir beşerle iletişime geçmektir. Zira vahiy kelimesi zaten hızlı ve süratli bir şekilde doğrudan peygamberin kalbine ilhamdır. Allah'ın bizzat kendisinin bir beşere bu şekilde vahiy indirmesi sünnetullahı aykırı olduğu için hitabını melek vasıtası ile ulaştırmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın emri ile hareket eden ve onunla peygamber arasında elçi olan Cebrail'in vahyin dil kalıplarını oluşturması söz konusu değildir.

Ayrıca bahsi geçen ayette “hiçbir peygamber” ifadesi yerine “hiçbir beşer” ifadesinin kullanılması da önemli bir detaydır. Zira ayette ifade edilen Allah-peygamber irtibatı değil, Allah-insan irtibatıdır.⁵⁴

Kur'an vahyinin Arapça lafızlara dökülmesinin Cebrail tarafından gerçekleştirilmesi görüşünü kabul etmemiz halinde şöyle bir problemle karşı karşıya kalmaktayız: Eğer lafızlar Cebrail tarafından oluşturuldu ise o takdirde Hz. Peygamber'in; “vahiy bana bazen çan sesi şeklinde gelir –ki bana ez zor gelen şekil budur- sonra üzerimden bu hal kalkınca (Cebrail'in) ne dediğini kav-

⁵⁰ Vezir Harman, “Kur'an'a Karşı Tarihselci Yaklaşımın Kritiği (Kur'an'ın Arapça ve Yedi Harfle İndirilmesi, Esbâb-ı Nüzûl ve Vahyin İnzal Mahiyeti Bağlamında)”, *Geçmişten Günümüze Kur'an Eksenli Bazı Tartışmalar* (Ankara: *İlâhiyat*, 2023), 107.

⁵¹ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 76.

⁵² Şaban Ali Düzgün, “Hristiyan ve İslam Geleneğinde Kitap” *Kur'an'ın Oluşumu (vahiy süreci)*, *Kelam Araştırmaları* (İskenderun: 2007), 5/2; 1-14.

⁵³ eş-Şûra 42/52.

⁵⁴ Emine Türkoğlu, “Vahyin Kaynağı ile Alıcısı Arasındaki Karşılaşmanın Hz. Musa ile Hz. Muhammed Örnekleri Üzerinden Mukayeseli İncelemesi”, *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2020), 208.

ramış olurum.”⁵⁵ Hadisinde geçen وعي kelimesini nasıl anlamamız gerekir? Çünkü bu kelime, bir metinden ya da bir ağızdan ezberleme gibi bir durumu değil, bir kavrama ve anlama ameliyesine işaret eden bir kelimedir. Vahyin Arapça dil kalıplarına dökülmesi işlevini yürüten Cebrail ise bir kavramaya işaret eden bu kelimeyi anlamlandırmak güçleşmektedir.⁵⁶

İkinci bir problem, Cebrail eğer Hz. Peygamber'e vahyi kendi dili ile getiriyorsa, diğer peygamberlere vahyederken onların dil kalıplarına dökerek mi getirmektedir? Bu durumda Cebrail'e bir dil, lehçe, kalıp yani insan lisanı izafe edilmiş olmaz mı? Hâlbuki “Cebrail'in sözü” terkibi beşer lisanı ötesinde bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Zira bizim dünyamızdan farklı bir alanı olan gözle görünmeyen bir varlığa insan lisanı isnadı ne derece doğru olabilir?⁵⁷

Sonuç itibarıyla modern dönemde dile getirilen, Kur'an'ın meleğin vahyi olduğu şeklindeki söylem hakkında klasik dönem bilginlerine katıldığımızı belirtmeliyiz. Zira mevcut ayetler göz önüne alındığında söz konusu söylemin mesnetsiz bir iddiadan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Erken dönemde çoğunlukla hakkında ihtilaf olmamakla birlikte, özellikle modern çağda gündemi meşgul eden bir diğer görüş de Kur'an vahyinin manalarının Allah'a, lafızların ise Hz. Peygamber'e ait olduğu iddiasıdır. İslâm dünyasında vahyi lafız ve manasıyla birlikte Hz. Peygamber'e nispet eden ilk grubun Bâtinîler olmasının yanı sıra, son dönemde özellikle ülkemizde bu durum gerek bilimsel makalelerde gerekse sosyal medya kanallarında sıklıkla dile getirilmektedir. Bu görüşün ana teması şudur: “Kur'an manası itibarıyla Allah'a aittir. Allah bu manaları Hz. Peygamber'e vahyeder. O da bunları kendi lafızlarıyla ifade eder.” Klasik dönem bilginleri tarafından şaz kabul edilen bu görüşü günümüzde dile getirenlerin başında Mustafa Öztürk gelmektedir.⁵⁸

Öztürk, Kur'an'ın mana ile nüzulünü beş temel sebebe dayandırmaktadır:

1. Kur'an, özellikle cihat ve kıtal gibi meselelerde politik bir dile sahiptir. Kur'an mesajlarının önceki vahiylerde de mevcut olması onun mana ile nâzil olduğunu gösterir. Kur'an'ın yedi harf üzerine indirilmiş olması, onun lafzından ziyade manasının ön planda olduğuna delildir.
2. Kur'an'ın gündemi sınırlıdır. Kur'an 23 yılda birkaç müşrikle uğraşmıştır.
3. Kur'an'da Allah'ın kendisini övmesi, öfkelenmesi ve lânet etmesi, onun şanına yakışmaz.⁵⁹

Bu iddialara tek tek cevap veren çalışmalar mevcuttur.⁶⁰ Öncelikle Öztürk'ün bu görüşünün yeni dile getirilmiş söylemler olmadığını vurgulamalıyız. Örneğin Fazlurrahman'ın, vahyin lafız ve mana olarak Allah'a aidiyetini savunurken kullandığı argümanlar Öztürk tarafından kendi içinde çelişkili olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş fakat Öztürk kendi görüşünü detaylandırmıştır.

⁵⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhâri, *Sahib-i Buhâri* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1971), Bedu'l Vahy, 2 (No. 2).

⁵⁶ Murat Sülün, “Vahiy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997), 119.

⁵⁷ Sülün, “*Vahiy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları*”, 128.

⁵⁸ Mustafa Öztürk, “Kur'an Vahyinin İnzal Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim”, *Karar* (14 Aralık 2018).

⁵⁹ Academia Verum, “Mustafa Öztürk'ün Vahyin Mahiyetiyle İlgili Yaptığı Konuşmanın Tamamı”, *YouTube* (3 Aralık 2020), 00:10:01-00:01:20.

⁶⁰ Avnullah Enes Ateş, “Mustafa Öztürk'ün Kur'an Vahyinin İnzaliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Zonguldak 2021), 79-110.

Fazlurrahman'a göre Allah, Hz. Peygamber ile ruh aracılığı ile iletişim kurmuştur. O, Şu'ra 42/52 ile Mü'min 40/15 ayetinin esasen ruhun vahyin muhtevasına işaret ettiğini belirterek şöyle demektedir: “Her halde ruh, Hz. Peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir.”⁶¹ Fakat Fazlurrahman'a göre bu ruh Hz. Peygamber'in içinde değil bizzat Allah tarafından indirilmektedir.

Hz. Peygamber'in kalbinde olan ruhu (vahyi) kendisine ait lafızlarla ifade etmesiyle mananın Allah'a lafzın Hz. Peygamber'e ait olması arasında fazla bir fark görünmemektedir. Burada dikkat çeken husus, Fazlurrahman'ın da vahyi Hz. Peygamber'in kalbinde mevcut olan ve ondan ayrı bir husus gibi değil potansiyel olarak bizzat var olan bir olgu olarak değerlendirmesidir. Modern dönem düşünürlerine kaynaklık ettiğini gözlemlediğimiz bu görüş vahyi Hz. Peygamber'in kalbinde mevcut potansiyel olarak görmekle mana ve mefhum olarak Allah'tan geldiğinin ve fakat lafzın Hz. Peygamber'e ait olduğunun temellerini oluşturmaktadır.

Çağdaş döneme ilham olan bu görüşleri bir adım daha ileri götüren Fazlurrahman, sünnilüğün vahiy öğretisinin, Batıların vahiy yaklaşımını belirlemiş olmasını eleştirerek şöyle demektedir:

“Sünnilik, Hz. Peygamber'den kısmen amaca uygun bir şekilde yorumlanarak, kısmen uydurularak rivayet edilen hadisler ve büyük ölçüde bu hadislerle dayanan kelimeler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen vahiy kulak vasıtasıyla işitilen onun dışında olan bir şey haline getirdi ve kalbe gelen melek ya da ruhu tamamıyla dışarıda bulunan bir aracı olarak gördüler. Bu gün Batıların Hz. Peygamber'e indirilen vahiy hakkında çizdikleri tablo, sıradan Müslümanların inancında olduğu gibi Kur'an'dan ziyade geniş ölçüde sünnî anlayışa dayanmaktadır.”⁶²

Fazlurrahman lafız ve mananın Allah'a ait olduğunu dile getirmektedir. O, kelamın vahiy ile verildiğini ve Kur'an'ın salt ilahi kelam olduğunu savunmaktadır. Ancak vahyin aynı ölçüde Hz. Muhammed'in iç kişiliği ile de yakından münasebette olduğunu vurgulayarak orijinal bir temellenme yapmaktadır. Bu noktada eleştirisi, sünnî anlayışın vahyi, Hz. Peygamber'in dışında bir aracı olarak görmesindedir.⁶³

Bize göre ilahi kelamın lafzının Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda sunulan deliller ikna edici değildir. Kelâm, daha önce değindiğimiz gibi hem söz hem manadan oluşmaktadır. Lafzı dışarıda bırakınca zihin ya da kalpte hâsıl olan manaya kelam denilemeyeceği gibi manasız salt söze de kelam denilmez. Bu meyanda bizce, “Allah kelâmı” kavramı, lafzı da içine almalıdır.

Kur'an lafzının Allah' a aidiyetini ifade eden birçok ayet mevcut olmasına rağmen (Şuâra 26/192-195; Yusuf 12/2; Zuhur 43/3) bizce en kuvvetli delil, Kıyame Suresi 16-18. Ayetleridir:

“Onu zihnine bir an önce kaydetmek için acele ederek dilini kıpırdatma. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et.” “Dilini kıpırdatma” ifadesi de vahyin lafızla geldiğine delalet etmektedir. Zira ancak lafız, dil ile okunabilir. Mana için böyle bir fiil söz konusu olamaz.

Ayrıca burada lafzın Hz. Peygamber'e değil Allah'a ait olduğunun en açık delili, “cem” kelimesidir. Zira bu kelime lafzı temsil etmektedir. Vahiy, önce toplu olarak Allah katında Levh-i

⁶¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 158-159.

⁶² Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 43.

⁶³ Fazlurrahman, *İslâm*, 45.

Mahfuz'da bulunuyordu. Bu aşama, kitap olarak isimlendirilir. Daha sonra ruh (melek) tarafından Hz. Peygamber'in kalbine indirilir. Hz. Peygamber'in kalbinde hem mana hem lafız olarak toplanır, bu kısım ayetteki "cem" lafzı ile ifade edilir. Hz. Peygamber'in kalbinde mana ve lafız olarak toplanan vahiy, Hz. Peygamber'in aktarımı ile mushaflaşmaya başlayacaktır.⁶⁴

Hz. Peygamber'e gelen vahiy, mana ve muhteva olarak yeni olduğu gibi lafız olarak da yeni ve özgün bir yapıya sahiptir. Hz. Peygamber'in onu hangi kelime ve cümle ile ifade edeceği bellidir. Hz. Peygamber, iddia edildiği gibi lafızları kendisi üretiyor olsaydı hangi manayı hangi lafza giydirmesi gerektiği problemi ya da bu durumun farklı zamanlarda farklı kelime ve terkiplerle olma ihtimalinin keyfiyeti tartışılır hale gelecekti.

Hz. Peygamber'in dilinin Arapça olması, Kur'an lafzının ona ait olduğuna delil olamaz. Zira onun gibi dili Arapça olan ve hatta belagat konusunda ondan çok daha mahir olan edip ve şairler, Allah'ın " Bu Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inanmıyorsanız onun bir suresinin benzerini getirin!" şeklindeki meydan okuması karşısında aciz kalmışlardır.

Kur'an, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesidir. Onun mucize oluşu ve icaz özellikleri, lafız ve mana birlikteliğinden oluşmaktadır. Aksi takdirde sadece mana ile nüzülü iddiası ve lafız Hz. Peygamber'e nispet etmek, icazı şüpheli hale getirmiş olmaktadır. Zira mana âlemi icaz için yeterli alanı oluşturmaz. Hz. Peygamber, aldığı manaları istediği ve ihtiyaç olduğu zaman lafız kalıplarına döküp aktarıyor değildir. Hz. Peygamber'in zihni ve kalbinin vahye açık olması demek bu durumun, onun vahye müdahalesi anlamına gelmemektedir.

Vahyin lafız ve mana aidiyetinin Allah'a olduğunun bize göre başka bir delili Tâhâ Suresi 20/114. Ayetidir: "Sana vahyi tamamlanmadan Kur'an'ı okumada aceleci davranma."

Ayette vahyin tamamlanmasından söz edilmektedir. Eğer vahiy sadece mana ile tamam olacaksa o zaman buradaki "tamamlanmak" ifadesi eksik kalmaktadır. Eğer Hz. Peygamber'in ihtiyaç olduğunda lafız söz kalıbına dökmesi kastediliyorsa bu takdirde de tamamlanmanın olmayacağı açıktır. Dolayısıyla ayetteki tamamlanmak ifadesi, açık bir şekilde hem lafız hem mana tamamlanmasına delalet etmektedir. Ayette kullanılan ان يقضى ifadesi, bir şeyi vaktinde yerine getirmek demektir. Yerine getirilen şey, vahiy yani Allah kelamı ise, kelam sırf mana itibariyle yerine getirilmiş olmaz.

Burada bir kısmını zikredip tamamına yer veremediğimiz ayetlerde geçen "oku", "yavaş yavaş/tane tane oku", "dilini kıpırdatma" gibi ifadelerin lafızla ilgili olduğu aşikârdır.⁶⁵ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in sîreti, onun lafız kendisinin oluşturmadığına delildir. Zira bazen ailesi hakkında olumsuz durumlar cereyan eder; fakat o, bu duruma müdahale edemezdi. Burada, ifk hadisesini örnek olarak verebiliriz. Eğer lafız kendi oluşturmuş olsaydı bu durumda günlerce hatta aylarca beklemek durumunda kalmaz, ihtiyaç anında manaları lafza dönebilirdi. Yine vahyin bazen onun isteği dışında uyarı, ikaz suretinde gelmesi bu hususa örnek kabilinden sayılabilir. Bununla ilgili en bilinen örnek, Abese suresi başlarında yer alan Hz. Peygamber'in âmâyaya davranış biçiminin eleştirilmesidir.⁶⁶

⁶⁴ Düzgün, "Kur'an'ın Oluşum (vahiy) Süreci" 1-14.

⁶⁵ Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 72.

⁶⁶ Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, 74-75.

3. Kur'an ve Kutsî Hadislerdeki Lafız Aidiyeti Karşılaştırması

Kur'an lafzının Allah'a aidiyeti hususunda bize göre delil teşkil eden başka bir husus da Kutsî Hadis kavramıdır. Hadis ıstılahında, ayet olmamak kaydıyla peygamberin Allah'a nispet ve izafe ettiği hadisler kutsî hadis denilmektedir.⁶⁷ Lafzını Hz. Peygamber'in oluşturduğu bu sözlere ayet ya da Kur'an denemezdi, zira lafızlar Allah'tan değildir. Fakat nebevî hadis kategorisinde yer almamasının sebebi, Hz. Peygamber'in bunları doğrudan doğruya ve açıkça kendine isnat etmemesidir.⁶⁸ Bundan dolayı manası Allah'tan olan fakat lafzını Hz. Peygamber'in oluşturarak naklettiği bu sözlere kutsî hadis ismi verilmiştir. Bu kısım, hem manası hem lafzı Hz. Peygamber'e ait olan diğer hadis çeşitlerinden ayrılmakta fakat onlar gibi değerlendirilmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber, Rabbinden kalbine ilham edilen manaları lafızlarla ifade etmektedir. Manası Allah'a ait olduğu halde bu sözlere ayet denilmemektedir. Zira iddiamıza göre bir sözün ayet olabilmesi için, o sözün hem lafız hem mana olarak Allah'a aidiyeti gereklidir. Kutsî hadise ayet denilmemesi, lafızların Hz. Peygamber'den sâdır olması sebebiyledir.

Zaten Hz. Peygamber de Kur'an'ın üslubundan tamamen farklı bir ifade ile bu sözlerin Allah'tan nakil olduğunu belirtmek için ciddi bir gayret sarf etmektedir.⁶⁹

Burada zihni şöyle bir soru meşgul edebilir. Kutsî hadisler konu itibarıyla itikat, ibadet, sosyal hayatın her alanına dair hususu değil sadece Allah'ın sıfatları gibi sınırlı konuları ihtiva etmektedir. O halde kutsî hadis ve ayetlerin lafzının Hz. Peygamber'e aidiyetinin kıyası olası mıdır?

Biz Kur'an vahyinin tüm içeriğinin kutsî hadiste olabileceği iddiasında değiliz. İhtiva ettikleri konu itibarıyla farklılık arz etmeleri son derece makul bir durumdur. Bizim iddiamız, lafzın Hz. Peygamber'e aidiyetini içeren ayet dışında bir terimin mevcudiyetinin olmasıdır. Lafz Hz. Peygamber'e ait olduğunda bu, kutsî hadis tanımı içinde değerlendiriliyorsa, Kur'an vahyinin lafızlarının Hz. Peygamber'e ait olması anlamsız kalmaktadır. Çünkü vahiy, lafız ve mana bütünlüğünün birlikte olması sebebiyle üslubu çağlar üstü olduğu gibi değişmeden ezberlenen bir nitelikte iken kutsî hadis, lafzı ile tilavet edilmeyen, ayet gibi ezberlenmeyen ve beşerin sözleriyle nakledilen ifadelerdir.

Allah tarafından indirilen vahyin sadece lafzını Allah'a isnat etmek, Allah katından gelen vahiyde lafız-mana ayrımı yapmak demek olur ki böyle bir ayrıma gerek yoktur. Kutsî hadisin metni ayet gibi aynen muhafaza edilmemiştir. Ayrıca kutsî hadisin mana ile rivayeti caizdir. Bunun yanı sıra yukarıda işaret ettiğimiz gibi Kutsî hadisin üslûbu ile meydan okunmaması ve tilaveti ile ibadet edilmemesi onun Kur'an kapsamına girmeyen başka bir kavram olduğunu göstermektedir.⁷⁰

Öte yandan lafızların arasındaki üslup farkları, hangisinin ilahi hangisinin beşeri olduğu noktasında bize yardımcı olabilmektedir. Lafzı ezberlenip onunla amel edilen, hiçbir suretle değişikliğe uğramamış olan, kalıpları da manası da Allah'a ait olan ilâhidir. Söz kalıpları Hz. Peygambere ait olanlar ise beşerî olup onlarla ibadet yapılmamakta ve hiçbir dönemde ayet gibi algılanmamaktadır.

⁶⁷ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 98.

⁶⁸ Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 9-10.

⁶⁹ Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 9.

⁷⁰ Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, çev. Suat Yıldırım (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 28-29.

Kişinin yaşadığı dönemin şartları ve tarihsel seyri fikirlere de tesir etmektedir. Vahyin mana olarak Allah'a aidiyetini kabul edip lafzını ona isnat etmeyen düşünürlerin yaşadığı çağın tesirinde kaldıkları açıktır. Sosyal medya aracılığıyla görünür olmanın ve popüleritenin de düşünce dünyasını etkilediği kanaatindeyiz. Bununla birlikte çağdaş düşünürler arasında, vahyin lafız ve mana olarak Allah'a aidiyetini savunan yorumcuların mevcudiyeti görmezden gelinemez bir hakikattir. Modern dönemde görüş bildiren müelliflerin birçoğuna göre Kur'an vahyi hem lafız hem mana olarak bizzat Allah'a aittir. Lafzın Allah'tan başkasına nispeti, icaz teorisiyle çelişmektedir. Örneğin günümüz yorumcularından Sait Şimşek'e göre Kur'an indirilmeden önce Levh-i Mahfuz'da bir metin olarak bulunuyordu. Sonra Hz. Peygamber'e sözlü olarak indirildi ve inzalı tamamlanınca yeniden bir metin haline geldi.⁷¹ Şimşek, böylece Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e tebliğ edilen vahyi lafız ve mana olarak Allah'a nispet etmiş olmaktadır.

Vahiy, bireyde bir değişim ve dönüşüm meydana getiren böylece yeni ve özgün bir toplum inşa eden sözlü bir hitaptır. Şifahi kültürün hâkim olduğu bir bölgede zaten sözlü olan hitabın diğerlerinden farklı olması gerekirdi. Bu farklılığı kişilerin hayatlarındaki keskin dönüşümlerden anlamaktayız. Sözü en güzel ve belîğ olanın zaten mevcut olduğu bir bölgede bahsedilen dönüşüm niçin ilahi hitapla olmuştu? Doğumundan itibaren aralarında bulunan Hz. Peygamberin Kur'an vahyinden önce üslûp ve belagat açısından Kur'an'a benzer hiçbir sözünün bulunmaması, ancak vahyin lafzının Allah'a ait olduğunu kabul etmekle izah edilebilir.

Sonuç

Vahyin aidiyeti ile ilgili bu çalışmamızda, kaynaklara müracaat ederek ve dönemsel farklılıklara yer vererek yorum ve değerlendirmelerde bulunduk. Bu çerçevede erken dönemde Kur'an vahyinin Allah'a nispeti hususunda hemen hemen üzerinde ittifak edilen ortak bir söylem oluştuğunu gözlemledik. Bu dönemdeki hâkim kanaat, Kur'an'ın hem lafız hem mana olarak Cebrail ya da Hz. Peygamber'e değil de Allah'a ait olduğudur. Fakat bazı Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde bu konu işlenirken mananın Allah'a, lafzın Cebrail'e ya da Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair şaz bir görüşün varlığından söz edilmektedir. Çalışmamızın esas konusunu teşkil eden modern döneme gelindiğinde biraz daha esnek bir tutumla karşılaşıyoruz. Bu tutum lafzın Hz. Peygamber'e yahut Cebrail'e ait olduğu şeklinde kendini göstermektedir. Bu görüşün dile getirilmeye başlanmasının en temel sebebi bize göre, Hint alt kıtasında başlayıp özellikle 19. asırdan sonra bütün İslam âlemine yayılarak gündeme gelen Kur'aniyyûn ekolünün bu konudaki yaklaşımı, ortaya çıkması ve Müslümanların düşünce dünyasını etkilemesidir. Diğer bir sebep ise Batı'da başlayan Kur'an metninin teşekkülüne dair şüphe oluşturan oryantalist söylemlerin Müslüman araştırmacıların gündemini işgal etmeye başlamasıdır. Öyle ki erken dönemde şaz olarak zikredilen bir takım görüşler artık çağdaş bazı yorumcular tarafından savunulan, ayetlerle temellendirilerek bilimsel bir tarzda ele alınan bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla dönemsel olarak farklılaşan bu iki yaklaşım görüş açısından da ayrılmaktadır. Burada dikkatimizi çeken en önemli farklılaşma noktası, lafzın aidiyeti hususudur. Şöyle ki, çağdaş dönemdeki bazı yorumcular, Kur'an lafzının Allah'a ait olmadığını iddia etmektedir. Geleneksel söylemi savunanlar ise onun hem lafzını hem de manasını Allah'a isnat etmektedir. Bu iki yaklaşım arasında belki de en önemli benzerlik ve ortak nokta ise vahyin manasının Allah'a ait olduğu hususudur. Kanaatimizce, çağdaş yorumcuları söz konusu görüşe iten temel sebep, Allah'ın Kelam sıfatının anlama biçiminde görülen farklılıktır.

⁷¹ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul, 2016), 244-245.

Kelam sıfatının ezeli olup olmaması ile ilgili tartışmalar, meselenin özünü oluşturmaktadır. Kelam, bizim anladığımız seslerden ve sözlerden ibaret olamaz, olursa Allah'a izafe edilemez. Dolayısıyla Allah, manayı Peygamber'in kalbine ilkâ etmiş; Hz. Peygamber'de bu manaları kendi lisanıyla lafızlara dökmüştür. Bu nedenle bu görüşü savunanlara göre mana Allah'a ait olsa da lafızlar ona ait olamaz.

Bununla birlikte çağdaş dönemdeki yorumcuların bütünüyle bu görüşü savundukları söylenemez. Bir takım araştırmacılar, erken dönemde dile getirilen vahyin lafız-mana olarak Allah'tan olduğu şeklindeki görüşü aynen kabul etmektedir.

Böylece Kur'an metninde lafız-mana ayrışması, temellerini Kur'aniyyûn ekolünü oluşturup oryantalist anlayışın geliştirdiği ve zamanla İslam dünyasında da kendine yer bulan bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an lafızlarının Allah'a ait olduğuna dair serdedilen deliller ve literatürde kutsi hadis başlığı altında zaten lafzın Hz. Peygamber'e aidiyetini karşılayan özel bir terimin mevcut olması ve bunların Kur'an metnine benzememesi de dikkate alındığında Kur'an vahyinin lafız ve mana olarak Allah'a nispet edilmesi gerektiği söylenebilir.

Kaynakça

Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâleddin es-Suyûtî. *İtkan fî Ulûmi'l Kur'an*. Heyet, 1974.

Academia Verum "Mustafa Öztürk'ün Vahyin Mahiyetiyle İlgili Yaptığı Konuşmanın Tamamı".

YouTube. Yayın Tarihi 03 Aralık 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=Kvt_5VFBiWI

Ateş, Avnullah Enes. "Mustafa Öztürk'ün Kur'an Vahyinin İnzaliyle İlgili İddiasının Değerlendirilmesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Zonguldak 2021), 79-110.

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batıdaki Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989).

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Draz, Abdullah. *En Mühib Mesaj Kur'an*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 4. Basım, 2006.

Düzgün, Şaban Ali. "Hristiyan ve İslam Geleneğinde Kitap". 5/2. İskenderun, 2007.

Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Oluşum (vahiy) Süreci". C. 5. İskenderun: Kelam Araştırmaları, 2007.

Düzgün, Şaban Ali. "Matürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi". *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012), 1-18.

Ebu Abdullah Bedrettin Muammed b. Abdullah Zerkeşi. *Burhan fî Ulûmi'l Kur'an*. Beyrut1: İhyâ'u'l Kutubi'l Arabiyye, 1957.

Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhâri. *Sahib-i Buhâri*. Beyrut: Daru'l Kütubi'l İlmiyye, 1971.

Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Câmiu'l Beyân an Te'vil'i Âyi'l Kur'an*. Mekke: Daru't Terbiye ve't Tûrâs, Tarihsiz.

Ebu'l Fida İsmail b. Ömer b. Kesir. *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, 1999.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Fazlurrahman. *İslâm*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.

Gökkır, Bilal. "Batı, İslâm Araştırmalarına Göre Kur'an'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü

- Meselesi". 6. *Kutlu Doğum Sempozyumu* 21 (2003), 97-102.
- Gökkır, Bilal. "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı. Disiplinlerarası Bir Yaklaşım". *Bilimname* 2/5 (2004), 69.
- Görgün, Tahsin. "*Varlık ve Bilgi Cibetinden Kur'an*". Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Güvenç, Mustafa. *Kur'an İslâm'ı Söylemi ve Türkiye'deki Tezahürleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurul Tezi, 2021.
- Halil bin Ahmed. *Kitabu'l Ayn*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2003.
- Harman, Vezir. "Kur'an'a Karşı Tarihselci Yaklaşımın Kritiği (Kur'an'ın Arapça ve Yedi Harfle İndirilmesi, Esbâb-ı Nüzûl ve Vahyin İnzal Bağlamı Mahiyetinde)". *Geçmişten Günümüze Kur'an Eksenli Bazı Tartışmalar*. Ankara: İlâhiyât, 2023
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- İbrahim Kutluay. "Oryantalistlerin Kur'an'ın Kaynağı ve Edebî Yönüne Dair İddialarının Değerlendirilmesi". Ankara: İlâhiyât, 2021.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Mennâu'l Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi'l Kur'an*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Metin, İsmail. "Oryantalistlerin Vahiy Algısı ve Vahyin Kaynağı Meselesine Yaklaşımları". *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/56 (2022), 92-108.
- Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur Mâturîdî. *Te'vilâtü Ebli's Sünn*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2005.
- Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî. *Emvâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vil*. Beyrut: Daru İhyâi't Tûrâsi'l Arabî, 1418.
- Nureddin es-Sâbûnî. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2018.
- Orhan, Filiz. *Türkiye'de Kur'an İslam Arayışları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Okumuş, Mesut. "Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002).
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Vahyinin İnzal Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim." *Karar* (14 Aralık 2018).
- Rahmetullah el-Hindî. *İzhârü'l Hak*. çev. Ramazan Muslu. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012
- Rağîb el-İsfehânî. " *Müfredât fî Garîbi'l Kur'an*", Mektebetü Nezar Mustafa Elbaz, ts.
- Reçber, Mehmet Sait. "Kur'an Metafiziği: Vahyin İmkânı". *Vahiy ve Peygamberlik* İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, (2018), 251-252.
- Said, Edward. *Oryantalizm*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998.
- Subhi es- Salih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılabları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Sülün, Murat. "Vahiy, Nübüvvet ve Kur'an'ın Vahyediliş Aşamaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (ts.), 119.
- Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'an ve Oryentalistler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Şemsuddin Muhammed b. Yusuf b. Ali Kirmâni. *el-Kevâkibu'd Derâri fi Şerhi Sabihî'l Buhari*. Beyrut: İhyâu't Tûrâsi'l Arabî, 1937.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul, 2016.
- Türkoğlu, Emine. "Vahyin Kaynağı ile Alıcısı Arasındaki Karşılaşmanın Hz. Musa ile Hz. Muhammed örnekleri Üzerinden Mukayeseli İncelemesi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2020), 199-222.
- Yaşar. Naif. *Oryentalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2017.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Canan ZERENAY AVAN / Hikmet AKDEMİR

Finansman / Funding

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: CZA (%60), HA (%40)
Veri Toplanması / Data Collection	: CZA (%60), HA (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: CZA (%60), HA (%40)
Makalenin Yazımı / Writing up	: CZA (%60), HA (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: CZA (%60), HA (%40)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi
Dialectical Relationship of Historicist Quran Interpretation with Esoteric Understanding of Interpretation

Murat ORAL

Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Ph.D. Research Assistant, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Hatay, Türkiye
Muratoral0147@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6289-1572>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/07/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 12/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Oral, Murat. "Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 486-507.
<https://doi.org/10.31121/tader.1332590>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Tarihselci düşünceye sahip yazarların eserleri incelendiğinde onların Batılı eleştirmenlerin ve oryantalistlerin yanı sıra İslam dünyasındaki eski Bâtınîlerin etkisinde kaldıkları açıkça görülür. İşin özünde Batılı eleştirmenlerin, Origenes'in (ö.253-254) batınî yorumunun etkisinde kaldığı gibi tarihselciler de İslam dünyasındaki kadim Bâtınîlerin etkisinde kalmışa benzemektedir. Cennet, cehennem, melek ve cin gibi olguların birer sembol oldukları, Kur'an'ın beşeriliği, Kur'an kıssalarının yaşanan gerçekler olmayışı, Kur'an hükümlerinin "her zaman ve herkes için geçerli / bağlayıcı olmak" anlamında evrensel olmayışı gibi iki taraf arasında bulunan benzerlik bu konuda örnek verilebilir. Bununla birlikte tarihselciler ile Bâtınîlerin ilişkisini ortaya koyan ve kurgusal tarihselci tefsir yöntemini bu bağlamda değerlendiren bir çalışmanın bulunmayışı, konuyla ilgili önemli bir eksikliklerdir. Dolayısıyla söz konusu eksikliğin giderilmesi ve konuyla ilgili gelecekteki çalışmalara bir temel oluşturmak amacıyla bu konunun araştırılması uygun görülmüştür. Bu amaçla makalede önce iki grup kaynak, yöntem ve görüş bakımından mukayese edilmiş ve bir değerlendirme yapılmıştır. Ardından Bâtınîlik bağlamında tarihselci tefsir yönteminin Kur'an'a uygun olup olmadığı incelenmiştir. Kur'an'ın Arap Yarımadası kültüründe yer almayan –dolayısıyla tarihsel sayılamayan- birçok konuyu içermesi sebebiyle bu tefsir yönteminin Kur'an'a uygulanmasının mümkün olmadığı görülmüştür. Ayrıca tarihselciliğin Kur'an'ın beşeriliği iddiasıyla âyetlere yaklaşması, Kur'an'ın öğretileriyle çelişmektedir. İzledikleri yöntem sebebiyle batinî yorum tarzından uzak kalamayan tarihselcilerin tefsir yöntemi, Kur'an'ı, hidayet verici bir kelam olmaktan çok çelişkilerle, efsanelerle ve batinî manalarla dolu saptırıcı bir kelam olarak görmüştür. Dolayısıyla modern Bâtınîlik diye tanımlayabileceğimiz Tarihselciliğin bu ve buna benzer nedenlerden ötürü Kur'an'ın ruhuna aykırı bir açıklama tarzı olduğu açıktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tarihsellik, Bâtınîlik, İnanç, Hüküm, Kıssa.

Abstract

When the works of historicists are examined, it is clearly seen that they were influenced by western critics and orientalists, as well as the ancient batinis in the Islamic world. In essence, just as western critics were influenced by the esoteric interpretation of Origenes (d.253-254), historicists seemed to be reviving the path of the ancient batinis in the Islamic world. Phenomena such as heaven, hell, angels and jinn are symbols, the Quran is a human word, the stories of the Quran are not experienced realities, the provisions of the Quran are universal in the sense of being "valid at all times and for everyone". Those ideas are some of the similarities between the two groups that could be given as an example in this regard. However, the lack of a study revealing the relationship between historicists and the batinites and evaluating the fictional historicist method of exegesis in this context is an important deficiency on the subject. Therefore, it was deemed appropriate to investigate this issue in order to eliminate this deficiency and to create a basis for future studies on the subject. For this purpose, in the first part of the article, two groups were compared in terms of sources, methods and opinions and an evaluation was made about this. In the second part, it is examined whether the historicist method of exegesis in accordance with the Qur'an in the context of esotericism. Since the Qur'an contains many subjects that are not included in the culture of the Arabian Peninsula – and therefore cannot be counted as historical – it has been seen that it is not possible to apply this method of tafsir to the Qur'an. In addition, historicism's treatment of verses with an approach that is contrary to the Qur'an, such as the humanity of the Qur'an, contradicts the teachings of the Qur'an. The tafsir method of the historicists, who could not stay away from the esoteric interpretation style due to the method they followed, turned the Qur'an into a distorting word full of contradictions, legends and esoteric meanings rather than a guiding word. Therefore, it is clear that historicism, which we can define as modern esotericism, is a style of explanation contrary to the spirit of the Qur'an for these and similar reasons.

Keywords: Tafsir, Quran, Historicity, Esotericism, Belief, Provision, Parable.

Giriş

Kültürel ve sosyal olay ve durumların tarihle açıklanabileceğini, insanın ve insanın ortaya koyduğu çalışmaların kültürün bir ürünü olup bir kutsallık taşımadığını, kültürün de tarihselliğin işlev alanına girdiğini, kültürün, değerlerin, anlayışların ve hükümlerin sürekli değişime açık oldu-

ğunu savunan¹ Tarihselcilik, modern dönemde batıda ortaya çıkıp gelişen ve İslam dünyasına etki eden bir yaklaşım olmuştur. Bu yaklaşımı benimseyenler olduğu gibi ona karşı çıkanlar da olmuştur. Bununla birlikte İslam bilginlerinin çoğunluğu bu yaklaşıma karşı çıkmıştır. Bu konuyla ilgili küresel çapta birçok araştırma yapılmıştır. Muhammed ‘Ammâr’ın “*el-Kırâatu’l-badâsiyye li’n-nassi’l-Kur’anî*.” ve Muhammed ‘Îmâra’nın “*Kırâatu’n-nâssi’d-dînî beyne’t-te’vîli’l-garbî ve’t-te’vîli’l-İslâmî*” adlı çalışmaları bu konuda örnek verilebilir. Ülkemizde de Tarihselcilik, Şevket Kotan’ın “Kur’an ve Tarihselcilik” ve Recep Demir’in “Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem” başta olmak üzere birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Fakat Tarihselciliği Bâtınîlik bağlamında ele alan ve tarihselci tefsir yöntemini buna göre değerlendiren bağımsız bir araştırmaya rastlamadık. Hâlbuki Tarihselcilikle ilgili yaptığımız çalışmalarımızda Tarihselciler ile Bâtınîlerin birçok ortak yönüne rastladığımızı ifade edebiliriz. Dolayısıyla söz konusu iki grubun birkaç açıdan karşılaştırılması ve tarihselci tefsir yönteminin Bâtınîlik bağlamında değerlendirilmesi, Tarihselci yorumunun vahyin anlaşılması için uygun bir yaklaşım olup olmadığının belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bu konuda yapılacak çalışmalara da katkı sunacağını ümit ederek ilgili konuyu incelemeyi uygun gördük. Ancak çalışmamıza başlamadan önce bir duruma dikkat çekmekte yarar görüyoruz:

Tarihselciler, tarihsellik yöntemini birbirinden farklı seviyelerde Kur’an’a uygulamışlardır. Dolayısıyla tarihselcilerin her konuda aynı kanaati paylaştığı söylenemez. Bu bağlamda tarihselcilerin bâtinî yorum tarzını kullanma sıklığının da eşit seviyede olmadığını vurgulamak istiyoruz. Tarihsellik yöntemi, işin özünde kuralsız, sınırsız ve ölçüsüz akli çıkarımları temele aldığından dolayı tarihselcilerin kendi aralarında görüş ayrılığına düşmesi kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla tarihselcilerin bâtinîliği iddiasının, bütün tarihselcileri eşit seviyede kapsamadığına dikkat edilmelidir. Ayrıca Tarihselciler, her ne kadar akli ön plana çıkarma bakımından Mutezile ile ortak yöntemi takip etse de tarihselci akıl ile Mutezîlî akıl birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Tarihselcilerin Mutezile gibi başka dayanakları bulunsa da bu çalışmada yalnızca bütün tarihselcilerin açıklamalarında az çok yer alan Bâtınî yönün vurgulanması amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle Bâtınîlik ile Tarihselcilik “kaynak, yöntem ve görüş” açısından incelenip değerlendirilecek, akabinde tarihselci tefsir yönteminin Kur’an’a uygun olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Bâtınîlik ile Tarihselciliğin Karşılaştırılması

1.1. Kaynak, Yöntem ve Görüş Açısından Bâtınîlik

Bâtınîlik, aslında “nassı, zahirine aykırı, bâtinî anlama yormayı ve hakikatin lafzın zahirinde değil de bâtininde olduğunu” savunan birçok mezhebi-grubu niteleyen ortak bir kavramdır. Bâtınîler, ister inançla ister hükümlerle ilgili olsun bütün dini metinlerin, sembollerden ibaret olduğunu, onlarla sadece bâtin ehlinin bilebileceği bâtinî manaların kastedildiğini iddia ederler.² Savundukları görüşlere, kurucularının isimlerine, yaşadıkları bölgelere ve giyimlerine vs. göre farklı isimlerle anılmışlardır. Karâmita, Mazdekiyye, Ta’limiyye, Mülhîde, Muhammire, Hürremiyye, İsmailiyye ve Bâbekiyye³ onların isimleri arasında sayılabilir. Mezhepler Tarihi alanında eser kale-

¹ Murat Oral, “Kur’an’a Göre Kur’an’ın Aidiyeti ve Yapısı”, *Güncel İlahiyat Araştırmaları*, ed. Murat Oral (Ankara: İksad, 2022), 69-72; Recep Demir, “Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 37-39.

² Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu’l-İslâmiyyîn* (Beirut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâ’în, 1997), 751.

³ Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, nşr. Müessesetu’l-Halebî (b.y.: y.y., ts.), 1/192; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtınîyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessesetu’l-Dâri’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, ts.), 11.

me alan yazarlar, Bâtınîleri Müslüman olmayan fırkalar arasında saymış; onların kâfirlerden daha çok İslam'a zarar verdiklerini iddia etmiş ve onların Mecusiler ile yakın ilişkisine dikkat çekmişlerdir.⁴ Bâtınîliğin aslında Mecusi atalarının inancını Müslümanlar arasında gizlice canlandırmaya ve yaymaya çalışan kimseler tarafından ortaya atıldığını iddia etmiş ve bu iddialarını detaylı bir şekilde kanıtlamışlardır.⁵ Onların, aşırı yorumlarına gelecek tepkilerden kaçınmak için Râfiziliğin arkasına saklandıkları bilinen bir gerçektir.⁶

Bâtınîlerin bir konuyu farklı şekilde yorumladıklarına birçok yerde rastlanmaktadır. Bu durum, aslında onların davet yöntemlerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar, kendi görüşlerini herkese açıklamazlar, takiyye yolunu izlerlerdi. Sadece davetlerini kabul eden kimselere kendi görüşlerini sırayla açıklarlardı. Bâtınîler gizliliğe dayanan davet yöntemlerini “zerk ve teferrüs (dikkatli tetkik), te'nîs (dostluk kurma), teşkîk (şüpheye düşürme), ta'lik (şartlı erteleme), rabt (bağlama), tedlîs (aldatma), telbîs (karıştırma),⁷ hal' (sıyırma), insilâh (sıyırma)” şeklinde dokuz mertebeden oluşturmuşlardır.⁸ Onlara yöneltilen ithamların doğruluğunu araştırmak amacıyla onların arasına karışan İbn Mâlik el-Hammâdî (ö.470/1077), onların için başında kendilerini muhataplarına ısındırmaya çalıştıklarını ve bu amaçla birtakım âyetler okuduklarını belirtmiştir. Bu âyetleri kimi zaman doğru bir şekilde kimi zaman da lafzını veya manasını tahrif ederek aktardıklarını ifade eden el-Hammâdî, Bâtınîlerin muhatapların güvenini kazanınca şeriatın, sembollerden ibaret olduğunu söylediklerini ve kendilerine lafızların iç yüzünü okumayı öğütlediklerini, sonrasında ise kendi görüşlerini sırasıyla muhataplarına açıkladıklarını belirtmiştir.⁹

Bâtınîlerin görüşleri incelendiğinde onların iki tür yorumda buldukları görülmektedir. Çoğu zaman nassların zahirlerini reddederek onların batınî manalar içerdiklerini iddia eden Bâtınîler nassları vahiy ve Arap diline aykırı şekilde yorumlamaktadır. Nassların zahir manalarının kabuktan ibaret olduğunu, Kur'an ve sünnetteki kavramların yalnızca birer sembol olduğunu, önemli olan şeyin özün anlamı olduğunu, bunu ise ancak imamın bilebileceğini iddia ederler.¹⁰ Batınî mananın bilinmesi, ancak imamın talimiyle söz konusu olabilir. Bu konuda akli çıkarımlara yer yoktur. Nitekim bu yüzden Bâtınîlik “Ta'fîmiyye” diye isimlendirilmiştir.¹¹ Nassların batınî manalarına vakıf olan; başka bir deyişle, hakikate eren kimselerin artık vahyin hükümleriyle mukellef olmayacağını, bu hükümlerin nassların zahirine tutunan avam için bağlayıcı olduğunu savunurlar.¹² Onların şu yorumları örnek verilebilir: Cünüplük, dânin zamanı gelmeden önce muhataba sırrını ifşa etmesidir.¹³ Gusül bu hataya düşen şahsın ahdini yenilemesidir. Abdest, imama tabi

⁴ Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 16, 269; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-Muslimîn ve'l-muşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 76; İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukîr vd. (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008), 1/297; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-müleli ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, ts.), 2/91.

⁵ Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak*, 269-299.

⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 18-20.

⁷ Kimi kaynaklarda telbis yerine “te'sîs (batınî bir öz oluşturma)” ifadesi geçer. Bk. Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak*, 282.

⁸ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 21; Avni İlhan, “Bâtınîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ocak 2023).

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî, *Keşfu esrârü'l-Bâtınîyye ve abbâri'l-Karâmita*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Riyâd: Mektebetu's-Sâ'î, ts.), 22-31.

¹⁰ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2/74.

¹¹ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 752.

¹² Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 11-12.

¹³ Düşmanların dost edinilmesi anlamına gelecek şekilde de yorumlanmıştır.

olmanın dışında herhangi bir mezhebe bağlanmaktan kaçınmaktır. Oruç, sırrın açıklanmamasıdır. Temizlik, kalp temizliğidir. Namaz, sırların bilinmesidir. Hac, Bâtınî şeyhlerin ziyaret edilmesidir.¹⁴ Bâtınîler kimi harflere ve sayılara bâtinî anlam yüklemiştir. Örneğin tabiatların ve mevsimlerin dörder kısımdan oluştuğunu, bu durumun da “sâbık, tâlî, nâtık ve esâs/sâmit”dan oluşan dört esasa delalet ettiğini, on iki burcun on iki hüccete/davetçiye delalet ettiğini iddia etmişlerdir.¹⁵

Bâtınîlerin görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Allah, sıfatı bulunmayan mutlak bir varlıktır. Onun ne var ne yok olduğu, ne âlim ne cahil olduğu, ne Kâdir ne de aciz olduğu söylenebilir.¹⁶ Peygamber, bazı arı nefislere rüyada sadır olan kutsal saf güce uyanık hâlde iken maruz kalabilmektedir. Peygamber, bu nurun/gücün doğuşu sırasında akli tümelleri idrak eder. Peygamberin üzerine taşan bu güç hemen kemale ermez, ancak peygamberden sonra gelen yedinci şahısta tamama erer. Bu bağlamda her peygamberin şeriatı sürelidir. Hz. Peygamberin de şeriatı yedinci imamla birlikte geçerliliğini yitirmiştir. Bununla birlikte imamın öğrettiği bâtinî manaya vakıf olanların üzerinden teklif kalkar ve onlar için her şey mubah olur.¹⁷ Melekler, soyut faal akıllardan ibarettir.¹⁸ Bu bağlamda Cibrîl de zihin dışında somut bir varlığa sahip değildir. O, peygamberin üzerine taşan akıldan ibarettir. Kur'an ise Hz. Muhammed'in akıldan/Cebraîl'den üzerine taşan bilgileri kendisiyle ifade ettiği sözlerden ibarettir. Ona mecazen “Allah'ın kelamı” denilir. Çünkü Allah'ın kelamı, aslında Hz. Peygamber'in kendi içinde duyduğu seslerdir.¹⁹ Melekler de onun hayal âleminde gördüğü suretlerdir.²⁰ Hz. Peygamberin üzerine taşan şey zahiri olmayan bir batındır, Hz. Peygamberin ifadeleri ise batını olmayan bir zahirdir. Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037) ve İbn Rüşd (ö.595/1198) gibi Bâtınî filozoflara göre peygamberler, hayal ettirme/tahyîl özelliğine sahiptir. Onlar, muhataplarına var olmayan şeyleri gerçekmiş gibi hayal ettirirler. Bunu da başta “söylenenleri anlamaları ve kabullenmeleri, doğru yolu bulmaları” amacıyla insanların maslahatı için yaparlar. Feleklerin ezeli ve ebedi olduğunu, Allah'ın sübuti sıfatlara ve canlı varlıklar olarak meleklerle sahip olmadığını, dirilişin meydana gelmeyeceğini, cennet gibi uhrevi vaatlerin doğruyu yansıtmadığını bilen Hz. Peygamber, bu gerçekleri insanlara doğrudan anlatsaydı insanlar bunu kabul etmezlerdi. Bu bağlamda peygamberlik bir hayal etme ve ettirme gücü olduğu için vehbi değil, kazanılmış bir vasıftır.²¹ Fârâbî, İbn

¹⁴ İbn Mâlik el-Hammâdî, *Keşfu esrârî'l-Bâtınîyye ve abbâri'l-Karâmita*, 26-27; Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/74-75; Ebu'l-Abbâs Takiyuddin b. Teymiyye, *Buğyetu'l-murtâd fi'r-reddi 'ala'l-mute'felsesifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtınîyye*, thk. Musa ed-Duveys (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1415/1995), 490-491.

¹⁵ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/75-76.

¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/192.

¹⁷ Buna benzer bir görüş, bâtinî eğilimli sûfîlerden de aktarılmıştır. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 4/170.

¹⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-'ilmi fi fenni'l-mantık*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 291.

¹⁹ Peygamberlerin dışındaki saf ruhların üzerine taşan kelama da “Allah'ın kelamı” denilebileceğini savunurlar. Bk. Ebu'l-Abbâs Takiyuddin b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd (Medine: y.y., 1425/2004), 12/353-354.

²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 7/587-590, 13/238.

²¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdila*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi (Mısır: Nahdatu Mısır, ts.), 59-61, 66-68; a. mlf., *es-Siyâsetü'l-medenîyye*, thk. Fevzi Mitrî Neccâr (Beyrut: el-Matba'atu'l-Katolikiyye, 1964), 33, 85-87, 89, 98, 113; a. mlf., *Fusûlun munteze'â* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1405), 65, 98-99; a. mlf., *Kitâbu'l-mille ve nusûsun ubra*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 47-50, 65-66; Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), 3/243, 4/871, 899-901; a. mlf., *Risâletu Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1949), 42-80; a. mlf., *er-Risâletu'l-'Arşîyye*, (Haydarabad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1353), 12; a. mlf., *en-Necât*, (Mısır: el-Mektebetü'l-Murtadaviyye, 1938), 304-308; a.mlf., *Tis'u resâil fi'l-bikmeti ve't-tabî'yyât* (Kahire: Dâru'l-'Arab, ts.),

Fâtik (V./XI. yüzyıl) ve İbn ‘Arabî (ö.638/1240) gibi Bâtınî filozof ve mutasavvıflar, bu görüşe dayanarak filozofun ve velinin peygamberden üstün olduğunu iddia etmişlerdir.²² Bâtınîlere göre peygamberlerin haber verdiği diriliş, mahşer, cennet ve cehennem gibi olgular gerçek değildir. Me‘âd, her şeyin aslına dönmesidir. İnsan, bedensel ve ruhsal olmak üzere iki âlemin birleşiminden oluşmuştur. Beden, dört temel unsura ayrılıp dağılırken arınmış ruh ise kendisinden ayrılmış olduğu ruhsal âlemlerle birleşir. Cennet de bundan ibarettir. Tabiat âlemine kapıldığı için arınamayan ruhlar ise dünyada kalır ve bedenden bedene geçerek acı çeker. Cehennem de bundan ibarettir.²³ Onların kimisi cehennemden ve cehennemdeki bukağların, İslami yükümlülükler olduğunu iddia etmiştir.²⁴ Şeriatla sözü geçen haramlar, bazı kötü kimseleri; ibadetler de bazı iyi kimseleri ifade eder.²⁵ Yine mucizelerin hepsini tevil ederek tufanın ilmi tufan olduğunu, Hz. İbrahim’in içine

124-132; Ebrîl-Velîd İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille fî 'akâidi'l-mille*, thk. Mahmûd Kâsım (Mısır: Mektebetü'l-Enclo el-Mısriyye, 1964), 162-164, 193, 205-206, 215, 218, 220, 240-246; a. mlf., *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 35-38, 40-47, 51-53; a. mlf., *Tebâfütü't-tebâfüt* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), 378; a. mlf., *Telhîs mâ ba'de't-tabî'a*, thk. Osman Emîn (Kahire: Mektebetü'l-Bâbî el-Halebî, 1958), 32, 77, 124-126, 130; a. mlf., *es-Semâ ve'l-âlem el-kevn ve'l-fesâd* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994), 47-49, 55, 64; Ebu'l-'Abbâs İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-atibbâ'*, thk. Nizâr Rida (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, ts.), 437-438; Ebû Abdullah İbn Kayyimi'l-Cevziyye, *İğâsetu'l-lehfân fî mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Aziz Şems (Riyâd: Dâru 'Atââtü'l-İlm, 1440/2019), 2/1031; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Tebâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 282-306; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/66-67, 4/67, 98-100, 161-163, 5/31-32, 12/352-354, 16/440, 19/157; Şemsuddîn İbnu'l-Mevsilî, *Muhtasarü's-savâ'iki'l-mursele 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-mu'attala*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1422/2001), 495-496. İbn Sînâ, babasının ve kardeşinin Bâtınî olduklarını, kendisinin Aristo ve Fârâbî'den yararlandığını, bazı rivayetlerde de bizzat kendisinin Bâtınî olduğunu belirtmiştir. Ayrıca peygamberlerin sembolik bir dil kullanmasının şart olduğunu, Platon ve Yunan filozoflarından örnekler vererek savunmuş, ardından Nûr ayetini (en-Nûr, 24/35), melekler, cennet, cehennem, sırat ile ilgili konuları ve buna benzer birçok konuyu kendi bâtinî felsefesi bağlamında açıklamıştır. Bâtınîlerin de Tarihsevciler gibi farklı bâtinî seviyelere sahip olduklarını hatırlatmakta yarar bulunmaktadır. Örneğin İbn Sînâ, ibadetlerin –onları bütünüyle bâtinî bir yoruma tabi tutanların aksine olarak- peygamber tarafından teşri edilmesinin gerekliliği olduğunu savunmuştur. Ancak bununla birlikte ibadetlerin de zahiri ve bâtinî yönlerinden söz etmiştir. Aynı şekilde Farâbî de peygamberlerin, insanların Allah ile ilişkilerini canlı tutmalarını sağlayacak ibadetler ve hükümler teşri etmeleri gerektiğini söylemiştir. Bununla birlikte en üstün vasıflara sahip olup da faziletli şehri yöneten bir kimseden sonra gelen aynı mertebedeki bir kimsenin, önceki yöneticinin ortaya koyduğu bazı hükümleri maslahat gereği değiştirebileceğini belirterek şeriatın değiştirilebileceğine işaret etmiş gibidir. Şeriatın Allah'ın sıfatlarını temsili yolla avama anlatmak zorunda kaldığını ifade eden İbn Rüşd ise bir adım daha ileriye giderek Allah'tan gelen bir vahiyle bir şeriat ortaya koymanın, bir peygamberin alameti olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte şeriatın zahir ve batın yönlerinin bulunduğunu, zahirin belirli bâtinî manalar için verilen misaller olduğunu ve avamın zahire inanması gerektiğini, bâtinin ise yalnızca burhan ehlinin bildikleri manalar olduğunu, avamın Allah'ın sıfatları ve me'âd gibi bazı konuları tevil etmesinin küfür olduğunu, tevile ehil olup da avamı bu konularla ilgili nasların teviline davet edenlerin küfre davet eden kâfirler olacaklarını ifade etmiştir. İnsanların şeriat karşısında “hitap ehli/avam, cedel ehli/kelamcılar ve tevil ehli/filozoflar” şeklinde üç kısma ayrıldığını, filozofların, zahiri iptal edip bâtinî ispat eden yorumlarını kelamcılarının dâhi huzurunda açıklamamaları gerektiğini beyan etmiştir.

²² Muhyiddin İbn ‘Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/914. 961-962; a. mlf., *Fusûsu'l-Hikem*, (Kahire: Dâru Âfâk, 2016), 47-48, 62-64. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/66-67; 7/587-590; 12/352-354; 16/440. İbn ‘Arabî, Muhammed ümmeti içinde kendisinden daha büyük bir veli bulunmayan Hâtemü'l-Evliyâ'nın kendisi olduğunu belirtmiştir. Rüyasında Hz. Peygamber tarafından kendisine verildiğini ve kendisine yazdırılmış olduğunu açıkça ifade ettiği *Fusûs* adlı eserinde de vahdet-i vücüt gibi Allah ile ilgili en üstün bilgiye son peygamber ile son velinin sahip olduğunu, elçilerin bile ancak son velinin kandili aracılığıyla bu bilgiye vakıf olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre son veli, zahiri hükümlerde kendisine tabi olması açısından son peygamberden daha düşük bir seviyede bulunsun da batınî ilme sahip olması ve bu bilgiyi –vahyi Cebrail aracılığıyla alan peygamberin aksine- doğrudan Allah'tan alması açısından ondan daha üstündür. Dolayısıyla biri gümüş diğeri de altın olan iki tuğlası eksik bir yapının gümüş tuğlasını son peygamber, altın tuğlasını ise son veli temsil eder.

²³ İbn Mâlik el-Hammâdî, *Keşfu esrâri'l-Bâtınîyye ve abbâri'l-Karâmita*, 25-30; Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 40-47; Ebu'l-Me'âli Mahmud Şükrî b. Abdullah el-Alûsî, *es-Suyûfü'l-muşrika ve muhtasarü's-savâ'iki'l-mubrika*, thk. Mecîd el-Halîfe (Kahire: Mektebetü'l-İmâmi'l-Buhârî, 1429/2008), 593.

²⁴ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 57; Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, 279.

²⁵ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 56.

atıldığı ateşin aslında Nemrud'un öfkesi olduğunu, Hz. Musa'ya ait asanın onun bir hücceti olduğunu, denizin yarılmasının Hz. Musa'nın o toplulukla ilgili farklı bilgilere sahip olması olduğunu, İsrâîloğullarının imtihan edildikleri musibetlerin aslında Hz. Musa'nın soruları olduğunu, Hz. Süleyman'ın sahip olduğu cinlerin o dönemin Bâtınîleri olduğunu, şeytanların ise zahiriler olduğunu, İsa'nın babasının var olduğunu iddia etmişlerdir.²⁶

İşin özünde Bâtınîler bu tür görüşlerini, insanları Kur'an konusunda şüpheyi düşürmek, ilahi hükümleri işlevsiz kılmak, Müslümanların diriliş, melekler ve uhrevi konular ile ilgili inançlarını sarsmak amacıyla ortaya attılar. Bu durumu hem mezhepler tarihi yazarları hem de bizzat Bâtınîlerin kendileri açıkça ifade etmişlerdir.²⁷

1.2. Kaynak, Yöntem ve Görüş Açısından Tarihselcilik

İslam dünyasındaki Tarihselciler, Batı'nın tarih algısının etkisinde kalmış ve çalışmalarında eleştiri yöntemi olarak tarihselliği esas almıştır. "Mağlup galibi taklit eder" ilkesi gereği Müslümanların kurtuluşunu Batı zihniyetinde aramıştır.²⁸ Bu bağlamda Tarihselciler, Batı'da genellikle dini dışlayıcı seküler bir zihniyetin geliştirdiği eleştiri yöntemlerinin elde ettiği kazanımlara dikkatleri çekmiş ve aynı olumlu sonuçlara ulaşma beklentisiyle Kur'an'ın "tarihsellik, antropolojik, sosyolojik, lengüistik ve semiyotik" gibi çağdaş yöntemlerle ele alınması gerektiğini savunmuştur.²⁹ Kur'an'ın "mitik, metaforik ve sembolik" bir anlatım tarzına sahip olduğunu öne sürerek onun literal anlamını esas almanın hatalı olacağını iddia etmiş ve yorumlarda nassın hegemonyasını saf dışı bırakacak hermeneutik kullanılmamasını önermiştir.³⁰ Tarihselcilere göre Kur'an her ihtimale açıktır, âyetlerin tek bir anlamından söz edilemez. Âyetlerin manaları tarihseldir; dolayısıyla Kur'an metni sabit olsa da zamanla âyetlerin anlamları değişir, hakiki anlamların yerini mecazlar alır.³¹ Bu açıdan Kur'an metni ile diğer beşeri metinlerin arasında herhangi bir fark yoktur.³² Kur'an, -insan aklıyla ilk etkileşimi olarak- Hz. Peygamber'in aklına maruz kalıp da bir mefhum haline geldiğinde beşeri bir hüviyet kazanmıştır. Çünkü sabitlik kutsalın ve mutlağın; değişkenlik ve görecelik ise

²⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, 57-58; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 12/354.

²⁷ Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak*, 280; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-Muslimîn ve'l-muşrikîn*, 81. Bâtınîler ile ilgili geniş bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-Muslimîn ve'l-muşrikîn*, 76-81; İlhan, "Bâtınîyye".

²⁸ Ebû Zeyd İbn Haldûn, *Târîhu İbni Haldûn*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/184. Tarihselliğin ithal ürünü olduğu konusunda geniş bilgi için bk. Oral, "Kur'an'a Göre Kur'an'ın Aidyeti ve Yapısı", 66-69.

²⁹ Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1996), 87, 100; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nas* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, ts.), 19; Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûtî – Tayyib Tizîni, *el-İslâm ve'l-'asr* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 102-103.

³⁰ Muhammed Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1996), 210-211; a. mlf., *el-Kur'an mine't-tefsîri'l-mevrûs ila tablîli'l-hitâbi'd-dîni*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2005), 141, 144; a. mlf., *Eyne huve'l-fikri'l-İslâmîyyi'l-mu'âsir*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1995), 13; a. mlf., *el-Fikru'l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, 97; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmu's-Şâfi'i ve te'sîsu'l-idolojîyyeti'l-vasatîyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996), 146, 149; A. mlf., *İşkâliyyâtu'l-kırâa ve âliyyâtu't-te'vîl*, nşr. el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî (Fas: Dâru'l-Beydâ, 1995), 49; a. mlf., *Nakdu'l-hitâbi'd-dîni* (Kahire: Sînâ, 1994), 133. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-kasâsî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Kahire: Sînâ, 1999), 45-46; Râid Emîr Abdullah – Hâlid Abdulcebbar Şit, *el-İstiğrâb 'inde Muhammed Arkoun* (Musul: Mektebetu'l-Misâk, 2012), 70, 82. Necmettin Çalışkan- Yusuf Okşar, "Haricilik Anlayışının Kokenleri ve Gunumuzdeki Yansımaları", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 113.

³¹ Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve icthâd* (Cezayir: Laphomic, ts.), 158, 197; Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, 145; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-hitâbi'd-dîni*, 118, 133, 207; Bûtî - Tizîni, *el-İslâm ve'l-'asr*, 102-103, 118, 122, 127, 134.

³² Ebû Zeyd, *Nakdu'l-hitâbi'd-dîni*, 119.

beşerin niteliğidir.³³ Tarihselciler, Kur'an'ın zahirine önem veren fıkıhçıları, kalamcıları ve müfessirleri -oryantalistlerin bile karşı çıktığı- aşırı bir şekilde³⁴ eleştirmiş, Mu'tezilî ve Bâtınî yorum tarzını övmüştür.³⁵ Tarihselcilere göre bilimsel-tarihsel yöntem sayesinde Kur'an'ın mitik anlatımının etkisi ortadan kalkacak ve hayal ürünü şeyler ile gerçekler ayırt edilebilecektir.³⁶ Tarihselcilerin izledikleri bu yöntem ve gözettikleri bu amaçla ulaştıkları sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

Allah mefhumu tarihseldir. Dolayısıyla o da değişimin kısılcısından kurtulamaz.³⁷ Aslında "Allah" kavramı, edebi bir tabirdir, zihin dışında bulunan bir varlığın adı değildir. İnsan, arzularını yüceltir sonra da onları somutlaştırıp ilahlaştırır. Bu bağlamda ilahi zat, işin özünde en mükemmel insan kişiliğidir. İnsan, kendi kendini ilahlaştırmıştır. İnsan kendisinde bulmak istediği mükemmel sıfatları bir ilaha nispet ederek kendi ilahını yaratmıştır. Allah'a nispet edilen "işiten, gören, konuşan, irade ve kudret sahibi" gibi sıfatlar, aslında mükemmel sıfatlara sahip insanın tasavvurudur. Dolayısıyla "Allah" kavramı, insan tarafından yüceltilen varlığa karşılık gelmektedir. Buna göre Allah, aç kimse için ekmektir, köle için özgürlüktür, mazlum için adalettir.³⁸

Tarihselcilere göre geleneğin "Allah" tasavvuru kişiyi gelişmekten alıkoymaz. Dolayısıyla ilk önce bu kavramı geleneğin tasavvuruna aykırı bir şekilde yorumlamak gerekir. Nitekim Batı, Allah-insan ilişkisini yeniden doğru bir şekilde düzenlediği için gelişmiştir. Sonunda Nietzsche (ö.1900) gibi bazı filozoflar Allah'ın ölümünden söz etmiştir. Klasik Allah tasavvuru geçerliliğini yitirmiştir ve insanlığın gelişmesi için devrini doldurması gereklidir. Batı'nın savunduğu modern Allah tasavvuru ise ölümsüzlük, özgürlük ve adalet ümididir.³⁹ Bu bağlamda evrenin kadim oluşunu savunan bu düşünce, insanın özgürlüğünü ve bağımsızlığını kazanmasını sağlar, onu ruhsal sıkıntılardan kurtarır. İslam ümmetine karşı da bir risk oluşturmaz. Evrenin yoktan var edildiği tasavvuru ise insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran efsanevi bir düşüncedir.⁴⁰ Allah kavramının yanı sıra sevap, ceza, diriliş, cennet, cehennem, Âdem, Havva, şeytan, melekler, cinler, Hârût ve Mârût, Ye'cûc ve Me'cûc, arş, kürsü, kabir azabı ve nimeti, kıyamet, sırat, Münker-Nekir ve Decal gibi kavramlar da semboliktir, zihin dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Bunların mecazi bir şekilde yorumlanması gerekir.⁴¹ Bunlar, insanın duygularını harekete geçirmek, onu iyiliğe teşvik

³³ Bûtî - Tîzînî, *el-İslâm ve'l-âsr*, 134; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 126. Ebû Zeyd, daha da ileri giderek Hz. Peygamber'in bile Kur'an'ın zati anlamını bilmediğini, böyle bir iddianın bir tür şirk olduğunu iddia etmiştir.

³⁴ Roger Arnaldez, Arkoun'a karşı çıkarak İslam bilginlerini övmüş, modernist Müslümanların bu bilginlerin yöntemlerini kullanmaları hâlinde zaten amaçlarına ulaşabileceklerini belirterek onların batının yöntemlerini kullanmalarını eleştirmiştir. Bk. Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, 322-323.

³⁵ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve icthad*, 154; Abdullah – Şit, *el-İstiğrâb 'inde Muhammed Arkoun*, 26, 69; Ebû Zeyd, *el-İmâmü's-Şâfi'î*, 146, 149; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-hakîka* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1995), 133-137, 210-211; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 206-207; Bûtî - Tîzînî, *el-İslâm ve'l-âsr*, 102-103; Hasan Hanefî, *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*, (Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1988), 34-37. Arkoun, Ehl-i Sünnet bilginlerinin Hallâc'ı anlamadıklarını söyleyerek Hallâc'ı desteklemiştir.

³⁶ Muhammed Arkoun, "İslam Tarihsellik ve İlerleme", çev. Recep Demir, *Journal of Islamic Research* 22/2 (2011), 140, 143.

³⁷ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî karâaten ilmiyye*, 102.

³⁸ Hasan Hanefî, *el-Turûs ve't-tecdîd*, nşr. el-Muessesetu'l-Câmî'iyye (Beyrut: y.y., 1412/1992), 112-113; Hanefî, *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*, 587-588. Hanefî, ilahi sıfatları mükemmel insan tasavvuruna göre yorumlamış, kelam ilminin aslında Allah ile değil insan ile ilgili bir ilim olduğunu iddia etmiş, bu konuda sûfilerin yorum tarzını desteklemiş ve "Allah, iman, tevhid, şirk, kelime-i tevhid" gibi kavramları bâtınî bir yorum tarzıyla ele almıştır. bk. Hanefî, *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*, 588-608, 612. Hanefî'nin bu görüşlerinde hümanizm kendini iyice belli etmektedir.

³⁹ Muhammed Arkoun, *Kadâyâ fî nakdi'l-'akli'd-dîni*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Dâru't-Talî'a, ts.), 281-282.

⁴⁰ Hanefî, *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*, 38-40.

⁴¹ Abdullah – Şit, *el-İstiğrâb 'inde Muhammed Arkoun*, 70; Sâdik Celâlu'l-'Azm, *Nakdu'l-fikri'd-dîni* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1970), 37, 82-86; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 207; Ebu Zeyd, *en-Nas es-sulta el-hakîka*, 135, 211; Abdulmecîd eş-Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2008), 45.

etmek veya kötülükten alıkoymak için kullanılan etkileyici ifadelerdir. Peygamberler, bu amaçlar çerçevesinde muhataplarına bu tür şeyleri hayal ettirmişlerdir.⁴² Akla dayanmayan bu kavramlarla tarihsel bir bilgi vermek amaçlanmadığı için bunlarda çelişiklere rastlanması doğaldır.⁴³ Eski insanlar (müminler) hayalin içinde yüzdüklerinden gerçek ile hayalin arasını ayırt edebilecek bir bilince sahip değillerdi. Dolayısıyla bu efsanelerin gerçek olduğuna basit bir şekilde inandılar. Çağımızda ise cennet ırmakları ve güzel köşkleri gibi gaybi unsurların varlığına inanmak imkânsızdır.⁴⁴ Çünkü inanç tarihseldir; dolayısıyla bu tür kavramların Kur'an'da geçmesi, bunların gerçek olduklarını değil, yalnızca ilgili kültürde var olan inançlar olduklarını gösterir.⁴⁵ Dinin gaybî haberlerini zahiri üzere anlamak, budala avamın işi olup efsanelerin kökleşmesini sağlar. Kişinin Müslüman olması için bu efsanelere inanması gerekli değildir. Çağdaş bir Müslüman, bunları inkâr ederek de Müslüman kalabilir.⁴⁶ İnancın haddizatında bir doğruluğu bulunmamaktadır. Onun doğruluğu, yaşama etki boyutu ile doğru orantılıdır.⁴⁷ Günümüzde Tanrı ile insan ilişkisi, artık eski efsane iklimini temele alamaz. Efsanevi anlayış biçimi, klasik dinlerin yerini alan laiklik ve cumhuriyetle çelişmektedir.⁴⁸

Kur'an'da yer alan inanç ile ilgili haberlerin yanı sıra Kur'an kıssaları da tarihselciler tarafından birer efsane sayılmıştır. Onlara göre bu kıssaların kimisi Arap kültürüne aittir, kimisi de kitap ehlinde alıntılanmıştır. Bu kıssaların efsaneliği sebebiyle onlarda çelişiklere rastlamak mümkündür ve bunun Kur'an'a bir zararı yoktur. Çünkü Kur'an, bu kıssalarla tarihsel bilgi vermeyi amaçlamamıştır. Nitekim o, müşriklerin kendisine yönelttikleri “öncekilerin masalları” ithamına karşı çıkmamıştır. Kur'an, ancak efsanelerin kendisinin beşeriliğine delil getirilmesine itiraz etmiştir. Bu kıssaların gerçekliği yalnızca tarihsel ve arkeolojik araştırmalarla ispat edilebilir. Bunların batınî bir yorum tarzıyla ele alınması gerekir.⁴⁹ Kur'an'da yer verilen mucizeler de Arap kültürüne

⁴² Ali Harb, *Nakdu'n-nas*, nşr. el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî (Fas: Dâru'l-Beydâ, 2005), 190-191; Hasan Hanefî, *Mine'l-'akâde ile's-sevra 4* (b.y.: Mektebetu Medebûli, ts.), 508, 599. Hanefî, bu konuda İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Meymûn ve Spinoza gibi kimselere dayanmaktadır. Yine o, bu tür uhrevî inançların “fakirlik, aciziyet, zulüm” ortamlarında insanlar tarafından hayal edildiğini söyleyerek düşüncelerindeki Marksist etkiyi ortaya koymuştur. Ona göre insan duygusu, bir ilah yarattığı gibi bir şeytan da yaratır. Bk. Hanefî, *Mine'l-'akâde ile's-sevra 4*, 4/600; Hasan Hanefî, *fî Fikrine'l-mu'âsır* (b.y.: Dâru't-Tenvîr, tes.), 90.

⁴³ Hanefî, *fî Fikrine'l-mu'âsır*, 91. Örneğin Celâlu'l-'Azm, Allah, Âdem ve İblis arasında geçen olayın çelişiklerle dolu bir efsaneden ibaret olduğunu belirtmiş, sonra da onu batınî bir yorum tarzıyla ele almıştır. Buna göre Allah, Âdem'e secde edilmesini emrederek kendi kendisiyle çelişmiş ve İblis bu çelişkinin kurbanı olmuştur. Hâlbuki bu olayda o, tevhide uygun olarak hareket eden tek kimseydi. İblis, oğlunu boğazlama emrine muhatap olan Hz. İbrahim ve musibetlerle imtihan edilen Hz. Eyyûb gibi sınanmış ve bu sınavını başarıyla geçmiştir. Dolayısıyla bu iki peygamberin mükâfatlandırıldığı gibi İblis de ahirette ödüllendirilecektir. Celâlu'l-'azm bu batınî yorumu sırasında Batınîlerden olan Hallâc ve İzzeddîn el-Makdîsî'den birçok alıntı yapmıştır. bk. Celâlu'l-'Azm, *Nakdu'l-fikri'd-dîni*, 36-37, 82-86, 90-116.

⁴⁴ Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, 81; Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî karâaten ilmîyye*, 99; Ebu Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 133-137.

⁴⁵ Ebu Zeyd, *Nakdu'l-hitabi'd-dîni*, 211-213.

⁴⁶ Ebu Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 211; Hanefî, *fî Fikrine'l-mu'âsır*, 93-94. Hanefî, şeytanların ve cinlerin varlığına inanmaları sebebiyle İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'i eleştirmiştir. bk. Hanefî, *fî Fikrine'l-mu'âsır*, 92.

⁴⁷ Hanefî, *et-Turâs ve't-tecdîd*, 61. Hanefî, laiklik ve ateizmi bir yenilenme hareketi olarak görmüş ve onların yaşam üzerindeki olumlu boyutuna değinmiştir.

⁴⁸ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 157.

⁴⁹ Taha Hüseyin, *fi's-Şi'ri'l-Câbilî* (Tunus: Dâru'l-Me'ârif, 1926), 38, 40-41, 138; Halefullah, *el-Fennu'l-kasâsî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 20-29, 154, 201, 203, 205-210; Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Medbalun ila'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2006), 258-259; Muhammed Arkoun, *Nakdu'l-'akli'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2009), 68-69, 78, 149; Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 94-95, 208-209; Muhammed Şahrûr, *el-Kasasul-Kur'an karâaten mu'âsıra* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2010), 1/179; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 40-41; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 28, 72, 98-99. Bu konuda detaylı bilgi için

ait efsanelerdir.⁵⁰ Bu efsanelerin bütünüyle ortadan kaldırılması gerekmez; yalnızca bu kıssalara akla uygun bir şekilde yorumlanarak eski psikolojik ve kültürel hüviyetlerini yeniden kazandırmak gerekir.⁵¹

Tarihselcilere göre vahiy, dilsel ve kültürel bir olgudur. Kur'an'ın tenzil olması mecazi bir anlatımdır.⁵² Nitekim işin özünde peygamber de arifler ve şairler gibi hayal gücü yüksek bir kişiliktir. Ancak ondaki bu güç, diğer insanların hayal gücünden daha fazladır. Dolayısıyla Hz. Peygambere hitap eden zat, aslında kendisine yabancı değildi, bizzat onun kendisiydi/hayal gücüydü. Peygamberlik doğa kanunlarının ötesinde yer alan bir olgu değildir; kültürel bir olgudur. Bu bağlamda Kur'an da levh-i mahfuzda yer alan bir kitap değil; bilakis o, vakıa ile Hz. Peygamber arasındaki etkileşimin bir sonucudur. Kur'an'ın Arap kültürünün bir ürünü olduğu bedihi bir durumdur. Kutsallık düşüncesi aslında bu hakikatin üzerini örtmek için ortaya atılmıştır.⁵³ Arapça Kur'an Hz. Peygamberin sözlerinden oluşmaktadır. Allah, Kur'an'ın lafızlarını değil manalarını koruma altına almayı vadetmiştir.⁵⁴ Tarihselcilerin bir kısmının eserlerinde Kur'an metninin korunmadığına yönelik açık ifadeler rastlamak mümkündür. Örneğin Arkoun eserlerinde Kur'an'ın kutsallığına işaret eden lafızları kullanmaktan uzak durduğu gibi onun metin açısından korunmuşluğuna ilişkin şüphe olduğu düşüncesini yerleştirmek amacıyla Kur'an için "müdevvene" tabirini kullanmıştır.⁵⁵ Arkoun bazı âyetlerin doğrudan Tevrât'tan alındığını belirtmiş, surelerin sıralamasının bir kargaşadan ibaret olduğunu, ancak bu kargaşanın ardında derin bir anlamsal ve semiyotik düzenin var olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶

Tarihselcilere göre inanç ile ilgili naslar tarihsel olduğu gibi ibadetler ve toplumsal hükümler ile ilgili naslar da tarihseldir.⁵⁷ Onlara göre mecaz ve sembolik ifadelerle dolu olan Kur'an'ın hüküm vazedenden bir kitap olması mümkün değildir. Dolayısıyla yorumda hükümlerin kendisi değil, onların amaçları esas alınmalıdır.⁵⁸ Nitekim Kur'an, insanlara anayasa anlamında bir şeriattan söz etmemiş, çok az sayıda konuda hüküm vererek sadece izlenmesi gereken yolu göstermiştir. Bu tür hükümler ise belirli bir toplumun ihtiyaçları için vazedilen, ilgili zaman ve mekânla sınırlı, tarihsel hükümlerdir.⁵⁹

bk. Murat Oral, "Kur'an Kıssalarının Gerçekliği Üzerine", *Selçuk 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay – Amaneh Manafifizaji (Konya: Academy Global, 2022), 412-416.

⁵⁰ Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 45, 61.

⁵¹ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 83-84. Ebû Zeyd'in İslam'ın insanları evhamdan ve efsanelerin otoritesinden kurtarmak amacıyla tevhidi getirdiğini söylemesi, ardından Kur'an'ın efsaneler içerdiğini belirtmesi açık bir çelişki olarak göze çarpmaktadır. bk. Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 106, 116.

⁵² Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 74. Hanefî de "Tabiat vahyin kendisidir, vahiy de tabiatın kendisidir... Tabiatın sesi Allah'ın sesidir" demiştir. bk. Hanefî, *Mine'l-'akâide ile's-sevra 4*, 152-153.

⁵³ Arkoun, *el-Kur'an*, 116; Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nas*, 24, 49, 52, 67, 69, 99. Ebû Zeyd'in bu görüşlerinde materyalist diyalektiğin etkisi açıkça görülmektedir. Ebû Zeyd, 'Alak suresinin ilk beş ayetini bu diyalektiğe göre yorumlamıştır.

⁵⁴ Arkoun, *el-Kur'an*, 126; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 37, 50.

⁵⁵ Arkoun, *el-Kur'an*, 113-114, 118-119, 124, 148; Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî karâaten ilmiyye*, 100.

⁵⁶ Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 76, 77, 81, 86-87. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Oral, "Kur'an'a Göre Kur'an'ın Aidyeti ve Yapısı", 69-72.

⁵⁷ Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakâka*, 133-137. Bu iddianın detaylı bir eleştirisi için bk. Murat Oral, "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel Olduğu İddiası Üzerine", *BÜİFD* 21 (Haziran 2023), 86-99.

⁵⁸ Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabiyyi'l-İslâmî*, 211; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 55-56.

⁵⁹ Bûtî - Tizîni, *el-İslâm ve'l-usr*, 104-108, 148-149; Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Vücbetü naẓar* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1992), 57-61; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 59-61. Şerefi bu görüşünden sonra "riddet, kisas, hırsızlık, faiz, din-devlet ilişkisi, aile düzeni, zina" ile ilgili hükümleri değerlendirmiştir. Bk. Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 66-85.

Tarihselcilerin birçoğunun laik olmasının ve dini hükümlerin kapsam alanını daraltmaya çalışmasının arkasında yatan temel etkenin bu düşünce olduğu söylenebilir.⁶⁰ Aynı şekilde onlara göre Cuma namazı ve hac gibi ibadetler de birer semboldür.⁶¹ İbadetler ilgili toplumun ihtiyacına yönelik olup tarihseldir. Hz. Peygamber belirli bir şekilde namaz kılmış, Müslümanlar da ona uymuşlardı. Bununla birlikte farklı zaman, mekân ve şartlarda yaşayan Müslümanların ona bu konuda uyma zorunluluğu yoktur.⁶² Oruç tutmak istemeyenler yemek yedirebilirler. Bu ruhsat, peygamberin vefatından sonra Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılmıştır. İslam, önceden cahiliyeye Arapları tarafından da ifa edilen hac ibadetini yeniden düzenlemiştir. Bununla birlikte hac ibadetlerinde “taşlama ve kurban” gibi mitik ritüeller varlığını sürdürmüştür.⁶³ İslam’ın son din olması, insanın bundan sonra doğru yolu bulması için başkasına ihtiyaç duymayacağını, bağımsızlığını kazanan aklına güvenerek hareket etmesi gerektiğini ifade eder. Artık insan aklı kemale ermiş, her şeyi doğrudan anlar hale gelmiştir. Hz. Peygamber, insana bu sorumluluğunu hatırlatarak en güzel örnek olmuştur. Yaygın düşüncenin aksine o, kesin yapılması ve yapılmaması gerekenleri belirlemiş olması nedeniyle insanlık için en güzel örnek olmuş değildir.⁶⁴

Tarihselciler, kimi zaman görüşlerini açıkça belirtmekten kaçınmış, vermek istedikleri mesajı dolaylı ifadelerle vurgulamıştır. Özellikle Kur’an’ın beşeriliğini ifade etmeye çalışırken takıyyeci bir tutum sergiledikleri ve anlamı kapalı/farklı anlaşılabilen ifadeler kullandıkları görülmektedir. Nitekim Ali Harb gibi bazı laik yazarlar onların bu tutumuna dikkat çekmiştir.⁶⁵

1.3. Karşılaştırmanın Analizi

Yukarıda verilen bilgiler temelinde tarihselciler Bâtınîler ile karşılaştırıldığında onların kaynak, yöntem ve görüş bakımından Bâtınîlere çok fazla benzediği rahatlıkla görülür. Öncelikle her iki grubun temelde gayr-i İslâmî dış kaynaklardan beslendiği söylenebilir. Bâtınîlerin Mecûsîlik gibi İslam dışı din ve kültürleri esas almasına karşın tarihselciler hem Batı’da Rönesans sonrası ortaya çıkıp gelişen düşüncelerden ve oryantalistlerden hem de eski Bâtınîlerin görüşlerinden yararlanmışlardır. Örneğin Hasan Hanefî, Arkoun, Ebû Zeyd ve Tîzînî gibi birçok tarihselcinin Marksizm’den etkilendiği görülmektedir.⁶⁶ Tarihselciler İbn Sînâ, İbn Rüşd, Fârâbî, el-Me’arrî, İbn Miskeveyh, İbnu’l-‘Arabî, Hallâc, İzzeddîn el-Makdîsî, Descartes, Foucault, Herder, Kant, Freud, Max Weber, Emile Durkheim, Nietzsche, Blachere, Nöldeke, Bultmann ve Gadamer⁶⁷ gibi isimlerden etkilenmişlerdir. Bunun yanı sıra Tarihselcilerde Bâtınîlikle birlikte görülen hümanizm ve rasyona-

⁶⁰ Hanefî, *et-Turâs ve’t-tecdîd*, 61; Muhammed Arkoun, *el-‘Almane ve’d-dîn* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1996), 9; Arkoun, *el-Fikru’l-İslâmî nakdun ve ictibâd*, 63; Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 211.

⁶¹ Arkoun, *el-Fikru’l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, 107.

⁶² Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 61-62.

⁶³ Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 64-65; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, “Tahrîfu Me’âni’n-Nusûs fi’l-Medreseti’l-Hadâsiyye”, *Merkezu’d-Dirâsâti ve’l-Buhûsi’l-İnsânîyyeti ve’l-İctimâ’iyye*, (Ucda: y.y., 2011), 298-300.

⁶⁴ Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 91-92; Hanefî, *fi Fikerine’l-mu’âsir*, 92-93. Hanefî, akli vahye önceleyen görüşünde ve ilerlemeci tarih anlayışında Mu’tezile’ye, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Tufeyl, Spinoza, Herder ve Kant gibi kimselere dayanmıştır.

⁶⁵ Bk. Oral, “Kur’an’a Göre Kur’an’ın Aidiyeti ve Yapısı”, 70; Oral, “Kur’an Kıssalarının Gerçekliği Üzerine”, 413-414.

⁶⁶ Muhammed ‘Îmâra, Hanefî’nin batıya uymaktan başka bir şey yapmadığına dikkatleri çekmiştir. Bk. Muhammed ‘Îmâra, *Kırâatu’n-nâssi’d-dînî beyne’t-te’vîli’l-garbi ve’t-te’vîli’l-İslâmî* (Kahire: Mektebetu’s-Şurûki’d-Duvelîyye, 2006), 77.

⁶⁷ Önceki dipnotlarda bu konuda birçok örnek verdik. Daha fazlası için bk. Arkoun, *el-Fikru’l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, 100, 105; Fehmi Ahmet Polat, “Muhammed Arkoun”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 13 Ocak 2023); Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 210; Bûtî - Tîzînî, *el-İslâm ve’l-‘asr*, 155; Taha Hüseyin, *fi’ş-Şi’ri’l-Câbilî*, 23-25; Halefullah, *el-Fennu’l-kasasî fi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 37-40; Muhammed Abdulfettâh ‘Ammâr, *el-Kırâatu’l-hadâsiyye li’n-nâssi’l-Kur’anî* (Mısır: Levant, 1442/2021), 213, 217-218.

lizm izleri,⁶⁸ Rönesans sonrasında bu iki akım gölgesinde antik çağ görüşlerine önem veren ve kilisenin yorumuna aykırı her görüşe kucak açan Batılı eleştirmenleri akla getirmektedir.⁶⁹

Tarihselciler, lafızların zahirine önem veren Müslümanların çoğunluğunu eleştirme ve lafızlara önem vermeyip mecaza yoğunlaşma bakımından Bâtınîlerle aynı yöntemi izlemişlerdir. Doğrusu her iki grup da sınırsız ve ölçüsüz bir yorum dilini kullanmıştır. Bâtınîler nassları bağlamından kopararak manalarını ilgisiz yerlere çekmiş, tarihselciler ise yazarın niyetine pek önem vermeyen, hatta metnin okuyucu tarafından yazarından daha iyi anlaşılabilceğini iddia eden felsefi hermeneutiğin etkisinde kalmıştır. Hermeneutik kavramı, işin başında kutsal metinlerin yorumunu ifade ederken zamanla dini-edebi bütün eserlerin yorumu için kullanılmıştır.⁷⁰ Dini-edebi bütün eserlerin aynı filolojik yöntemle anlaşılabilceğini, yazarın niyetinin önemli olduğunu ve metnin bilinebilecek belirli bir anlamının var olduğunu savunan düşünceyle ortaya çıkan felsefi hermeneutik,⁷¹ zamanla yazarın niyetiyle pek ilgilenmeyen ve anlam çokluğunu savunan bir yaklaşıma dönüşmüştür.⁷² Buna göre metin aynı kalsa da onun yorumu tarihseldir ve sürekli değişim hâlinindedir. Metnin yazardan bağımsız bir kimliği vardır. Metnin yorumu, yazarın maksadını öğrenmek için değildir. Bilakis metnin yazarın kastından daha fazla anlamı bulunur. Yazarın yorumu, metnin sadece açıklama şekillerinden biridir.⁷³ Felsefi hermeneutiğin farklı yaklaşımları söz konusu olsa da bütün yaklaşımların, “kurguya dayalı yorum” ve “dini metinleri beşerî metinler mesabesinde görme” konularında aynı tutuma sahip oldukları söylenebilir. Tarihselcilerin yukarıda sunulan görüşleri incelendiğinde onların sınırsız kurgu yolunu izleyerek âyetlerin çok anlamlılığını savundukları ve Arapça Kur’an’ı bir beşer/kültür ürünü gördükleri anlaşılır. Lafızların literal anlamlarına önem vermeyip âyetlerin manalarını ilgili dönemin tarihsel bir olgusuna indirgemeye çalışan tarihselcilerin, kurgunun odağı olan bâtinî yorumdan uzak kalamayacağı aşikârdır. Bu durumda onların âyetlerin doğru manalarını ortaya koymak yerine âyetleri, zihinlerinde kurguladıkları bir senaryoya göre açıklamaya çalıştıkları ifade edilebilir. Doğrusu bu açıdan onlar ile Bâtınîlerin arasında ortak bir yön olduğu görülmektedir.

Kaynak ve yöntem bakımından Bâtınîlerin yolunu izleyen Tarihselcilerin Bâtınîlerle aynı/benzer görüşleri savunması gayet doğal bir durumdur. Allah’ın zihin dışında var olmayan mutlak bir varlık olduğu, meleklerin, cinlerin, cennetin, cehennemın ve uhrevî birçok olgunun zihin dışında var olmayan sembolik şeyler oldukları, Hz. Peygamberin hem bunları hem de peygamberlerin kıssalarını muhataplarını doğru yola yönlendirmek için kurguladığı veya başkalarından alıntıladığı konusunda iki grup da hemfikirlerdir. Tarihselciler, Kur’an’ın beşerîliği noktasında Bâtınîlerin görüşünü paylaşmaktadır.

⁶⁸ Taha Abdurrahman, *Rûhu’l-hadâse* (Fas: ed-Dâru’l-Beydâ, 2006), 178-188; Bûtî - Tizînî, *el-İslâm ve’l-asr*, 137.

⁶⁹ Bk. J. M. Roberts, *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, ed. Ahmet Bozkurt (İstanbul: İnkılâp, 2015), 271-272; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 183-184, 188-190, 207; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, ed. Kaan Özkan (İstanbul: Notos Kitap Yay., 2012), 47-48; Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, çev. Muammer Sencer (b.y.: Say, ts.), 101.

⁷⁰ Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-kurâa ve âliyyâtü’t-te’vîl*, 13.

⁷¹ ‘Ammâr, *el-Kirââtü’l-hadâsiyye li’n-nassi’l-Kur’anî*, 121-126; Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-kurâa ve âliyyâtü’t-te’vîl*, 20. Felsefi hermeneutiğin kurucusu olan Schleiermacher bu görüşün savunucusudur.

⁷² İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yay., 1991), 209.

⁷³ Özellikle Gadamer bu görüştedir. Dilthey, Heidegger, Roland Barthes ve Gadamer gibi filozofların buna benzer görüşleri için bk. ‘Ammâr, *el-Kirââtü’l-hadâsiyye li’n-nassi’l-Kur’anî*, 131-138, 142-145, 147-150, 160-161, 164-168; Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-kurâa ve âliyyâtü’t-te’vîl*, 42. Ebû Zeyd, söz konusu filozofların görüşlerini aktardıktan sonra Gadamer’in görüşüne meylenmiştir. Bk. Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-kurâa ve âliyyâtü’t-te’vîl*, 49.

Tarihselcilerin bu konuda aynı zamanda hermeneutik düşünceden de etkilendiği söylenebilir. Bilindiği üzere hermeneutik kavramı, tanrıların elçisi ve sözcüsü olan Hermes'e nispet edilmiştir. Hermes ise tanrıların mesajlarını insanlara iletebilmek için kendi sözleriyle çeviri/yorum yapardı.⁷⁴ Bu da peygamberlerin ilahi mesajı kendilerine ait sözlerle insanlara aktardığını ve bu kelama "Allah'ın kelamı" denilmesinin mecâzî bir ifade olduğunu gösterir. Vahyin Hz. Peygambere ulaşmasıyla beşerî bir hüviyet kazandığını savunan Tarihselciler⁷⁵ bakımından bu iki etkenin söz konusu olduğu söylenebilir. Burada şu noktaya değinmeden geçemeyeceğiz: Tarihselcilerin vahyi hayale dayanan kültürel bir olgu olarak gördüğü göz önünde bulundurulduğunda bu durumda hangi ilahi kaynaklı vahiyden söz edilebilir? Tarihselcilerin bu görüşü, Allah'ın mutlak varlık olduğu görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Zihin dışında bulunup da sıfatlardan yoksun olan hangi varlıktan söz edilebilir? Allah'ın mutlak varlık olduğunun ifade edilmesi, aslında Allah'ın yokluğunu gerektirmiyor mu? Aynı şekilde vahyin hayal ve kültür ürünü olduğu, Cebrail gibi meleklerin zihin dışında bulunmayan soyut varlıklar olduğu, Allah'ın tarihsel ve sembolik bir kavram olduğu söylendiği hâlde vahyin ilahiliğinden söz edilmesi açık bir çelişkidir. Doğrusu tarihselcilere göre "Allah ve melek" gibi kavramların somut varlıkları ifade ettiği düşüncesi, dilsel bir yanılsamadan kaynaklanmaktadır.⁷⁶ Arap dilinin soyut varlıkları somutmuş gibi gösteren yönünün ve kutsallığa kapı aralayan bu tür ifadelerin semiyotik analizi zorlaştırdığını savunan tarihselciler, klasik dini kavramların ters yüz edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla tarihselcilerin "Allah, vahiy, peygamber" gibi kavramları kullanmalarının, onların bu kavramların klasik manalarına inandıkları ve onları kastettiği anlamına gelmediğine dikkat çekmek gerekir. Bu bağlamda "kavram kargaşası yaratmak, kapalı ifadeler kullanmak ve takıyye yapmak" bakımından iki grubun birbirine çok benzediği ifade edilebilir. Bu durumda söz konusu iki gruba mensup yazarların görüşlerinin ortaya konulması, bütüncül ve detaylı bir araştırmayı gerektirmektedir.

Bâtınîler, hükümlerin avama hitap ettiğini ve havassı kapsamadığını, işin özüne varanların mükellef olmayacağını ve onlar için her şeyin serbest/mubah olacağını iddia etmektedir. Yine İslam şariatının yedinci imamdan sonra geçerliliğini yitireceğini öne sürerler. Buna karşın Tarihselciler, İslam şariatının vahiy döneminde yaşayan toplumu ilgilendirdiğini, o döneme uygun olan hükümlerin günümüzde elverişsiz olduğunu ve artık kendi ayakları üzerinde duran aklın kendi hükümlerini belirleyebileceğini savundular. Görüldüğü üzere her iki grup da İslam şariatının geçiciliğini savunmuştur. Bununla birlikte Bâtınîler hükmün değişimini "bâtınî zihniyete mensup olmaya ve imamın varlığına" bağlarken; tarihselciler bunu "tarihsellik ve aklın özgürlüğü" zeminine oturtmaktadır. Dolayısıyla iki grubun mantalitesi aynı olsa da aralarında otorite farklılığı söz konusudur. Müslümanların üzerinden nassın otoritesini kaldırmaya çalışırken onları ya imamın ya da aklın otoritesi altına girdirdiler. İbadetler açısından da aynı durum söz konusudur. Bâtınîler ibadetlerin belirli bir kesim için geçerli olduğunu veya sembolik olduğunu söylerken, tarihselciler ibadetlerin nebvi dönemde yaşayan toplumun ihtiyaçlarına yönelik olduğunu, günümüzde zorunlu olan uygulamalar olmadıklarını veya sembolik olduklarını öne sürmüştür.

⁷⁴ 'Ammâr, *el-Kirââtü'l-badâsiyye li'n-nassi'l-Kur'anî*, 118-120.

⁷⁵ Örneğin bk. Ebû Zeyd, *Nakdu'l-bitâbi'd-dîni*, 126; Bûtî - Tîzîni, *el-İslâm ve'l-'asr*, 110-111.

⁷⁶ Celâlu'l-'Azm, *Nakdu'l-fikri'd-dîni*, 86.

⁷⁷ Arkoun, *el-Fikri'l-İslâmî kirâaten ilmiyye*, 100; Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-bakîka*, 211; Ebû Süfyan Mustafa Bâhhû, *el-İlmâniyyüne'l-'Arab ve mevkifubum mine'l-İslâm*, nşr. el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Kahire: y.y., 1433/2012), 37-39, 44, 122.

2. Bâtnîlik Bağlamında Tarihselci Tefsir Yöntemi

Bâtnî yorumun iki temel nedeni olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, savunulan görüşlerin toplum tarafından kabul görmesi için ilgili toplumun katında kendisine değer verilen belirli bir metni dayanak gösterme zorunluluğudur.⁷⁸ İkincisi, kutsal kabul edilen metnin doğruluğunu ve güvenilir başka bilgilerle çelişmediğini ortaya koymaya çalışmaktır. Birinci neden çoğu zaman yorumcunun metnin ikinci müellifi olmasına yol açar. Başka bir deyişle; bu durumda yorumcu, metnin doğru anlamını ortaya koymak yerine metni kişisel görüşlerine uygun bir şekilde yorumlar. Bu eyleme ise “tefsir” yerine “telif” denilmesi daha doğrudur. Çünkü yorumcu, ilgili metni sadece kendi amacına ulaştırmanın bir araç olarak görür ve işin özünde kişisel görüşlerini açıklamayı amaçlar. İkinci neden de çoğu zaman kutsal metinde kastedilen anlamın tahrif edilmesine yol açar. Yorumcu, doğru olduğunu düşündüğü bilgiler –ki bu bilgilerin doğruluğu tartışmaya açık olabilir- ile kutsal metni uzlaştırmaya çalışırken kutsal metnin anlamını bu bilgilere uyarlamaya çalışır. Dolayısıyla her iki durumda da bâtnî yorumun sorunlu olduğu belli olmaktadır.

Antikçağ’dan beri edebi eserlerin bâtnî yoruma tabi tutulduğu bilinmektedir. Söz konusu yorum tarzı, Philo (M.S. 50) yoluyla Tevrat’a ve Origenes aracılığıyla kutsal kitaba sistemli bir şekilde uygulanmıştır.⁷⁹ Söz konusu iki filozof kutsal kitabı Platon (M.Ö. 347) felsefesiyle uzlaştırmaya çalışmış ve bu uğurda dini metinleri bâtnî bir yoruma tabi tutmuştur. Kilisenin karşı çıkmasına rağmen bu yorum tarzı varlığını sürdürebilmiş, öyle ki metnin literal anlamına bağlı kalmanın gerekliliğini savunan Luther (ö.1546) gibi din adamları kutsal kitabın kimi bölümlerini bâtnî manaya yormak zorunda kalmıştır.⁸⁰

İslam dünyasında da Bâtnîler Kur’an’ı bu yorum tarzıyla ele almaya girişse de onların bâtnî yorum tarzıyla Kur’an’ın bütününe kapsayan çalışmalarının varlığı bilinmemektedir. Kur’an’ın insanlara bir hidayet kaynağı olarak gönderilmesi ve Arapların anlayacağı apaçık bir Arapçaya sahip olması gibi bâtnî yorumla uyumsuz faktörlerin varlığı böyle bir çalışma ortaya koymalarına engel olmuş olabilir.⁸¹ Nitekim tarihselcilerin de Kur’an’ın tümünü tarihsel perspektiften inceleyebildiği ve bütünsel bir çalışma ortaya koyduğu söylenemez. Çünkü Kur’an’da ceninin anne karnında geçirdiği aşamaların haber verilmesi,⁸² dağların yürütüldüğünden⁸³ ve denizin karanlık tabakalarından⁸⁴ söz edilmesi gibi konular tarihsellikte açıklanamayacak meselelerdir. Yine Allah, melekler, cinler, cennet ve cehennem gibi inançla ilgili konuların tarihsellikte açıklanması ve bu kavramların her dönemde farklı manalara gelebileceğinin iddia edilmesi, Kur’an’ın kendi içinde çelişmesini gerektirir. Çünkü bu durumda nebevi dönemde hakiki manada var olduğu kabul edilen bu varlıklar, günümüzde bir efsaneden ibaret olmuş olur Allah Teâlâ’nın ise hem kendi varlığı hem de diğer varlıkların durumu ile ilgili böyle çelişkili manaları kastetmiş olması, ne nassa ne de akla uymaktadır. Okuma yazma bilmeyen bir peygamberin geçmiş ümmetlerin durumunu haber vermesi, Kur’an’da peygamber kıssalarının anlatımı sırasında “*ne sen ne de kavmin bunu biliyordu-*

⁷⁸ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 754.

⁷⁹ Söz konusu filozofların bâtnî yorum tarzı ile ilgili görüşleri ve bunun örnekleri için bk. Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 754-758.

⁸⁰ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, 758-759.

⁸¹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/177. Bâtnîlerin Kur’an tefsiriyle ilgili detaylı görüşleri için bk. Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/177-183.

⁸² ez-Zümer 39/6.

⁸³ en-Neml 27/88.

⁸⁴ en-Nûr 24/40.

*muş*⁸⁵ gibi ifadelerin kullanılması, söz konusu kıssaların bir hayal-kültür ürünü olamayacağını ve dolayısıyla tarihsellikte açıklanamayacağını gösterir. Farklı kültürlerle mensup olup da Müslüman olan şahıslara hem Hz. Peygamber hem de sonraki İslamî yönetimler tarafından –ibadetler dâhil– aynı ilahi tikel hükümlerin uygulanması, geçici olduğuna dair bir karene bulunmayan durumlarda bütün ilahi hükümlerin geçerliliğini sürdüreceğine delalet eder. Bu durum ise hükümlerin tarihselliğiyle bütünüyle çelişmektedir.

Yukarıda sayılan maniler nedeniyle Kur'an'ın tarihsellik yöntemiyle açıklanması için özünde mümkün gözükmemektedir. Bunun yanı sıra tarihselcilerin, “vahyin hakikatini giden ve onu bir efsane sayan, Kur'an'ın beşeriliğini öne süren ve onun kutsallığını ortadan kaldıran, âyetlerin göreceli tefsirine odaklanan” vs.⁸⁶ yaklaşımları daha işin başından Kur'an'ın bu konularıyla ilgili bakış açısıyla çelişmektedir. Zira Kur'an'a göre Kur'an, somut varlığa sahip Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e aktarılan Allah'ın kelimeleridir,⁸⁷ beşerîliği söz konusu değildir.⁸⁸ Âyetlerin bütünüyle göreceli manalara sahip olması ise Kur'an'ın insanları doğru yol üzerinde birleştirme amacına aykırıdır. Dolayısıyla Kur'an'a uygulanması pek mümkün olmayan ve üstelik Kur'an'ın öğretileriyle çelişen bir yaklaşıma sahip tarihselliğin bir tefsir yöntemi olarak kullanılması kanaatimizce doğru değildir. Böyle bir yöntem, âyetlerin doğru manalarını ortaya koyacağı yerde onların manalarını tahrif eder gibi gözükmektedir. Ayrıca Kur'an'ın ruhuna aykırı olan bu yöntemi Kur'an'a uygulamaya çalışanların zorunlu olarak bâtinî yorum tarzına başvurmak zorunda kalacağı ortadadır. Nitekim el-Fâtiha ve el-Kehf surelerini tahlil etmeye çalışan Arkoun'un daha çok semiyotik-bâtinî analiz yaptığı ve Kur'an'ın efsaneler içerdiğini iddia ettiği görülmektedir.⁸⁹ Yine Ebû Zeyd, ‘Alak suresinin ilk âyetlerini bir tür materyalist diyalektik bağlamında bâtinî bir şekilde yorumlamış ve bu âyetlerin aslında bir hayal ürünü olduğunu iddia etmiştir.⁹⁰ Tarihselcilerin bâtinî yorumlarında yukarıda sözü edilen iki nedenin etkili olduğu söylenebilir. Zira onlar, öncelikle “tarihte meydana gelen her şey insanın bir ürünüdür. Nitekim insan da tarihin/kültürün bir ürünüdür. Dolayısıyla kutsal diye bir şey yoktur, her şey beşerîdir”⁹¹ gibi ön kabullerini belirlediler, akabinde beşerî bir kelam olarak gördükleri Kur'an'ı bu anlayışa göre bâtinî bir yoruma tabi tuttular. Ayrıca Kur'an'ı bilimsel verilere ve çağdaş yaklaşımlara uygun bir şekilde açıklamak için bu tutumu sergilediler.

Son olarak vurgulanmasının gerekli olduğunu düşündüğümüz bir nokta da işârî tefsir ile bâtinî yorumun aynı olmadığıdır. Şüphesiz ki “âyetin zahiri anlamıyla çelişmeyen ve bu anlamı reddetmeyen, kendi içinde doğru bir manaya sahip olan, Arap dili kurallarına uygun olan ve âyetin manasıyla ilişkili olan” işârî tefsir ile “inanç, hüküm ve arzu” alanlarında serbestiyet ve kuralsızlık peşinde koşan, âyetin zahiri anlamını reddedip onu bağlamından koparan, hem Arap dil kurallarına hem de vahyin yaklaşımına aykırı olan bâtinî yorum birbirinden oldukça farklıdır.⁹² Birincisi, zahir

⁸⁵ Hûd 11/49.

⁸⁶ Tarihselliğin olumsuz etkileri için bk. İbrahim Talebe Hüseyin, “İşkâliyyetu'l-kirââtî'l-hadâsiyye li'n-nassi'd-dîni”, *el-Mi'yâr* 17/33 (Aralık 2013), 294-295.

⁸⁷ eş-Şu'arâ 26/192-195.

⁸⁸ el-Müddessir 74/23-26.

⁸⁹ Arkoun, *el-Kur'an*, 111-175; Polat, “Muhammed Arkoun”. Arkoun'un 1993 yılından beri özellikle İsmâîlî etüt kurslarında idare kurulunun bir üyesi olarak çalışması bunda etkili olmuş olabilir. Bk. Abdullah – Şit, *el-İstiğrâb 'inde Muhammed Arkoun*, 25-26.

⁹⁰ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nas*, 65-74.

⁹¹ Bunun Batınî'nin tarih anlayışı olduğuna dikkat edilmelidir. bk. Mustafa Neşşar, *Felsefetu't-târîh*, nşr. ed-Dâru's-Sekâfiyyeti li'n-Neşr (b.y.: y.y., ts.), 83-85; Özlem, *Tarih Felsefesi*, 196, 206, 209-210.

⁹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.), 1/37; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2/27-28, 10/560; Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyimu'l-Cevziyye, *et-Tibyân fî eyâmîni'l-*

anlama ek olarak onunla uyumlu farklı manalar ortaya koyan bir tür istinbat olurken; ikincisi, aye-tin vermek istediği mesajı amacından saptıran tahrifkâr/tahripkâr bir yorumdur.

Sonuç

Kaynak, yöntem ve görüş bakımından Bâtınîler ile Tarihselciler karşılaştırıldığında iki grubun birbirine çok benzediği görülmüştür. Öncelikle her iki grubun İslam dünyasında ortaya çıkışı, İslam dışı zihniyetlerin ithal edilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Bâtınîlerin dayanağı, başta Mecûsilik olmak üzere dönemin gayr-i İslamî kültürleri olmuştur. Buna karşın Tarihselciler, Batı'da Rönesans sonrasında ortaya çıkıp gelişen yaklaşımlardan, oryantalistlerden ve eski Bâtınîlerden etkilenmişlerdir. İki grup da yöntem olarak nasları zahiri manalarına aykırı bâtinî bir yoruma tabi tutma yolunu izlemişlerdir. Dolayısıyla inanç, ibadet-muamelât ve kıssalar ile ilgili konularda aynı görüşü paylaşmışlardır. Bu bağlamda Allah, melekler, cinler, cennet ve cehennem gibi kavramların sembolik birer efsane olduğunu, ilahi tikel hükümlerin herkesi bağlamadığını ve kıssaların bir hayal/kültür ürünü olduğunu iddia etmişlerdir.

Bâtınîlik bağlamında ele alındığında Tarihselciliğin Kur'an ruhuna uygun bir tefsir yöntemi olduğu söylenemez. Zira bu tefsir yönteminin izlenmesi, Kur'an'ın Arap Yarımadası kültüründe yer almayan –dolayısıyla tarihsel sayılamayan- birçok konuyu içermesi sebebiyle pek mümkün değildir. Ayrıca Kur'an'ın beşeriliği gibi Kur'an'a aykırı olan bir yaklaşımla âyetleri/kavramları açıklamaya çalışması, Kur'an'ın öğretileriyle çelişen bir yöntem olup âyetlerin doğru manalarının ortaya konulmasını imkânsız kılmaktadır. Nitekim Kur'an'ın kültürel/beşerî bir ürün olduğunu savunan ve lafızların literal anlamlarına önem vermeyen/karşı çıkan tarihselciler, ortaya koydukları çalışmalarda bâtinî yorum tarzına başvurmaktan kaçınmadılar. Bu yorumun sonucunda ise Kur'an, hidayet verici bir kelam olmaktan çok çelişkilerle, efsanelerle ve bâtinî manalarla dolu saptırıcı bir kelam hâline gelmiştir. Çünkü bu durumda Kur'an, “Allah, melek, cin, cennet ve cehennem” gibi kavramları geçmiş bir dönemde hakiki manada kullanırken, insanın akli bağımsızlığını/ilahlığını ilan ettiği bir dönemde söz konusu kavramların bir sembolden ibaret olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla modern Bâtınîlik diye tanımlayabileceğimiz Tarihselciliğin bu ve buna benzer nedenlerden ötürü Kur'an'ın ruhuna aykırı bir açıklama tarzı olduğu açıktır.

Kur'an, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî (Beirut: Dâru İbni Hazm, 1440/2019), 1/124; 'İmâra, *Kirâatu'n-nâssi'd-dîni beyne't-te'vîli'l-garbi ve't-te'vîli'l-İslâmî*, 59.

Kaynakça

- ‘Ammâr, Muhammed Abdulfettâh. *el-Kirâatu’l-badâsiyye li’n-nassi’l-Kur’anî*. Mısır: Levant, 1442/2021.
- ‘Îmâra, Muhammed. *Kirâatu’n-nâssi’d-dînî beyne’t-te’vîli’l-garbî ve’t-te’vîli’l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu’s-Şurûki’d-Duveliyye, 2006.
- Abdullah, Râid Emîr – Şît, Hâlid Abdulcebbâr. *el-İstiğrâb ‘inde Muhammed Arkoun*. Musul: Mektebetu’l-Mîsâk, 2012.
- Abdurrahman, Taha. *Rûhu’l-badâse*. Fas: ed-Dâru’l-Beydâ, 2006.
- Alûsî, Ebu’l-Me‘âlî Mahmud Şükrî b. Abdullah. *es-Süyûfu’l-muşrika ve muhtasaru’s-savâ’iki’l-mubrika*. thk. Mecîd el-Halîfe. Kahire: Mektebetu’l-Îmâmî’l-Buhârî, 1429/2008.
- Arkoun, Muhammed. “İslam Tarihsellik ve İlerleme”. çev. Recep Demir. *Journal of Islamic Research* 22/2 (2011), 137-156.
- Arkoun, Muhammed. *el-‘Almane ve’d-dîn*. Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1996.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikru’l-İslâmî kirâaten ilmîyye*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfiyyi’l-‘Arabî, 1996.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikru’l-İslâmî nakdun ve ictihâd*. Cezayir: Laphomic, ts.
- Arkoun, Muhammed. *el-Kur’an mine’t-tefsîri’l-mevrûs ila tablîli’l-bitâbi’d-dînî*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru’t-Talî‘a, 2005.
- Arkoun, Muhammed. *Eyne huve’l-fikri’l-İslâmiyyi’l-mu‘âsir*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1995.
- Arkoun, Muhammed. *Kadâyâ fî nakdi’l-‘akli’d-dînî*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru’t-Talî‘a, ts.
- Arkoun, Muhammed. *Nakdu’l-‘akli’l-İslâmî*. Beyrut: Dâru’t-Talî‘a, 2009.
- Arkoun, Muhammed. *Târîbiyyetu’l-fikri’l-‘Arabiyyi’l-İslâmî*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezü’s-Sekâfiyyi’l-‘Arabî, 1996.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Farku beyne’l-fîrak*. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1977.
- Bâhhû, Ebû Süfyân Mustafa. *el-‘İlmâniyyâne’l-‘Arab ve mevkiyuhum mine’l-İslâm*. nşr. el-Mektebetü’l-İslâmiyye. Kahire: y.y., 1433/2012.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu’l-islâmiyyîn*. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1997.

- Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramazan – Tîzînî, Tayyib. *el-İslâm ve'l-'asr*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Medhalun ila'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2006.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Vuchetu nazâr*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1992.
- Celâlu'l-'Azm, Sâdık. *Nakdu'l-fikri'd-dînî*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1970.
- Çalışkan N. - Okşar Y. "Haricilik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 99-124.
- Demir, Recep. "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 33-105.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İmâmu's-Şâfi'î ve te'sîsu'l-îdolojîyyeti'l-vasatiyye*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *en-Nas es-sulta el-hakîka*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1995.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İşkâliyyâtu'l-kırâa ve âliyyâtu't-te'vîl*. nşr. el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî. Fas: Dâru'l-Beydâ, 1995.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nas*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Nakdu'l-bitâbi'd-dînî*. Kahire: Sînâ, 1994.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *İ'tikâdâtü firaki'l-Muslimîn ve'l-muşrikân*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetu'l-fâdila*. thk. Ali Abdolvâhid Vâfi. Mısır: Nahdatu Mısır, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *es-Siyâsetu'l-medeniyye*. thk. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: el-Matba'atu'l-Katolikiyye, 1964.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Fusûlun munteze'a*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1405.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-mille ve nusûsun ubra*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yay., 1991.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtınîyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Muessesetu Dâri'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-ilmî fî fenni'l-mantak*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tebâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennu'l-kasasî fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Sînâ, 1999.
- Hanefî, Hasan. *et-Turâs ve't-tecdîd*. nşr. el-Müessesetu'l-Câmi'iyye. Beyrut: y.y., 1412/1992.
- Hanefî, Hasan. *fî Fikrine'l-mu'âsir*. b.y.: Dâru't-Tenvîr, ts.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-'akâde ile's-sevra 4*. b.y.: Mektebetu Medebûlî, ts.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-'akâdeti ile's-sevra 2*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1988.
- Harb, Ali. *Nakdu'n-nas*. nşr. el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî. Fas: Dâru'l-Beydâ, 2005.
- Hüseyin, İbrahim Talebe. "İşkâliyyetu'l-kırââtî'l-hadâsiyye li'n-nassi'd-dînî". *el-Mi'yâr* 17/33 (Aralık 2013), 257-332.
- Hüseyin, Taha. *fî Şi'ri'l-Câhilî*. Tunus: Dâru'l-Me'ârif, 1926.
- İbn 'Arabî, Muhyiddin. *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn 'Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Kahire: Dâru Âfâk, 2016.
- İbn Ebî Usaybi'a, Ebu'l-'Abbâs. *'Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-atibbâ'*. thk. Nizâr Rida. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd. *Târîbu İbni Haldûn*. thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-Fasl fî'l-mileli ve'l-ebvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.
- İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Ebû Abdullah. *İğâsetu'l-lehfân fî mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Azîz Şems. Riyâd: Dâru 'Atâati'l-İlm, 1440/2019.
- İbn Kayyimu'l-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tibyân fî eyâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1440/2019.
- İbn Mâlik el-Hammâdî, Ebû Abdullah Muhammed. *Keşfu esrâri'l-Bâtınîyye ve abbâri'l-Karâmita*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Riyâd: Mektebetu's-Sâ'î, ts.

- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *es-Semâ ve'l-âlem el-kevn ve'l-fesâd*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994.
- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *Menâhîcu'l-edille fî 'akâidi'l-mille*. thk. Mahmûd Kâsım. Mısır: Mektebetü'l-Enclo el-Misriyye, 1964.
- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *Tebâfütü't-tebâfüt*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebî'l-Velîd. *Telhâs mâ ba'de't-tabî'a*. thk. Osman Emîn. Kahire: Mektebetü'l-Bâbî el-Halebî, 1958.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât*. Mısır: el-Mektebetü'l-Murtadaviyye, 1938.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *er-Risâletü'l-'Arşîyye*. Haydarabad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1353.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Risâletü Adhaviyye fî emri'l-me'âd*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1949.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Tis'u resâil fî'l-hikmeti ve't-tabî'yyât*. Kahire: Dâru'l-'Arab, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Takıyyuddin. *Buğyetü'l-murtâd fî'r-reddi 'ala'l-mutefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtınîyye*. thk. Musa ed-Duveş. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1415/1995.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Takıyyuddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd. Medine: y.y., 1425/2004.
- İbnu'l-Mevsilî, Şemsuddîn. *Mubtasaru's-savâ'iku'l-mursele 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-mu'attıla*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- İlhan, Avni. "Bâtınîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/batiniyye>
- Neşşar, Mustafa. *Felsefetü't-târîh*. nşr. ed-Dâru's-Sekâfiyyeti li'n-Neşr. b.y.: y.y., ts.
- Oral, Murat. "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel Olduğu İddiası Üzerine". *BÜİFD* 21 (Haziran 2023), 82-103.
- Oral, Murat. "Kur'an Kıssalarının Gerçekliği Üzerine". *Selçuk 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*.

- ed. Gültekin Gürçay – Amaneh Manafifizaji. 411-428. Konya: Academy Global, 2022.
- Oral, Murat. “Kur'an'a Göre Kur'an'ın Aidiyeti ve Yapısı”. *Güncel İlahiyat Araştırmaları*. ed. Murat Oral. 59-92. Ankara: İksad, 2022.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. ed. Kaan Özkan. İstanbul: Notos Kitap Yay., 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kasaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Polat, Fehmi Ahmet. “Muhammed Arkoun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arkoun-muhammed>
- Roberts, J. M. *Avrupa Tarihi*. çev. Fethi Aytuna. ed. Ahmet Bozkurt. İstanbul: İnkılâp, 2015.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. “Tahrîfu Me'âni'n-Nusûs fi'l-Medreseti'l-Hadâsiyye”. *Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye*. Ucdâ: y.y., 2011, 277-309.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*. çev. Muammer Sencer. b.y.: Say, ts.
- Şahrûr, Muhammed. *el-Kasasul-Kur'an kırıâaten mu'âsıra*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2010.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-İ'tisâm*. thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukîr vd. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muessesetu'l-Halebî. b.y.: y.y., ts.
- Şerefî, Abdulmecîd. *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîb*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2008.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Murat ORAL

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Bakara Sûresi'nin 121. Âyeti Tam Olarak Ne Diyor?: Mübhemât Analiziyle Otantik Anlamın Tespitine İlişkin Bir Deneme*

What Exactly Does 121st Verse of Sûrat al-Baqara Say?: An Essay on Determining the Authentic Meaning Through Analysis of Mubhamât

Muhammet ABAY

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı
Doç. Dr., Marmara University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
İstanbul, Türkiye

abay@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 19/07/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 06/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Abay, Muhammet. “Bakara Sûresi'nin 121. Âyeti Tam Olarak Ne Diyor?: Mübhemât Analiziyle Otantik Anlamın Tespitine İlişkin Bir Deneme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 508-537.

<https://doi.org/10.31121/tader.1329763>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

* Bu makalenin vücut bulmasındaki katkıları için kıymetli meslektaşım Prof.Dr. Ömer Kara'ya teşekkürlerimi sunarım.

Öz

Bakara Sûresi'nin 121. âyeti, mübhem kelimeler sarmalında farklı anlam takdirlerine konu olan ve maksadı tam olarak anlaşılmayan bir âyettir. Âyetteki “ellezi” ism-i mevsulü, “el-kitâb” kelimesi, “ülâike” ism-i işaretleri ve âyetin farklı kısımlarındaki müfred müzekker gâib zamirleri (hüve/hû) mübhem lafızlardır. Her birinin neyi karşıladığı açık değildir. Âyetin müstakil bir âyet olması fikriyle öncekinin devamı olduğu fikri de başka bir karmaşayı getirmektedir. Âyetin kimin hakkında indiğine dair farklı rivayet ve görüşler de bu farklılaşmayı derinleştirmektedir. Bu yüzden de müfessirler, her biri için farklı vecihler sunmakta; bu vecihlere göre de âyetin anlamı farklılaşmaktadır. Makalede öncelikle ilgili mübhemlere başlangıçtan bu yana nasıl takdirler yapıldığını, dolayısıyla da âyete nasıl anlam verildiğini görme açısından müfessirlerin açıklamalarının bir tarihsel gelişimi çıkarılmıştır. Aynı zamanda bununla müfessirlerin âyetin tefsirine dair farklı yöneliş ve tavırlarını da görmek mümkün olmuştur. Akabinde bu açıklamalardan hareketle âyetin hangi şekillerde açıklandığının haritası çıkarılmıştır. Sonra ilgili âyette geçen benzer ifade ve içerikler Kur'an bütünlüğü içerisinde incelenmiş, mübhemlerin tespiti bağlamında sebep-i nüzul, siyak-sibak (bağlam) açısından irdelenmiş, âyet bir bütün olarak gramatik açıdan tahlil edilmiştir. Sonuçta âyetteki mübhemlerin takdirleri, sebep-i nüzul, nüzul bağlamı, âyetin siyak-sibakı, âyetin gramatik yapısı ve Kur'an bütünlüğü ışığında âyetin otantik anlamı tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir; Mübhemât; Takdir; el-Kitâb; Tilavet; Sebeb-i nüzul; Siyak-sibak.

Abstract

121st verse of Sûrat al-Baqara is a verse that is addressed to different meanings in the spiral of ambiguous words and it's purpose is not exactly understood. “Alladhî” (relative pronoun), “al-kitâb” (definite noun), “ülâika” (demonstrative pronoun) and “huwa/hû” (pronouns) in the verse are ambiguous words. It is not clear what each corresponds to. The idea that the verse is a separate verse and that it is a continuation of the previous one brings another confusion. Different narrations and opinions about whom the verse is revealed also deepen this differentiation. For these reasons, commentators offer different meanings for each of them. Therefore, the meaning of the verse differs according to these types of meanings. In this article, first of all, a historical development of the explanations of the commentators is drawn to see how the related ambiguities have been clarified and thus how the verse has been given meaning since the beginning. With this historical process reading, at the same time, it has been possible to observe and see the different methods and attitudes of the commentators towards the interpretation of the verse. Then, basing on the interpretations of the commentators, a map was drawn up in which ways the verse was explained. Subsequently, the Qur'anic uses of some expressions in the relevant verse were examined with in the integrity of the Qur'an, in order to clarify the meaning of the ambiguities, the relevant verse was analyzed in terms of its reason of revelation (sabab al-nuzûl) and context (siyâq and sibâq) and the verse was analyzed grammatically as a whole. As a result, authentic meaning of the verse, in the light of the clarification of its ambiguity, its reasons of revelations, context, and the grammatical structure and unity of the Qur'an, has been tried to be preferred.

Keywords: Tafsir; Ambiguous; Meaning; al-Kitâb; Reading; Reason of revelation; Context.

Giriş

Metni “الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون” olan el-Bakara 2/121 âyeti lafzî olarak kendilerine kitap verilenlerin o kitabı hakkıyla okumaları durumunda ona iman edeceğini; onu inkâr edenlerin ise kaybedeceğini ifade etmektedir. Bu ifade kendi içinde doğru bir anlam barındırmaktadır. Ancak âyet içerisinde mübhem olan bir çok unsur, neyin neyi karşıladığını muğlaklaştırmaktadır. *Kitap verilenler* kimdir; buradaki *ellezi* ism-i mevsulü kime karşılık gelmektedir? *Kitâb* kelimesi hangi kitabı ifade etmektedir? *Yetlûnehû* ve *tilâvetihî* kelimelerinin sonundaki *hû* zamiri neyin yerini tutmaktadır? Birinci ve ikinci *ülâike* ism-i işaretleri kime işaret etmektedir? *Yû`minûne bihî* ile *yekfur bihî* ifadelerindeki *hû* zamirleri neyin yerini tutmaktadır? Bu mübhem lafızlar yanında cümle, ibtidâ (başlangıç, fasl) cümlesi olarak yeni bir konudan mı bahsetmektedir, yoksa öncesiyle ilişkili bir cümle midir? İlişkili ise neden bir bağlaçla bağlanmamıştır? Âyetteki iki ana cümleden birincisinin ihbârî cümle, ikincisinin ise şart cümlesi olarak gelmesinin bir farkı var mıdır? *Yetlûnehû* cümlesi haber midir, yoksa hâl midir? Âyetin metin

bağlamı manaya nasıl bir katkı sağlamaktadır? Siyak sibak ilişkisi anlamın aralanmasına ne şekilde yardım edebilir? Âyetle ilgili sebep-i nüzul ve benzeri rivayetlerin mübhemâtı açıklamada bir faydası var mıdır, yoksa meseleyi daha çıkmaz hâle mi getirmektedir? Gerek mübhemât, gerekse gramatik farklılaşmalar sebebiyle tefsirlerde âyet için çeşitli takdirler yapılmış, ortaya birbirinden farklı anlamlar çıkmıştır. Acaba müfessirlerin takdirlerinin veya tercihlerinin hangisi doğruya en yakındır? Kuşkusuz bu belirsizlikler yanında ayetteki mübhemleri anlamlandırırken müfessirlerin; âyet bütünlüğünü, âyetin yakın veya uzak siyak sibakını, sebep-i nüzul yanında siyer ve tarih rivayetlerini, Kur'an ve Sünnet bütünlüğünü dikkate almadaki yaklaşımları da konunun doğru veya yanlış anlaşılmasına etki etmektedir. Bütün bu problemlere tatmin edici bir cevap bulunmadığı sürece ayetteki belirsizlikler devam edecektir.

Genel olarak müfessirler âyetin tefsirinde iki türlü tavır takınmıştır. Kimi müfessirler, mübhem kelimeler için muhtelif takdirleri sıralayarak aralarından bir anlamı tercih etmiştir. Kimi müfessirler de takdirleri vermekle yetinmiş, tercihi okuyucuya bırakmıştır. Birinci gruptaki müfessirler, tercih ettikleri takdirlerin yeterli olup olmamasına bağlı olarak manayı yakalamış veya manadan uzaklaşmıştır. İkinci gruptaki müfessirlerin tavrı ise sıkıntılıdır. Çünkü hangi anlamı tercih ettiğini sunmayıp bunu okuyucunun takdirine bırakmak onun yanlış tercih yapmasına sebep olabilmektedir. Öte yandan kronolojik olarak bakıldığında ilk müfessirlerin yaptıkları tercih sayısının sonraki bazı müfessirler tarafından artırıldığı, bunun da konuyu daha karmaşık hâle getirdiği görülmektedir. Bu bağlamda görülen başka bir sıkıntı da, metin bağlamı ve siyak sibak ilişkisi dikkate alınmadan âyete atomik açıklamalar getirilmesi, bu açıklamaların önceki ve sonraki âyetlerle uyumlu olup olmadığına dikkat edilmemesidir. Tefsirlerdeki bu karmaşa âyetin diğer dillere yapılan tercümelerine de yansımıştır.

Bu çalışmanın amacı yukarıdaki sorulara ikna edici cevaplar arayarak âyetin anlamı konusunda net bir çerçeve belirlemektir. Bunu da önceki yorumların izini sürerek ve âyeti bütüncül bir yaklaşımla yorumlayarak yapacaktır. Bu başarılı olduğu takdirde âyetteki mübhemler açıklık kazanacak ve kastedilen anlam belirginleşecektir. Bu amaçla önce tefsirlerde bu âyet için çizilen çerçeve kronolojik olarak irdelenecek, ortaya çıkan tablo üzerinden âyetle ilgili muhtelif anlam takdirleri belirlenecek, problemlerli noktalar ortaya konacaktır. Ardından âyetteki mübhem lafızlar ile gramatik problemler tek tek tahlil edilerek tarihî veriler, siyak sibak ilişkileri yanında gramatik tahlillerden hareketle âyet için otantik bir anlam önerilecektir.

1. Tefsirlerde Âyetin Ele Alınışı ve Alternatif Anlam Takdirleri

Müfessirlerin âyetin tefsiriyle ilgili görüşleri, âyetin bütünü ve parçacıkları açısından çok karmaşık bir yapıyı beraberinde getirmektedir. Bu âyet çerçevesinde müfessirler; âyet hangi olay veya kişiler hakkında inmiştir; *ellezîne* ile kimler kastedilmiştir; *kitap verilenler* kimdir ve verilen kitap hangisidir; *yetlûnehû* lafzının anlamı nedir ve tilavet edilen kitap hangisidir; hakkıyla okumak ne anlama gelir; ikinci cümledeki *men* kimin yerini tutmaktadır; *yü'minûne bibî* ile *yekfur bibî*deki *hû* zamirleri kime veya neye racidir; *ülâike* ism-i işareti kime işaret etmektedir; hüsrana uğrayanlar kimlerdir; âyeti oluşturan cümlelerin nahvî takdirleri ne şekildedir gibi pek çok

meseleden birini veya birkaçını ele almış, görüşleri değerlendirmiş veya sadece kendi görüşünü ortaya koymuştur.¹

Müfessirlerin açıklamalarında, *ellezîne* ism-i mevsulünün tekabülü olarak müminler veya Ehl-i kitap şeklinde iki temel ayrım ortaya çıkmaktadır. Ayrıntıda müminler için; Hz. Peygamber zamanındaki müminler ya da bütün müminler şeklinde özel ve genel bir ayrım yapılmıştır. Ehl-i kitap bağlamında ise Yahudiler, Hristiyanlar yahut her ikisi şeklinde üçlü ayrım ortaya çıkmıştır. Ayrıntıda Yahudiler için; Yahudi âlimleri, Müslüman olan Yahudiler, kendi dinlerine bağlı Yahudiler şeklinde üç ayrı vecih zikredilmiştir. Hristiyanlar için ise Habeşistan'dan göç ederek Müslüman olan Hristiyanlar ile Hz. İsa zamanında kendi dinlerine bağlı Hristiyanlar şeklinde iki ayrı sınıf zikredilmiştir. Âyetteki *kitâb* kelimesi ile *hû* zamirleri de müfessirlerin bu konulardaki tercihlerine göre anlamlandırılmıştır. Buna göre *kitâb'a* Tevrat; Tevrat ve İncil; Kur'an; bütün kutsal kitaplar; Tevrat, İncil ve Kur'an'ın her üçü ve Hz. Peygamber anlamlarından biri verilmiştir. Müfessirlerin tasniflerine bağlı olarak temel kategoriler açısından aşağıda verileceği üzere birtakım anlam takdirleri ortaya çıkmıştır.

¹ Konuyla ilgili olarak bk. Mücâhid, *Tefsîri Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmiyyî'l-Hadîse, 1410), 212; Muqâtil b. Süleymân, *Tefsîri Muqâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423), 1/135; Süfyân es-Sevrî, *Tefsîri Süfyân es-Sevrî*, thk. İmtiyâz Ali Arşî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 48; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ, *Mecâzi'l-Kur'an*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî; Dârü'l-Fikr, 1390), 1/53; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîri Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/288; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Mervan el-Atiyye (Dımeşk: Dârü İbn Kesîr, 1415), 130; Saïd b. Mansûr, *Sünenü Saïd b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdullah Âlü Humejd (Dârü's-Sumey'î, 1417), 2/605; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dârü Hecl, 1422), 2/486, 487-495, 495-496; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Abdülcelîl Abduh eş-Şilebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408), 1/203; İbn Ebî Hâtım, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (el-Memleketü'l-Arabiyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/218-219; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehlî's-sünne*, thk. Mecdi Basellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 1/553, 6/349; Ebû'l-Leyl es-Semerkandî, *Bahrü'l-ülûm*, thk. Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 1/89-90; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Salâh Bâosmân (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436), 4/70-72; Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/181-182; Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1415), 129; a.m.lf., *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Komisyon (el-Memleketü'l-Arabiyetü's-Suûdiyye: Camiatü'l-Muhammed b. Suud, 1430), 3/287-288; Muhyissünne el-Begavî, *Medâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah Nemr (el-Memleketü'l-Arabiyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1417), 1/144; Necmeddîn en-Nesefî, *et-Teyisr fi't-tesfîr*, thk. Mâhir Edîb Hebûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1440), 2/429-431; Cârullah ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf* (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1407), 1/183; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrarü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/204-205; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 1/107; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 4/29-30; el-İzz b. Abdüsselâm, *Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416), 1/159; Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384), 2/95; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/103-104; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, thk. Yusuf Ali Bedyevi (Beyrut, 1998), 1/126; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-mubîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 1/591-93; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (el-Memleketü'l-Arabiyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1420), 1/402-404; Muhammed İbn Arefe, *Tefsîri'l-İmâm İbn Arefe*, thk. Hasan el-Mennâî (Tûnus: Merkezü'l-Buhûs, 1986), 2/410; Ebû Zeyd es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-bisân*, thk. Muhammed Ali Muavviz (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî; Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1418), 1/311-312; İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Naşmü'd-dürer* (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/143-144; Adudüddîn el-Îcî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 1/90-91; Ebû's-Suûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/153.

Bakara Sûresi'nin 121. Âyeti Tam Olarak Ne Diyor?: Mübhemât Analiziyle Otantik Anlamın Tespitine İlişkin Bir Deneme | 512

Muhatap, Hz. Peygamber'in ashâbı ya da bütün müminler ise iki vecih ortaya çıkar:

	الذين آتيناهم	الكتاب	يتلونه حق تلاوته	أولئك يؤمنون	به	ومن يكفر	به	فأولئك هم الخاسرون
1	Peygamber ashâbı/ bütün müminler	Kur'an	Kur'an	Peygamber ashâbı/ bütün müminler	Kur'an	Peygamber ashâbı/ bütün müminler	Kur'an	Peygamber ashâbı/ bütün müminler
Kendilerine Kur'an'ı verdiğimiz şu müminlerden, o Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, o Kur'an'a inanırlar. Kim de Kur'an'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
2	Peygamber ashâbı/ bütün müminler	Kur'an	Kur'an	Peygamber ashâbı/ bütün müminler	Peygamber ashâbı/ bütün müminler	Peygamber ashâbı/ bütün müminler	Peygamber	Peygamber ashâbı/ bütün müminler
Kendilerine Kur'an'ı verdiğimiz şu müminlerden o Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, Peygamber'e inanırlar. Kim de Peygamber'i inkâr ederse kaybedenler onlardır.								

Muhatap, âyetin indiği dönemin Yahudileri ise bu durumda şu vecihler ortaya çıkar:

	الذين آتيناهم	الكتاب	يتلونه حق تلاوته	أولئك يؤمنون	به	ومن يكفر	به	فأولئك هم الخاسرون
1	Yahudiler	Kur'an	Kur'an	Yahudiler	Kur'an	Yahudiler	Kur'an	Yahudiler
Kendilerine Kur'an verdiğimiz şu Yahudi âlimlerinden o Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, o Kur'an'a inanırlar. Kim de Kur'an'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
2	Yahudiler	Tevrat	Tevrat	Yahudiler	Tevrat	Yahudiler	Tevrat	Yahudiler
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz şu Yahudi âlimlerinden o Tevrat'ı hakkıyla okuyanlar, o Tevrat'a inanırlar. Kim de Tevrat'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır. (Zımında Tevrat'ı hakkıyla okuyup inanan Yahudi âlimleri Kur'an'a ve Peygamber'e de haydi haydi inanırlar şeklinde bir gönderme vardır.)								
3	Yahudiler	Tevrat	Tevrat	Yahudiler	Kur'an	Yahudiler	Kur'an	Yahudiler
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz o Yahudi âlimlerden o Tevrat'ı hakkıyla okuyanlar, o Kur'an'a inanırlar. Kim de Kur'an'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
4	Yahudiler	Tevrat	Tevrat	Yahudiler	Peygamber	Yahudiler	Peygamber	Yahudiler
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz o Yahudi âlimlerden o Tevrat'ı hakkıyla okuyanlar, o Peygamber'e inanırlar. Kim de Peygamber'i inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
5	Yahudiler	Tevrat	Kur'an	Yahudiler	Kuran	Yahudiler	Kur'an	Yahudiler
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz o Yahudi âlimlerden Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, O Kur'an'a inanırlar; Kim de Kur'an'ı inkâr ederse, kaybedenler onlardır.								
6	Yahudiler	Tevrat	Kur'an	Yahudiler	Peygamber	Yahudiler	Peygamber	Yahudiler
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz o Yahudi âlimlerden Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, o Peygamber'e inanırlar. Kim de Peygamber'i inkâr ederse kaybedenler onlardır.								

Muhatap, Hristiyanlar ise bu durumda şu vecihler ortaya çıkar:

	الذين آتيناهم	الكتاب	يتلونه حق تلاوته	أولئك يؤمنون	به	ومن يكفر	به	فأولئك هم الخاسرون
1	Hristiyanlar	Kur'an	Kur'an	Hristiyanlar	Kur'an	Hristiyanlar	Kur'an	Hristiyanlar
Kendilerine Kur'an'ı verdiğimiz o Hristiyanlardan o Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, o Kur'an'a inanırlar. Kim de Kur'an'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
2	Hristiyanlar	İncil	İncil	Hristiyanlar	İncil	Hristiyanlar	İncil	Hristiyanlar
Kendilerine İncil'i verdiğimiz o Hristiyanlardan o İncil'i hakkıyla okuyanlar, o İncil'e inanırlar. Kim de İncil'i inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
3	Hristiyanlar	İncil	İncil	Hristiyanlar	Kur'an	Hristiyanlar	Kur'an	Hristiyanlar
Kendilerine İncil'i verdiğimiz o Hristiyanlardan o İncil'i hakkıyla okuyanlar, o Kur'an'a inanırlar. Kim de Kur'an'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
4	Hristiyanlar	İncil	İncil	Hristiyanlar	Peygamber	Hristiyanlar	Peygamber	Hristiyanlar
Kendilerine İncil'i verdiğimiz o Hristiyanlardan o İncil'i hakkıyla okuyanlar, o Peygamber'e inanırlar. Kim de Peygamber'i inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
5	Hristiyanlar	İncil	Kur'an	Hristiyanlar	Kuran	Hristiyanlar	Kur'an	Hristiyanlar

Kendilerine İncil'i verdiğimiz o Hristiyanlardan Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, o Kur'an'a inanırlar. Kim de Kur'an'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
6	Hristiyanlar	İncil	Kur'an	Hristiyanlar	Peygamber	Hristiyanlar	Peygamber	Hristiyanlar
Kendilerine İncil'i verdiğimiz o Hristiyanlardan Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, o Peygamber'e inanırlar. Kim de Peygamber'i inkâr ederse kaybedenler onlardır.								

Muhatap, Ehl-i kitap (Yahudi ve Hristiyanlar) ise şu vecihler ortaya çıkar:

	الذین اتیناهم	الکتاب	یتلونه حق تلاوته	اولئک یؤمنون	به	ومن یکفر	به	فالئک هم الخاسرون
1	Ehl-i kitap	Kur'an	Kur'an	Ehl-i kitap	Kur'an	Ehl-i kitap	Kur'an	Ehl-i kitap
Kendilerine Kur'an'ı verdiğimiz şu Ehl-i kitaptan o Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, o Kur'an'a inanırlar. Kim de Kur'an'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
2	Ehl-i kitap	Tevrat	Tevrat	Ehl-i kitap	Tevrat	Ehl-i kitap	Tevrat	Ehl-i kitap
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz şu Ehl-i kitaptan o Tevrat'ı hakkıyla okuyanlar, o Tevrat'a inanırlar. Kim de Tevrat'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır. (Zımında Tevrat'ı hakkıyla okuyup inanan Yahudi âlimleri Kur'an'a ve Peygamber'e de haydi haydi inanırlar şeklinde bir gönderme vardır.)								
3	Ehl-i kitap	Tevrat	Tevrat	Ehl-i kitap	Kur'an	Ehl-i kitap	Kur'an	Ehl-i kitap
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz şu Ehl-i kitaptan o Tevrat'ı hakkıyla okuyanlar, o Kur'an'a inanırlar. Kim de Kur'an'ı inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
4	Ehl-i kitap	Tevrat	Tevrat	Ehl-i kitap	Peygamber	Ehl-i kitap	Peygamber	Ehl-i kitap
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz şu Ehl-i kitaptan o Tevrat'ı hakkıyla okuyanlar, o Peygamber'e inanırlar. Kim de Peygamber'i inkâr ederse kaybedenler onlardır.								
5	Ehl-i kitap	Tevrat	Kur'an	Ehl-i kitap	Kuran	Ehl-i kitap	Kur'an	Ehl-i kitap
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz şu Ehl-i kitaptan Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, O Kur'an'a inanırlar; Kim de Kur'an'ı inkâr ederse, kaybedenler onlardır.								
6	Ehl-i kitap	Tevrat	Kur'an	Ehl-i kitap	Peygamber	Ehl-i kitap	Peygamber	Ehl-i kitap
Kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz şu Ehl-i kitaptan Kur'an'ı hakkıyla okuyanlar, O Peygambere inanırlar; Kim de peygamberi inkâr ederse, kaybedenler onlardır.								

Bu açılımlarda âyetin muhatapları müminler veya Ehl-i kitap; *kitâb* kelimesi de Tevrat veya Kur'an olmak üzere temelde iki noktada temerküz etmektedir. Ancak yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere âyetin anlamıyla ilgili yirmi farklı vecih ortaya çıkmaktadır. Bütün bu kombinasyonlar arasından acaba âyetin sevk edildiği anlam hangisidir sorusu cevap beklemektedir. Bunun ortaya konabilmesi için önce anlaşılması problemleri noktaların belirlenmesi gerekir.

2. Âyetteki Müşkil Noktalar

Müfessirlerin verdiği anlam takdirlerinden biri esas alınmak suretiyle el-Bakara 2/121 âyetini lafız olarak “*Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, onu hakıyla tilavet ederler; onlar, ona inanırlar. Kim de onu inkâr ederse, işte onlar hüsrana uğrayanlardır.*” şeklinde tercüme etmek mümkündür. Görüldüğü üzere bu ifadeler bir dizi muğlaklıklar barındırmaktadır ve âyetin ifade ettiği çerçevenin net olarak anlaşılması için çözümlenmesi gereken birtakım meseleler söz konusudur. Bu kapsamda çözüm arayan soruları şöyle vazetmek mümkündür:

1. Âyet önceki âyetlerle ilişkili midir? Yoksa öncesiyle ilişkili olmayan bir ibtidai cümle midir? Atıf veya başka bir bağlaçla öncesiyle ilişki kurulmadığına göre ibtidai cümle olarak gelmesinin anlamı nedir? Yeni bir hüküm mü inşa etmektedir? Öncesiyle konu ilişkisi var mıdır?
2. *Kendilerine kitap verilenler* kimlerdir? Başka bir ifadeyle *ellezîne* ism-i mevsulü kimi karşılamaktadır?

3. Verilen *kitâb* hangisidir?
4. *Yetlûnehû, yû' minûne bihî, yekfur bihî* fiillerinden sonra gelen *hû* zamiri, neyin veya kimin yerini tutmaktadır. Üçü de aynı şeye veya kişiye mi yoksa farklı şeye veya kişiye mi racidir?
5. Âyetteki *ülâike* ism-i işareti kime veya kimlere işaret etmektedir? İşaret ettiği kişi veya kişiler aynı mıdır yoksa farklı mıdır?
6. *Yetlûnehû* cümlesinin gramatik açıdan cümledeki konumu nedir? Hâl midir yoksa haber midir?
7. *Yetlûne* kelimesinin anlamı nedir? İzlemek ve tabi olmak mı, yoksa okumak ve telaffuz etmek midir? Tercih edilen anlam, kelimeye bitişik olan *hû* zamirinin anlamına ve cümlenin geneline nasıl yansiyacaktır?
8. Âyetin birinci cümlesinin ihbar, ikinci cümlenin şart olarak gelmesinin anlamı nedir?
9. *Ellezîne âteynâhümü'l-kitâbe* kalıbı Kur'an'ın başka âyetlerinde kimler için kullanılmıştır ve bu kullanımlarda *kitâb* neyin yerini tutmaktadır?
10. Âyetle paralellik arzeden öteki âyetlerde âyetin anlamını aralayacak benzer muhtevalar mevcut mudur?
11. Âyetteki belirsiz noktaları aydınlatacak sebep-i nüzul rivayetleri var mıdır? Bunlar mübhemliği gideriyor mu yoksa daha karmaşık hâle mi sokuyor?
12. Âyetin metin için yapısı ve siyak sibak bağlantısı doğru vechi verir mi?

Görüldüğü üzere âyetin anlamını netliğe kavuşturmak için cevabı verilmesi gereken bir hayli soru vardır. Bunları açığa kavuşturmadan âyete verilecek mana belirsizliği devam ettirecektir. Bunların açığa kavuşturulabilmesi için de hem ayrıntılı incelemelere ve hem de bütüncül yaklaşıma ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bundan sonra yukarıdaki problemleri tek tek inceleyip bütüncül bir değerlendirme yolu açılacaktır.

3. Âyetin Bütüncül Olarak Tahlili

3.1. Âyetteki İfadelerin Kur'an'daki Öteki Benzerleriyle Mukayesesi

Kur'an'ın bütüne bakıldığında el-Bakara 2/121 âyetindeki bazı unsurların tekrar ettiği dikkati çeker. Bunlardan birincisi *ellezîne âteynâhümü'l-kitâbe* ifadesinin geçtiği âyetlerdir. İkincisi *kitâb* lafzının Kur'an'daki tekabülünün ne olduğu meselesidir. Özellikle de *kitâb* kelimesinin *yetlû* kelimesiyle birlikte kullanıldığı yerlerde *kitâb*'ın neyi karşıladığı önemlidir. Üçüncüsü *ehlü'l-kitâb*, *ellezîne ûtu'l-kitâb* ve *ellezîne ûtû nasîben mine'l-kitâb* gibi ifadelerin kimi karşıladığı meselesidir. Dördüncüsü ise Ehl-i kitapla ilgili bazı âyetlerin içeriğinin irdelenmesidir. Bütün bunların incelenmesi âyetin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

3.1.1. “الذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ” (Kendilerine Kitap Verdiklerimiz)

Etâ fiiliyle *kitâb* kelimesinin yan yana geldiği âyetlere baktığımızda Hz. Mûsâ'ya, Ehl-i kitaba², önceki nebilere³, Hz. Davud'a⁴, Hz. İsa'ya⁵ kitap verildiğini ifade etme bağlamında kullanıldığını; Hz. Peygamber ve müminler söz konusu olduğunda ise bu kavramın çoğunlukla inzâl ve vahiy kelimeleriyle karşılandığını görürüz. Bunun yanında Kur'an'da *ellezîne âteynâhümü'l-kitâbe* ifadesinin yer aldığı bir kısım âyetler vardır. Bu âyetlerde *ellezîne* ism-i mevsulünün ve *el-kitâb* kelimesinin tekabülünün ne olduğunu görmek, ilgili âyette söz konusu kelimelerin tekabülleri için fikir verecektir. Örneğin el-Bakara 2/146 âyetinde, kendilerine kitap verilenlerin, çocuklarını tanıdıkları gibi Peygamber'i tanıdıkları, ancak içlerinden bir kısmının bile bile gerçeği gizledikleri ifade edilmiştir. Âyet, kâblenin Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye değiştirilmesiyle ilgilidir. 144. âyette kâblenin tahvili emredildikten sonra “*Kendilerine kitap verilenler, kâblenin tahvilinin Rablerinden gelen gerçek bir emir olduğunu bilirler.*” denmekte; sonraki âyette ise “*Kendilerine kitap verilenlere hangi kanıtı sunarsan sun, senin kâblene tabi olmazlar...*” buyrulmaktadır. İşte bu âyetlerden sonra *ellezîne âteynâhümü'l-kitâbe* ifadesinin geçtiği âyet gelmektedir. Müfessirlerin hemen hepsi, burada kitap verilen topluluğun Ehl-i kitap ve özellikle Yahudiler; onlara verilen kitabın ise Tevrat veya Tevrat-İncil olduğunda müttefiktir.⁶ Zaten âyetin bağlamı ve siyak sibakı bunu net olarak vermektedir. Benzer bir vurgu el-En'âm 6/20 âyetinde de geçmektedir. Öncesinde “*Bu Kur'an sizi ve o Kur'an'a ulaşan kimseleri uyarmam için bana vahyedildi.*” buyrulmakta, peşinden de “*Kendilerine kitap verilenler, onu çocuklarını tanıdıkları gibi onu tanırlar.*” denmektedir. Müfessirler bu âyetteki *kitap verilenler*'i Ehl-i kitap, *kitâb*'ı da Tevrat olarak açıklamıştır.⁷ Âyetin öncesinde Hz. Peygamber'e verilen Kur'an geçtiği için sonraki âyetteki *kitap verilenler*'in müminler; *kitâb*'ın da Kur'an olması mümkün gözükmemektedir.

el-En'âm 6/114. âyette “*Allah kitabı size apaçık indirmişken Allah'tan başka hakem niye arayayım ki? Kendilerine kitap verilenler, o (Kur'an)'ın Rabbin tarafından bir hak olarak indirildiğini bilirler...*” buyrulmaktadır ki âyetin öncesinde Kur'an'dan söz edilmiş; önceki tecrübelerinden dolayı Ehl-i kitabın da Kur'an'ın Allah tarafından indirildiğini bildikleri anlatılmıştır. Dolayısıyla âyetteki *kitap verilenler*'in Yahudi ve Hristiyanları karşıladığı açıktır. Müfessirler de bu şekilde tefsir etmişlerdir.⁸

er-Ra'd 13/36'da “*kendilerine kitap verdiklerimiz, sana indirilenden son derece memnundurlar. Ancak bunların içinde bazı gruplar, o Kur'an'ın bir kısmını inkâr ederler...*” buyrulmaktadır ki, burada muhatapların Ehl-i kitap; kitabın ise Tevrat olduğu metinden anlaşılmaktadır.

el-Kasas 28/52 âyetinin öncesinde Hz. Mûsâ'ya peygamberlik verildiğinden, zamanla nice nesillerin gelip geçtiğinden, bunlarla ilgili bilgileri Hz. Peygamber'in bilmediğinden, kendilerine

² el-Bakara 2/53, 63, 87, 93, 101, 146; el-En'âm 6/20, 114, 154; Hûd 11/110; er-Ra'd 13/36; el-İsrâ 17/2; el-Mü'minûn 23/49; el-Furkân 25/35; el-Ankebût 29/47; es-Secde 32/23; el-Gâfir 40/53; Fussilet 41/45; el-Câsiye 45/16.

³ Âl-i İmrân 3/79, 81, 84; el-En'âm 6/89.

⁴ en-Nisâ 4/103.

⁵ el-Mâide 5/46; Meryem 19/30; el-Hadîd 57/27.

⁶ Örneğin bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 1/47-48; Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 2/47; Taberî, *Câmi*, 3/87; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1/225; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1272; Semerkandî, *Babr*, 1/101; Sa'lebi, *Keşf*, 4/192; Mâverdî, *Nüket*, 1/204; Begavî, *Meâlim*, 1/164.

⁷ Kurtubî, *Câmi*, 6/400.

⁸ Kurtubî, *Câmi*, 7/70.

Kur'an gelince bunu inkâr ettiklerinden ve mucize istediklerinden bahsedilmekte; peşinden “*Daha öncesinde kendilerine kitap verilenler bu Kur'an'a iman ederler; kendilerine okunduğunda İman ediyoruz ki bu Rabbimizden bir haktır. Biz daha önce de Müslümanlardandık.*” derler. Sabırlarına karşılık onlara iki kat ecir verilecektir...” denilmektedir. Burada da *kitap verilenler*'in Ehl-i kitap, *kitâb*'ın da Tevrat olduğu açıktır.

Ehl-i kitapla en uygun şekilde mücadele edilmesi gerektiğine vurgu yapıldıktan sonra el-Ankebût 29/47 âyetinde de “*İşte sana da kitabı indirdik. Kendilerine kitap verilenler ona inanırlar...*” buyrulur ki burada da muhatapların Ehl-i kitap olduğu, kitabın da Tevrat olduğu aşikârdır.

el-En'âm 6/89 âyetinin öncesinde Hz. İbrahim'in ardından gelen bir çok peygamberin ismi ve zürriyetleri zikredilerek bunların hidayete erdiği söz konusu edilmekte; sonra bu sayılanlara kitap, hüküm ve nübüvvet verildiğini ifade edilmektedir ki âyetin başındaki ism-i işaretle kastedilen şahısların, âyetin öncesinde geçen tüm peygamberler olduğu açıktır. Nitekim müfessirler de bu şekilde açıklamışlardır.⁹

el-En'âm 6/89 âyeti hariç, diğer âyetlerde *ellezîne* kelimesiyle bütünüyle Ehl-i kitabın, yani hem Yahudi hem Hristiyanların; kitâb ile de Tevrat'ın kastedildiği nettir. Bu durum, el-Bakara 2/121 âyetindeki *ellezîne* ve *kitâb* kelimeleriyle yine bunların kastedildiğine dair ciddi bir kanıt olarak değerlendirilmelidir.

3.1.2. “أهل الكتاب / الذين أتوا الكتاب / الذين أتوا نصيبا من الكتاب” (Kitap Ehli / Kitap Verilenler / Kitaptan Pay Verilenler)

Ehli'l-kitâb ifadesi Kur'an'da istisnasız Yahudi ve Hristiyanları karşılayan bir ifadedir. Yaklaşık 30 küsur yerde geçmektedir. Yerine göre ya Ehl-i kitabın tümünü, ya sadece Medine Yahudi ve Hristiyanlarını, ya Hz. Mûsâ'ya tabi olanları yahut Yahudi âlimlerini karşılamaktadır. Umumi veya hususi olsun, Asr-ı Saadet'teki veya tarihteki olsun, sonuçta tümü Ehl-i kitabı ifade etmektedir. *Ehli'z-ziker* ifadesi de Tevrat ve İncil'e vakıf olan Ehl-i kitap bilginleri anlamında iki yerde geçmektedir.¹⁰ *Kendilerine kitaptan pay verilenler* ifadesi¹¹ de Ehl-i kitabı karşılar. *Kendilerine ilim verilenler* de umum manada kullanılan yerler bulunmakla birlikte bazı âyetlerde¹² Ehl-i kitabı karşılamaktadır. Bütün bu ifadeler Ehl-i kitaba karşılık geldiğine göre el-Bakara 2/121'deki *ellezîne âteynâbümü'l-kitâb* ile Ehl-i kitabın, *kitâb* ile de Tevrat'ın kastedilmiş olduğu aşikârdır.

3.1.3. “يتلونه / يتلون الكتاب” (Onu Okuyorlar / Kitabı Okuyorlar)

Telâ kelimesinin iki temel anlamı vardır. Birincisi, bir şeyi izlemek, peşinden gitmek, tabi olmak; ikincisi ise okumak, kıraat etmektir.¹³ Kur'an'da *kitâb* kelimesiyle birlikte kullanıldığı yerleri incelediğimizde bazı yerlerde “kitabı okudukları hâlde” kaydıyla Yahudilerin yaptıkları yanlışlıklara vurgu yapıldığı görülür. Örneğin, el-Bakara 2/44'de Yahudilerle ilgili bir bağlamda “kitabı okudukları hâlde” insanlara iyiliği emredip kendilerini unuttukları ifade edilir. Yine aynı ifade el-Bakara 2/113'de Hristiyanların Yahudiler için, Yahudilerin de Hristiyanlar için doğru bir şey

⁹ Beyzâvî, *Emvâr*, 2/171.

¹⁰ en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7.

¹¹ Âl-i İmrân 3/23; en-Nisâ 4/44, 51.

¹² el-İsrâ 17/107; el-Hac 22/54; es-Sebe 34/6.

¹³ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüga*, “tlv”, 1/351.

üzerinde olmadıklarını söylediği ifade edilirken “bir de Tevrat’ı okuyorlar” anlamında kullanılmaktadır. Bazı âyetlerde de bir kısım iddialarını ispatlamaları için Yahudilere “*Tevrat’ı getirin, iddianızda doğruysanız onu okuyun.*” denmektedir.¹⁴ Bazılarında ise “size Allah’ın âyetleri okunduğu hâlde nasıl şunu yaparsınız” denerek yaptıkları yanlışlar yüzlerine vurulmaktadır. Örneğin “*Allah’ın âyetleri size okunduğu hâlde Allah’ı nasıl inkâr edersiniz?*” denir.¹⁵ Bir kısım âyetlerde Ehl-i kitabın kötülere zikredildikten sonra “*Onların hepsi bir değildir. Ehl-i kitaptan secdeye kapanarak Allah’ın âyetlerini okuyan doğru topluluklar da vardır.*” şeklinde bazıları övülmektedir.¹⁶ Bunun yanında benzer bağlamda *tilavet* yerine *kıraat* lafzının kullanılması da buradaki *tilave*’in, tabi olma anlamından ziyade okuma anlamına geldiğine işaret eder: “*Kitabı okuyanlara (yakraûne) sor.*”¹⁷ Bütün bu âyetlerin hemen hepsinde tilavetin nesnesi *kitâb* olarak ism-i zahir geldiği için kitabın okunması anlamı açıktır. İlaveten tilavet kelimesi, Şems Sûresi’ndeki bir yer¹⁸ hariç, Kur’an’da geçtiği tüm yerlerde okuma anlamında kullanılmış, nesne olarak da âyet, Kur’an, Tevrat veya haber gibi unsurlar getirilmiştir. Bütün bunlar, söz konusu âyetteki zamirin *kitâb*’a raci olduğuna ve dolayısıyla da okuma anlamı kastedildiğine güçlü bir katkı sunar.

3.1.4. Ehl-i kitapla İlgili Benzer Muhtevalar

el-Bakara 2/121 âyetinde kendilerine kitap verilenlerin o kitabı hakkıyla okuduklarında ona inanacakları, onu inkâr edenin ise hüsrana uğrayacağı anlatılmaktadır. Yukarıdaki izahlar ışığında *kitap verilenler*’e verilen kitabın Tevrat olduğu kesin olmakla beraber okudukları kitabın Tevrat mı yoksa Kur’an mı olduğu ihtilafıdır. Ayrıca inandıkları şeyin Tevrat mı, Kur’an mı, hatta Hz. Peygamber mi olduğu da ihtilafıdır? Dolayısıyla âyette hüsrana uğrayacakları ifade edilen inkârların kim olduğu ve neyi inkâr ettikleri de inandıkları şeyle ilgili takdire göre değişmektedir.

Tarihsel kronolojisini ve bağlamını dikkate alarak Kur’an’da Ehl-i kitapla ilişkilere göz atmamız yerinde olacaktır. Hz. Peygamber’in Yahudilerle ilişkisi ve bunun Kur’an’a yansması Mekke döneminde başlar. Mekki âyetlerde “kitap ehli” olmalarına binaen Yahudiler ve Hristiyanlarla ilgili sıcak mesajlar verilir. Daha vahyin yeni yeni geldiği bir dönemde nüzul bakımından 4. sırada olan Müddessir Sûresi’nin 30-31. âyetlerinde cehennem meleklerinin sayısının dokuz olarak verilmesinin imtihan vesilesi kılınma gerekçesi, Ehl-i kitabın kesin bilgi edinmeleri ve şüpheye düşmemeleri olarak vurgulanır. Âyette inkârcıların karşısına müminlerin ve Ehl-i kitabın konumlandırılması, onları övücü bir mahiyet arzeder. Bir sûrede Hz. Mûsâ’ya ve Tevrat’a atıfta bulunulur.¹⁹ Özellikle Mekke döneminin son kısmında Ehl-i kitapla ilgili muhteva belirginleşmeye başlar. Nüzul bakımından 49. sırada olan Kasas Sûresi’nde, Hz. Mûsâ’nın vahye mazhar olmasından, muhatapların onu inkâr etmesinden söz edildikten sonra 52-53. âyetlerde, daha önce kendilerine kitap verilenlerin bu vahye inandıkları ve kendilerine Kur’an okunduğunda “*Biz ona iman ettik; Rabbinizden gelen bakır. Biz daha önce de Müslümanlardandık.*” dediklerine işaret edilir. Nüzul bakımından 50. sıradaki İsrâ Sûresi’nin 101. âyetinde “*Mûsâ’ya dokuz açık mucize vermiştik. İsrâiloğullarına sor bakalım.*” denerek Hz. Peygamber’e, Hz. Mûsâ ile ilgili bu bilgiyi vahiy geleneğine sahip olan Ehl-i kitaba sorarak teyit etmesi istenir. Hatta nüzul sırasına göre 51. sırada bulunan Yunus Sûresi’nin 94. âyetinde Hz. Peygamber’e hitaben “*Sana indirdiğimizden şüphelen varsa,*

¹⁴ Âl-i İmrân 3/93.

¹⁵ Âl-i İmrân 3/101.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/113.

¹⁷ Yunus 10/94.

¹⁸ eş-Şems 91/2.

¹⁹ el-A’lâ 87/19.

senden önce kitabı okuyanlara sor.” denir. Nüzul sırası 70 olan Nahl Sûresi'nin 43. âyetinde de “*Senden önce de sadece kendilerine vahyettiğimiz adamları peygamber olarak gönderdik. Bilmiyorsanız Ehl-i kitaba sorun.*” denerek yine buna işaret edilir ki aynı ifade, nüzul sırası 73 olan Enbiyâ Sûresi'nin 7. âyetinde de geçmektedir. Bu ifadelerle Ehl-i kitabın, ellerindeki kitaptan hareketle kendisini çok iyi tanımları bakımından Hz. Peygamber'e bir hakem olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. En'âm Sûresi'nde, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e insanları uyarması için Allah tarafından vahyedildiği belirtildikten sonra 20. âyette “*Kendilerine kitap verilenler, o peygamberi çocuklarını tanıdıkları gibi tanırlar.*” denerek bu gerçeğe işaret edilir ki Medine döneminde de aynı hususa tekrar vurgu yapılacaktır.²⁰ Nüzul sırası 55 olan En'âm Sûresi'nin 114. âyetinde “*Bu kitabı size açık açık indiren o iken, Allah'tan başka hakem mi aramalıyım? Kendilerine kitap verilenler, onun Rabbinden bir hak olarak indirildiğini bilirler; şüpheye düşenlerden olma.*” denirken 85. sırada nazil olan Ankebût Sûresi'nin 47. âyetinde Ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele edilmesi bildirildikten sonra Kur'an'ın Peygamber'e indirildiği, kendilerine kitap verilenlerin de o kitaba inandıkları beyan edilir. Hatta nüzul tertibi olarak 96. sıradaki Ra'd Sûresi'nin 36. âyetinde kendilerine kitap verilenlerin Peygamber'e indirilen Kur'an'dan son derece memnun kaldıkları belirtilir.

Yukarıda kısaca verdiğimiz muhtevayla Mekke döneminde Ehl-i kitap; önceki vahiy geleneğini temsil eden, kendilerine danışılması istenen, Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı kabul edecek olan, ona inanan ve sevinen bir topluluk olarak sunulmaktadır. Hatta Mekke döneminde Yahudilerin Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olup olmadığını test etmelerine ilişkin sorular sorduğu bilinmektedir ki bunlardan bir kısmı Kur'an'a yansımıştır. Ruh ve Zülkarneyn'le ilgili sorular buna örnektir.²¹ Bunlar kadar önemli olan bir diğer konu, Hz. Peygamber'in namaza dururken Mescid-i Aksa'ya yönelmesinin emredilmesidir ki bu durum kiblenin tahviline kadar devam edecektir.

Medine Dönemi'ne gelindiğinde ilk inen sûrelerden biri Bakara Sûresi'dir. Bu sûrede öncelikle Mekke'deki sıcak ve yakın ilişki devam ettirilmiş, Yahudilerin Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı kabul etmeye yanaşmamaları neticesinde üslup sertleşmiş, tarihteki ihanetleri ve isyanları gözler önüne serilmiş; nihayetinde Yahudi ve Hristiyanlar, inat ve ısrarla inkâr ettikleri için köprüler tamamen atılmıştır. Ehl-i kitapla ilgili âyetler bütüncül olarak incelendiğinde, Yahudilerin âlimler ve ümmiler şeklinde iki kısma ayrıldığı, Yahudi âlimlerden bir kısmının iman ettiği için övüldüğü, çoğunun ise inkârcı olduğuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Gerek âlimlerden gerekse ümmilerden iman edenlerin sayısı çok az olduğu için Yahudilerin bundan sonraki aşamada hep ihanetlerine, isyanlarına ve yanlışlarına vurgu yapılmakta; iyiler ise çoğu yerde istisna edilmektedir. Hemen hemen bu yapı, bütün âyetlerde gözlemlenmekte, gerek Tevrat'a gerekse Hz. Peygamber ve Kur'an'a inananların sayısının az olduğuna vurgu yapılmaktadır. Örneğin el-Mâide 5/65-66. âyetlerde “*Ehl-i kitap iman edip günahtan sakınsaydı, kuşkusuz biz de kötülüklerini yüzlerine vurmaz, onları nimeti bol cennetlere koyardık. Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından onlara indirileni doğru dürüst uygulamış olsalardı göğün ve yerin türlü türlü nimetlerinden yararlanırlardı. İçlerinden aşırılığa kaçmayan bir zümre var; çoğunun yaptığı işler ise pek kötüdür.*” buyrulur. 68. âyette ise “*De ki: Ey Ehl-i kitap! Siz Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirilen Kur'an'ı doğru dürüst uygulamadıkça tuttuğunuz yol yol değildir. Rabbinden sana indirilen Kur'an, onlardan çoğunun azgınlığını ve inkârcılığını kuşkusuz artıracaktır. Kafirler*

²⁰ el-Bakara 2/146.

²¹ el-İsrâ 17/85; el-Kehf 18/83.

topluluğun yüzünden üzülme.” denir. Ehl-i kitabın inkârcı taifesi eleştirilirken iman edenler övülmektedir. Örneğin “Onlar ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi peygambere uyarlar... O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler.” buyrulur.²² İsrâ Sûresi’nde de şöyle denir: “De ki: Siz ona inanın veya inanmayın. Şu bir gerçektir ki bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere Allah’ın kelamı okununca derhâl yüzüstü secdeye kapanır ve Rabbimizi tesbih ederiz, Rabbimizin vaadi mutlaka yerine getirilir derler. Ağlayarak yüzüstü yere kapanırlar. Kur’an onların saygısını artırır.”²³ Hûd Sûresi’nde ise “Rabbinden gelen açık bir delile dayanan kimse (ötekiler gibi olur mu?) Bu delili de Rabbinden gelen bir şahit izliyor. Ayrıca ondan önce de bir önder ve rahmet olarak Mûsâ’nın kitabı var. İşte bunlar ona inanırlar, çeşitli gruplardan onu inkâr edenlerin varacağı yer ise cehennem ateşidir...”²⁴ denir. Bu âyet de Ehl-i kitaptan bazılarının inandığına, bazılarının inkâr edip cehennemi hak ettiğine işaret etmektedir. Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: “Canım elinde olana yemin olsun ki şu ümmetten, yani Yahudi ve Hristiyanlardan bir kişi beni dinler, sonra da bana iman etmezse kesinlikle o cehennemliklerden biridir.”²⁵

Sonuç olarak bütün bunlar göstermektedir ki Bakara Sûresi 120. âyette “Kendi dinlerine uymadıkça Yahudi ve Hristiyanlar senden asla hoşnut olmayacaklardır.” şeklinde kötü Yahudi ve Hristiyanların inkârlarında devam edecekleri bildirildikten sonra 121. âyette “kendilerine kitap verdiklerimizden (Tevrat’ı veya Kur’an’ı) hakkıyla okuyanların inanacaklarına; hakkıyla okumayanların inkârlarında kalıp hüsrana mahkum olacaklarına” vurgu yapılmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

3.2. Âyetin Muhataplarının Sebeb-i Nüzuller Açısından Analizi

Tefsirlerde el-Bakara 2/121 âyetinin sebeb-i nüzülü olarak iki farklı sunum söz konusudur. Birincisi konuyla ilgili pratik rivayetlerin zikredilmesidir. İkincisi herhangi bir rivayet zikretmeksizin doğrudan kimin hakkında indiğiyle ilgili bilgi verilmesidir.

Sebeb-i nüzul kaynaklarında üç rivayet mevcuttur. İbn Abbâs’a dayandırılan rivayete göre âyet, Cafer b. Ebî Tâlib’le birlikte deniz yoluyla Habeşistan’dan gelen, Habeşli ve Şamlılardan oluşan kırk kişilik bir grup hakkında nazil olmuştur. Dahhâk b. Müzâhim’e dayandırılan ikinci rivayete göre âyet, Yahudilerden mümin olanlar hakkında nazil olmuştur. Katâde ve İkrime’ye dayandırılan üçüncü rivayete göre âyet, Hz. Peygamber’in ashabı hakkında nazil olmuştur.²⁶

Tefsirlerde de âyetin kim hakkında indiğini ifade eden rivayetlerin üç kısma ayrıldığı görülmektedir. Birincisi, gemiyle gelen Hristiyanlar; ikincisi Hz. Peygamber’in ashabı, müminler; üçüncüsü ise Yahudi âlimleridir. Gemiyle gelen Hristiyanlarla ilgili rivayete ilk olarak Semerkandî tefsirinde rastlanır. Semerkandî sayılarını 32 kişi olarak verir, Cafer b. Ebî Tâlib’le Habeşistan’dan geldiklerini ve Kur’an’a tabi olduklarını zikreder.²⁷ Sa’lebî’deki rivayette ise 32’si Habeşli, 8’i Şam Ruhbanı olmak üzere gelenlerin toplam 40 kişi olduğu zikredilir; aralarında Bahîra’nın bulunduğu

²² el-A’râf 7/157.

²³ el-İsrâ 17/107-109. Benzer âyetler için bk. el-Kasas 28/52-53; Âl-i İmrân 3/20, 199; el-Mâide 5/82-83; el-Ankebût 29/47.

²⁴ Hûd 11/17.

²⁵ Müslim, “İmân”, 240 (No. 153).

²⁶ Ebü’l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbün-nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411), 43; Selîm b. İd el-Hilâlî - Muhammed b. İsa Âlî Nasr, *el-İstîâb fî beyâni’l-esbâb* (el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye: Dârü İbnü’l-Cevzî, 1425), 1/67

²⁷ Ebü’l-Lays, *Tefsîr*, 1/90.

da belirtilir.²⁸ Hem esbab-ı nüzul eseri hem de üç ayrı tefsiri olan Vâhidî, *el-Basîl*'te Cafer b. Ebî Tâlib'le Habeşistan'dan gelen Habeşli Hristiyanlar hakkında nazil olduğunu; bunların Hz. Peygamber'e inandıklarını söyler; *Esbâbü'n-Nüzûl*'de ilgili rivayete Habeş ve Şam ehlinde 40 kişi bilgisini ekler.²⁹ Necmeddin en-Nesefî, gemideki Hristiyanlar rivayetini vermekte; 40 kişiden 32'sinin Yemenli olduğunu zikretmektedir. Bunun yanında kîl lafzıyla Hz. İsa'nın kavminden geri kalan 39 kişi olduklarına; bunların Hz. İsa'nın sözüne binaen ileride gelecek bir peygamber olarak Hz. Muhammed'e inanan kişiler olduklarına dair başka bir rivayet aktarmıştır.³⁰ Ebû Hayyân da gelenlerin 32 Habeşli, 8 Şamlı ruhbandan oluştuğunu kaydettikten sonra bir kısmının Necranlılardan, bir kısmının Habeşlilerden, bir kısmının Rumlardan, bir kısmının da Cafer'le birlikte gelen sekiz gemiciden oluştuğuna dair bir başka görüşü aktarır.³¹ Titiz bir rivayet tefsiri olması bakımından İbn Kesîr'in Hristiyanlarla ilgili rivayete yer vermemesi dikkati çekmektedir.³² Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yle ilgili tabakât eserlerindeki rivayetlerde, Habeşistan'a yapılan ikinci hicretten dönüşte Ebû Mûsâ'nın kavminden 50 küsur kişinin Cafer b. Ebî Tâlib'in döndüğü gemiyle birlikte Medine'ye geldiği ve o sırada Hayber Gazvesi'nde bulunan Hz. Peygamber'in yanına uğradığına vurgu yapılmaktadır.³³ Bu rivayete göre dönüş olayı Hayber fethinin gerçekleştiği hicri 7. yıla (Mayıs-Haziran 628) tekabül etmektedir. Hâlbuki Bakara Sûresi'nin ilk kısımları hicretin 2. ve 3. yıllarında nazil olmuştur. Zaten ilk tefsirlerde de Habeşistan'dan dönüş rivayetine atıfta bulunulmaz. Muhtemelen bazı müfessirler söz konusu olayı âyetle ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla ilgili rivayetin, âyetin nüzulüne doğrudan sebep olan bir olaydan değil, âyetin muhtevasına uygun daha sonra gelişen bir olaydan söz ettiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında Hristiyanları kısmen ilgilendirse de âyetin siyakının çoğunlukla Yahudilerle ilgili olması, *Ashâb-ı Sefîne* olarak da anılan topluluğun âyetin doğrudan nüzul sebebi olmasına engel teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber'in ashabı olduğu görüşüne gelince, bu görüş genellikle âyetin ibtidai cümle olması fikrine dayanmaktadır. Ne var ki Taberî'nin de dediği gibi³⁴, âyetin öncesinde ve sonrasında müminlerle ilgili hiçbir vurgu bulunmadığı için muhatabın Ashâb-ı Kırâm olması mümkün gözükmemektedir. Ayrıca *kendilerine kitap verilenler*'in, Kur'an'da sadece Ehl-i kitap, özellikle de Yahudiler için kullanılan bir ifade olması da bu âyette muhatabın müminler olmadığını göstermektedir.

Sonuç olarak âyetin muhatabının Yahudiler olduğu şeklindeki rivayet, en tutarlı görüş olarak görülebilir. Çünkü *elleszîne âteynâhümü'l-kitâb* ve benzeri ifadeler Kur'an'da çoğunlukla Yahudiler için kullanılmaktadır. Kitap bağlamında manipülasyonlarından en çok söz edilen grup yine Yahudilerdir. Âyetin siyakında baştan beri konu edinen grup da yine Yahudilerdir. Üstelik ilgili âyet hem bir önceki âyetin istisnası hem de Yahudilerin Hz. Mûsâ kıssası üzerinden

²⁸ Sa'lebî, *Keşf*, 4/69.

²⁹ Vâhidî, *Basîl*, 3/287; Vâhidî, *Esbâb*, 43.

³⁰ Nesefî, *Tefsîr*, 2/429-430.

³¹ Ebû Hayyân, *Bahr*, 1/591.

³² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/403.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421), 4/99; Şemsüddin ez-Zehabî, *Sijerü a'lâmi'n-nübelâ* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1427), 4/41; Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 66 (No. 3876); "Megâzî", 36 (No. 4230); Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 169 (No. 2502).

³⁴ Taberî, *Câmi*, 2/486.

anlatıldığı bölümün fezlekesi şeklindedir. Bütün bunlardan dolayı âyetin, aralarında Abdullah b. Selâm, Sa'ye b. Amr, Temmâm b. Yahûdâ, Esed b. Ka'b, Üseyd b. Ka'b, İbn Yâmin, Abdullah b. Sûriyâ gibi şahısların bulunduğu Yahudiler hakkında nazil olduğunu söylemek doğruya en yakın görüş olmaktadır.

3.3. Âyetin Siyak-Sibak Açısından Analizi

Başından 121. âyetine kadar Bakara Sûresi'ne bakıldığında Yahudilerle bir yüzleşmenin söz konusu olduğu hemen fark edilir. Nitekim Bakara Sûresi, Medine'ye yapılan hicret sonrasında nazil olmaya başlamıştır. Hicretten sonraki ilk yıllarda nazil olan 40-121. âyetler, Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber'in Ehl-i kitapla, özellikle de Yahudilerle ilk karşılaşmasını yansıtmaktadır. Doğal olarak bundan sonra bir yüzleşme başlayacaktır.

Hicretten önce inen âyetlerde Hz. Mûsâ şeriatine ve Ehl-i kitaba kısa dokunuşlarla sıcak mesajlar verilmiş; müşriklere “bilmiyorsanız *ehl-i zikre* sorun” diye tavsiyede bulunmak suretiyle Yahudi âlimleri *ehl-i zikir* sayılarak önemsenmiş; bazen Tevrat âyetlerine atıflar yapılmış, bazen de kıssaların kısa anlatımlarıyla vahiyler arasındaki benzerliklere vurgu yapılmıştır.³⁵ Hicretten kısa süre önce inen Ankebût Sûresi'nde, Ehl-i kitap içerisinde iman edenlerin olduğu belirtilerek olumlu mesajlar verilmişti.³⁶ Bunun yanında bazı âyetlerde Yahudilere bir kısım sorular sorulması istenmiş; diğer taraftan da Yahudiler, Hz. Peygamber'e birtakım sorular sormuşlardı.³⁷ Mekke döneminde nazil olan âyetlerde müşriklere sert eleştiriler yapılırken Ehl-i kitaba olumlu mesajlar verilmesi; hem vahiy geleneğinden gelmeleri hem de yeni bir peygamber ve kitabın geleceğini bilmeleri sebebiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve Kur'an'ı kabule müsait oldukları beklentisini yansıtır. Hatta Kudüs'ün kible olarak tayin edilmesi de bu stratejinin bir parçasıdır. Bu ılımlı yaklaşım Medine Dönemi'nin başlarında inen âyetlerde de sürmüştü. Nitekim Bakara Sûresi'nin ilk inen âyetlerinde Yahudilere yumuşak bir üslupla hitap edilmiştir. Ancak ilerleyen süreçte Yahudiler, İslâm'ı kabul etmek yerine Hz. Peygamber'e karşı inkârcı bir tavır takınmışlar, hatta bunu Müslümanları yok etmeye dönük bir düşmanlığa vardırmışlardı. Dolayısıyla nazil olan âyetler Yahudilerin bu tavırlarıyla orantılı olarak giderek sertleşmiştir. İslam'la mücadeleye girişen ana muhalefet grubunu oluşturmaları sebebiyle de inen âyetler büyük oranda onların tutarsızlıklarına, nankörlüklerine ve düşmanlıklarına temas etmiştir. 120. âyetle birlikte kötü Yahudi tiplerle aradaki köprüler yıkılmıştır.

Biraz daha açacak olursak, el-Bakara 2/40. âyetten itibaren Hz. Mûsâ üzerinden Yahudilere bazı mesajlar verilir. Müslüman olarak Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a tabi olmaları istenir. Kendilerine verilen nimetler tek tek hatırlatılır; birçok kez söz vermelerine rağmen Allah'a ve Peygamber'e karşı yaptıkları hata ve ihanetlere yer verilir. el-Bakara kıssası anlatılarak Yahudiler çeşitli açılardan eleştirilir. Bu kıssanın anlatımıyla birlikte mesajlar sertleşmeye başlar. Başta Tevrat üzerinde yaptıkları manipülasyonlar olmak üzere Yahudi ve Hristiyanların her defasında verdikleri sözleri çiğnedikleri konu edilir. Peygamberleri yalanlama ve öldürmelerine, buzağıyı put edinmelerine ve kelime oyunlarına vurgu yapılır. Bir kısım temelsiz iddiaları ve çelişkili tutumları gözler önüne serilir. Medine Yahudilerinden, atalarının düştüğü hatalara düşmemeleri, Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a tabi olmaları istenir. Tıpkı Hz. Mûsâ ve Hz. İsa gibi Hz. Muhammed'in

³⁵ Bk. en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7; eş-Şuarâ 26/196-97; eş-Şûrâ 42/13; el-Ahkâf 46/10; en-Necm 53/36; el-Müddessir 74/31; el-A'lâ 87/18-19.

³⁶ el-Ankebût 29/46-47.

³⁷ el-Enbiyâ 21/7; en-Nahl 16/43; el-İsrâ 16/85; el-Kehf 18/83.

de bir peygamber olarak gönderildiği ifade edildikten sonra 120. âyette kendilerinden saymadıkları için Yahudilerin de Hristiyanların da onu onaylamayacakları belirtilerek her iki inaç grubunun inatçı tutumları ortaya konur. Bu âyetlere kadar hep Yahudi ve Hristiyanların olumsuz tavır takınanlarına dönük mesajlar verilmiş, işledikleri cürümler hatırlatılarak eleştiriler yapılmıştır. 121. âyette ise Yahudi ve Hristiyanların hepsinin aynı olmadığı, içlerinde iyi insanların da bulunduğu mesajı verilmiştir. Bu âyetle birlikte Ehl-i kitaba Hz. Mûsâ kıssaları üzerinden verilen mesajların perdesi de kapanmıştır. Bir anlamda 121. âyet birinci perdenin son âyetidir. Çünkü 122. âyetten itibaren ikinci bir perde açılarak Ehl-i kitaba Hz. İbrahim kıssaları üzerinden mesajlar verilmeye başlanmıştır.

Sonuç olarak siyakıyla ilişkisi bakımından 121. âyetin, genel olarak inkârcı bir tavır takınan Yahudiler arasında iman edenlerin de çıktığını konu edinmektedir. Dolayısıyla âyetin başında geçen “kendilerine kitap verilenler” ifadesi daha önce Ehl-i kitaba mensup iken Hz. Peygamber’le karşılaşınca ona ve Kur’an’a iman eden kişileri karşılamaktadır. Âyetin fasıl yapılarak bir ibtida cümlesi şeklinde gelmesi, Yahudiler arasından çıkan bu müminleri övmek maksadına dönük bir nükte barındırır. Bu yüzden önceki cümlelere atıf yapılmamıştır. Sûre içerisinde 121. âyetin öncesinde, “kendilerine kitap verilenler” ifadesini Hz. Peygamber’in ashâbı veya genel olarak bütün müminler şeklinde yorumlamaya imkân verecek bir muhteva söz konusu değildir. Hâl böyle olunca, sırf ibtida cümlesi olmasından hareketle müfessirlerin buradaki *ellezîne* ism-i mevsulünü “Muhammed’in ashâbı” veya “bütün müminler” şeklinde tefsir etmeleri³⁸ siyak açısından uygun düşmemektedir. Nitekim ilk müfessirlerden Mücâhid, el-Kasas 28/52. âyette geçen *ellezîne âteynâhümül-kitâb* ifadesini “Ehl-i kitaptan Müslüman olanlar” şeklinde vermişken öncesiyle ilişkisi net olduğu için bu âyette açıklama yapmamıştır.³⁹ Mukâtil de “Abdullah b. Selâm ve arkadaşları gibi Tevrat ehlinde iman edenler” şeklindeki açıklamayla yetinmiş, başka bir vecih sunmamıştır.⁴⁰ Yine Yahyâ b. Sellâm; el-Kasas 28/52. âyette ilgili ibareyi “Ehl-i kitaptan inananlar” şeklinde vermiş, başka alternatif vermemiştir.⁴¹ Zeccâc da tek tercihle “Ehl-i kitap âlimleri” olarak vermiştir.⁴² Taberî’yle birlikte iki görüş ortaya çıkmaktadır ki o, “Muhammed ashâbı” ve “Yahudilerden iman edenler” şeklinde iki görüş vermiş, siyak ilişkisi bakımından ikinciyi tercih etmiştir.⁴³ Taberî’yle başlayan süreç iki vecihli olarak devam edegelmiş; sonraki müfessirlerin bir kısmı da birinci kısmı, “Hz. Peygamber’in ashâbı” veya “bütün müminler” şeklinde ikiye bölmüş, ikinci kısmı ise “Yahudilerden iman edenler”, “Hristiyanlardan iman edenler” veya “Ehl-i kitaptan iman edenler” şeklinde tefri etmiştir.⁴⁴ Bunlar içerisinde sadece “Ehl-i kitap müminleri”ni verenler bulunduğu gibi⁴⁵ iki görüşü verip “Ehl-i kitabı” tercih edenler⁴⁶

³⁸ Örneğin bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1/218-219; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1/553; İbn Atiyye, *Muharrar*, 1/204; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/107; Râzî, *Mefâtîh*, 4/30.

³⁹ Mücâhid, *Tefsîr*, 530, 212.

⁴⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/135.

⁴¹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 2/599.

⁴² Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/203.

⁴³ Taberî, *Câmi*, 2/564-565.

⁴⁴ Sa’lebî, *Keşf*, 4/70; Râgıb, *Tefsîr*, 1/307; Begavî, *Meâlim*, 1/144

⁴⁵ Semerkandî, *Bahr*, 1/90; Vâhidî, *Vecîz*, 129; a.mlf., *Vasît*, 1/200; Sem’ânî, *Tefsîr*, 1/133; Nesefî, *Teysîr*, 2/429-430; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/183.

⁴⁶ Taberî, *Câmi*, 2/564-565; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ büllûgi’n-nibâye*, thk. eş-Şâhid el-Büşeyhî (Şârika: Câmia-tü’ş-Şârika, 1429), 1/420-21; Vâhidî, *Basît*, 3/287.

ve sadece “Peygamber ashabını ve müminleri” verenler de vardır.⁴⁷ Bunun yanında tercihsiz bir şekilde her iki görüşü nakledenler de vardır.⁴⁸ Ne var ki siyak, buradaki muhatapların Ehl-i kitap, özellikle de Yahudiler olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

3.4. Âyetteki Mübhem Lafızların ve İbarelerin Gramatik Açından Analizi

Âyette kastedilen anlamın belirginleşmesi için mübhem lafızlar ile ibarelerin gramatik izahının sorgulanması kaçınılmazdır. Âyet iki ana cümleden oluşmaktadır. İlk cümle *الذين آتيناهم* *ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون* cümlesidir. Birinci cümle, isimle (*ellezîne*) başladığı için isim cümlesidir. *Ellezîne*, sılasıyla beraber cümlelerin mübtedasıdır. Bu konuda müfessirler arasında ihtilaf yoktur. Ancak *ellezîne*'nin haberinin hangisi olduğunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Râzî, *ellezîne*'yi sılasıyla beraber mübteda; *yetlûne* cümlesini de haber yapmış; *ülâike* ile başlayan cümleyi ayrı bir cümle kabul ederek *ülâike*'yi ikinci bir mübteda, *yü'minûne bihî* cümlesini de bunun haberi olarak vermiştir.⁴⁹ Kurtubî, birinci görüş olarak *ellezîne*'yi mübteda, *yetlûne* cümlesini de haber olarak verirmiş; ikinci görüş olarak *ellezîne*'nin haberinin *ülâike* cümlesi olabileceğini kaydetmiştir. Lakin ikinci görüş açısından *yetlûnehû* cümlesinin irabına yer vermemiştir.⁵⁰ Muhtemelen haber olmadığı takdirde hâl cümlesi olacağı bilindiği için buna açıklama getirmemiştir. Nitekim Beyzâvî, *yetlûne* cümlesini hâl olarak alır, *ellezîne*'nin haberinin ise *ülâike* olduğunu belirtir. İkinci görüş olarak *yetlûnehû*'nun *ellezîne*'nin haberi olabileceğini de ekler. Bu durumda *ülâike* cümlesi, kendi içinde ayrı bir isim cümlesi olacaktır.⁵¹ Nesefî ise tek vecih sunmuştur; *ellezîne* mübtedadır, *ülâike* cümlesi onun haberidir; *yetlûnehû* cümlesi de hâl cümlesidir.⁵²

Ebû Hayyân, cümleyi tahlil ederken öncelikle *ellezîne* kelimesinin tekabülünün umum veya husus olmasına göre ayırım yapar. Husus olmasından kastı, belli bir topluluğu ifade etmesidir ki bu durumda *ellezîne*, ya Hz. Peygamber'in ashabı, ya mümin Yahudiler, ya Yahudi âlimleri ya da mümin Hristiyanlar gibi özel bir gruba hasredilmiş olacaktır. Umum olmasından kastı ise daha genel bir topluluğu ifade etmesidir ki bu durumda da *ellezîne* ya bütün peygamber ve nebiler, ya da bütün müminler vecihlerinden birini karşılayacaktır. İkinci ayırımı ise *kitâb* kelimesinin mübhemliğinin ortadan kaldırılmasına yöneliktir. *Kitâb* kelimesindeki tercih, hem gramatik yapıyı hem de anlamı etkileyecektir. Bir anlamda *ellezîne*'deki umum husus ayırımı ve bundan neşet eden ihtilaf, *kitâb* kelimesinin tekabülündeki ihtilafla daha da derinleşmektedir. Buna göre *kitâb* kelimesi için ya sadece Tevrat, ya sadece İncil, ya her ikisi, ya Tevrat, İncil ve Kuran'ın üçü ya da cins isim olarak bütün kutsal kitaplar şeklinde vecihler sunmaktadır. Üçüncü ayırım ise *yetlû* kelimesinin anlamıdır ki bu da gramatik yapıyı, dolayısıyla da anlamı etkileyecektir. Buna göre *yetlû* kelimesi ya okumak ya da tabi olmak ve izlemek anlamındadır. Bu üç ayırımı verdikten sonra Ebû Hayyân, *ellezîne* kelimesinin mübteda olduğunu söylemiş, ardından *ellezîne*'den husus kastedilirse, bu durumda birinci vecih olarak *yetlûnehû* cümlesinin haber olduğunu; ikinci vecih olarak *yetlûnehû* cümlesinin ya meful konumundaki *hüm* zamirinden ya da ikinci meful konumundaki *kitâb* lafzından hâl olduğunu; *ellezîne*'nin haberinin ise *ülâike* cümlesi olduğunu; Hûfî'den naklen üçüncü

⁴⁷ İbn Ebî Zemeneyn, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz* (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423), 1/175.

⁴⁸ Mâverdî, *Nüket*, 1/182

⁴⁹ Râzî, *Mefâtih*, 4/29.

⁵⁰ Kurtubî, *Câmi*, 2/95.

⁵¹ Beyzâvî, *Emvâr*, 1/104.

⁵² Nesefî, *Medârik*, 1/126.

görüş olarak da *ellezîne* cümlesinin mübteda, *yetlûnehû* cümlesinin birinci haber; *ülâike* cümlesinin ise ikinci haber olduğunu kaydeder. *Ellezîne*'nin umum olması durumunda ise İbn Atiyye'nin de içinde bulunduğu müfessirlere nispet ederek *ellezîne*'nin mübteda, haberinin ise *ülâike yü'minûne* cümlesi olduğunu; *yetlûnehû* cümlesinin ise sadece hâl olacağını ve haber olmayacağını ifade eder. Gerekçe olarak da tilavete ister okuma, ister amel etme ve yolundan gitme anlamı verilsin, bütün müminlerin sürekli şekilde okumalarının veya amel etmelerinin imkansız olmasını gösterir. Ebû Hayyân, bütün bu açıklamaları yaparken *ellezîne* ve *kitâb* kelimesine verilen tekabüllerin bu gramatik şekillere göre anlamlandırılacağını ihsas ettirmiş olmaktadır ki bu durumda bir çok kombinasyon ortaya çıkacaktır.⁵³

Ebû Hayyân, *ülâike yü'minûne bibî* cümlesindeki *hû* zamirinin mercii için dört vecih sunar. İlk olarak zamirin mercii'nin, *yetlûnehû* kelimesindeki *hû* zamirinin de mercii olan *kitâb* lafzı olduğunu kaydeder. İkinci görüş olarak kıl lafzıyla *bibî* zamirinin Hz. Peygamber'i karşıladığını söyleyenlerin olduğunu; her ne kadar kelimada Hz. Peygamber geçmiyor ise de kelamın güçlü yapısının zımnen ona delalet ettiğini söylediklerini aktarır. Ne var ki Ebû Hayyân bu gerekçeyi doğru bulmaz; çünkü daha önceki âyette "biz seni hak olarak gönderdik" cümlesinde Hz. Peygamber'in muhatap zamiriyle geçtiğini; dolayısıyla zımnen değil lafzen Peygamber'e zamirin isnad edilmesi gerektiğini vurgular. Bu noktada problem sadece orada muhatap zamiri kullanılmış iken burada gâib zamirinin kullanılmış olmasıdır ki Ebû Hayyân burada iltifat sanatı yapıldığı için iki zamirin aynı kişiyi karşılamasından dolayı bunun mümkün olacağını ifade ederek bu problemi aşar. Üçüncü görüş olarak *bibî*'deki zamirin mercii'nin Allah olduğunu yine kıl lafzıyla verir. Aynı problem burada da söz konusudur; *âteynâ* kelimesinde biz zamiri kullanılmış iken, burada ise gâib zamiri kullanılmıştır. Bunu da iltifat yorumuyla aşar. Dördüncü görüş olarak İbn Atiyye'nin görüşünü nakleder. Ona göre, *bibî*'deki zamir, daha önce geçen *hüdâ* kelimesini karşılar. Bu tercihe göre, önceki âyetlerde Allah'ın inkârcı Yahudi ve Hristiyanlardan söz ettiğini; Hz. Peygamber'i onlara karşı uyardığını; Allah'ın hidayetinin esas hidayet olduğunu vurguladığını; bu âyette ise Allah'ın kitabını hakkıyla okuyan ve dolayısıyla da Hz. Peygamber'in peygamberliğine iman eden Yahudi ve Hristiyanların bu hidayete uyduklarını ifade etmiş olmaktadır. İbn Atiyye'nin bu görüşünü aktardıktan, bu tercihin de mümkün olabileceğini kaydettikten sonra tercih ettiği görüşün *hû* zamirinin *kitâb*'a raci olması olduğunu söyler ve şöyle gerekçelendirir: Zamirin *kitâb*'a raci olması gerekir; çünkü *kitâb* kelimesi daha önce geçmiş, *yetlûnehû* ifadesinde *hû* zamiri ona raci olmuş, dolayısıyla da *bibî*'deki zamirin de oraya raci olması gerekir. Çünkü cümlede aslanan zamirin mercii'nin aynı olması; farklı şeyleri karşılamamasıdır. Farklı şeylere raci kılınması lafızda düğüm, manada ise karışıklık ortaya çıkarır. Çünkü tekrar eden aynı zamir, cümlede tek bir şeye raci kılınıyor ve mana da buna göre doğru ve sahih oluyorsa bu, aynı zamirlerin mercii'nin farklı olmasından daha uygundur. Zamirin tek merciden farklı şeyleri karşıladığını ortaya koymak için lafzi veya manevi ayrı bir karineye ihtiyaç olacaktır. Yani bu tercihe mani olacak bir karine bulunmamaktadır demek; bu görüşünü desteklemek için Zemahşeri'nin de zamirin *kitâb*'a dönmesini benimsediğini söylemektedir.⁵⁴

Bu kısmı birtakım farazi takdirlerle bitirelim. Neden bu cümle Kur'an'daki mevcut şekliyle kurulmuştur? Bir başka ifadeyle, niçin içerisinde mübhem lafızlar kullanılmak yerine cümle, vazih

⁵³ Ebû Hayyân, *Babr*, 1/591-592.

⁵⁴ Ebû Hayyân, *Babr*, 1/592-593.

lafızlar kullanılarak ve ibtidaiye yapılarak daha açık bir şekilde kurulmamıştır? Örneğin âyetin içindeki ihtilafı noktalar ve mahzuflar dikkate alınarak aşağıdaki şekillerden biriyle gelmesi mümkün olamaz mıydı?

فأولئك هم الخاصون	به	ومن يكفر	به	أولئك يؤمنون	حق تلاوته	هـ	يتلون	الكتاب	الذين آتيناهم	
	بالقرآن		بالقرآن			القرآن		القرآن		المؤمنون
	بالرسول		بالرسول			القرآن		القرآن		المؤمنون
	بالقرآن		بالقرآن			القرآن		القرآن		أهل الكتاب
	بالتوراة		بالتوراة			التوراة		التوراة		أهل الكتاب
	بالقرآن		بالقرآن			التوراة		التوراة		أهل الكتاب
	بالرسول		بالرسول			التوراة		التوراة		أهل الكتاب
	بالقرآن		بالقرآن			القرآن		التوراة		أهل الكتاب
	بالرسول		بالرسول			القرآن		التوراة		أهل الكتاب

Kuvvetle muhtemeldir ki âyetin indiği ortamda muhataplar âyetteki maksadı net olarak anlamıştır. Yahudiler doğrudan mesajı alırken âyetin umum bırakılmasıyla Yahudiler dışında kalanlar için de dolaylı olarak mesaj verilmiş olmaktadır. Böylece bir anlamda muhatap kitleyi aşan bir umumluk murat edilmiş olmaktadır.

3.5. Otantik Mananın Tespitine Yönelik Bütüncül Değerlendirme

Çalışmanın bundan sonraki kısmında yukarıdaki açıklamalar ışığında âyeti bütün ihtilafı alanlarıyla değerlendirip bir sonuca varacağız. Önce *ellezîne* kelimesinin neye tekabül ettiğini ele alacağız. Âyetin herhangi bir bağlaçla kendinden önceki cümleye bağlanmayan bir ibtidai cümle olması ve *ellezîne*'nin temelde umum ifade etmesinden hareketle ilk bakışta bu lafız bütün müminleri karşılıyor gözükmemektedir. Usul olarak umum, kendisini tahsis eden ve sınırlayan metin içi veya metin dışı bir muhassis (karine) bulunmadığı müddetçe umumuna hamledilir. Ne var ki “kitabı hakkıyla okuma” kaydıyla âyetin bizzat kendisi, *kitap verilenler*'i metin düzeyinde bir tahsise gitmiştir: “Kendilerine kitap verilenlerden onu hakkıyla okuyanlar...” Bu durumda umum tahsis edildiği için âyetin nazil olduğu dönemdeki muhtemel muhataplar açısından ya Muhammed ashabi, ya Yahudiler, ya Hristiyanlar, ya da Ehl-i kitap şeklinde dört özel gruptan biri kastedilmiş olacaktır.

Muhammed ashabi, yani o günkü müminler şıkkı, âyetin genel muhtevası açısından uygun düşmekle birlikte birtakım sebeplerden ötürü mümkün gözükmemektedir. Öncelikle *ellezîne âteynâhümül-kitâb* ifadesi Kur'an ölçeğinde çoğunlukla Ehl-i kitap için kullanılmaktadır ve bu ifadedeki *kitâb*'dan kasıt da Tevrat (ve/veya İncil) olmaktadır. Ayrıca *vehüm yetlûne'l-kitâb* ifadesi yine Kur'an'da Ehl-i kitap için kullanılmıştır.⁵⁵ Siyak açısından bakıldığında 40-120. âyetlerin hepsi Ehl-i kitap ve özellikle Yahudilerle ilişkilidir. Özellikle 120. âyette Yahudi ve Hristiyanlardan inkârcı olanlar zikredildikten sonra 121. âyette onların iyi olanları ele alınmıştır. Öte yandan âyetle ilgili sebep-i nüzuller de Hristiyan ve Yahudilerle ilgilidir. Bütün bu gerekçeler *ellezîne* ile Muhammed ashabinin kastedilmediğini söylemek için yeterlidir.

Yahudiler veya Hristiyanlardan sadece birinin kastedilmiş olması da mümkün gözükmemektedir. Çünkü Kur'an bağlamı açısından *kitap verilenler* ifadesi bütün Ehl-i kitabı karşılamaktadır. Ayrıca âyetin öncesinde Yahudi ve Hristiyanlar birlikte zikredilmiştir. Ayrıca *ellezîne* ifadesindeki umumluk her iki grubu karşılamaya daha müsaittir. Dolayısıyla buradaki *ellezîne*

⁵⁵ el-Bakara 2/113.

ism-i mevsulünün, başta Yahudiler olmak üzere *kitabı hakkıyla okuma* şartını taşıyan bütün Ehl-i kitabı karşıladığını söyleyebiliriz. Bunun yanında cümlenin herhangi bir bağlaç veya kayıtlı öncesine vasledilmeden, fasl yoluyla ibtidai veya itirazi bir cümle olarak gelmesi, burada sözü edilen kişilerin övgüye layık olduklarını mübalağalı bir anlatımla ortaya koymaya dönük bir vurgu taşır. Bu âyetten önceki yaklaşık altmış âyette Ehl-i kitabın kötü karakterli olanlarının bütün ihanetleri, isyanları, çıkmazları ve kuruntuları ortaya dökülürken bu âyette sözü uzatmadan, lafı dolandırmadan müstakil tek cümleyle içlerindeki iyilerin değerini hissettirmeye dönük bir mesaj verir. Bunun yanında hem ibare umumu üzere bırakılarak hem de siyakında Ehl-i kitap merkeze alınarak öncelikle Ehl-i kitaba mesaj verilmiş, ayrıca onlar üzerinden bütün müminlere de hisselerini almaları gerektiği ima edilmiştir. Çünkü şu bir prensiptir: Kur'an'da temelde kişiler değil, yaptıkları eylemler dikkate alındığı için mesaj, kim hakkında inerse insanın aynı fiili yapan herkesi kapsayacaktır. Diğer bir ifadeyle itibar sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğindedir.

Birinci cümlenin gramatik yapısına baktığımızda karşımıza birkaç takdir ihtimali çıkar. Birinci takdir şöyledir: *Ellezîne* ifadesi mübteda; *yetlûne* cümlesi birinci haber, *ülâike* cümlesi ise ikinci haberdir. İkinci takdir ise şöyledir: *Ellezîne* ifadesi mübteda; *yetlûne* cümlesi ya *hüm* zamirinden ya da *kitâb*'dan hâl; *ülâike* cümlesi ise haberdir. Birinci takdire göre anlam kendilerine kitap verilenler, o kitabı hakkıyla okurlar; ona inanırlar şeklindedir. Ne var ki bu anlam, hem vakıa hem Kur'an bütünlüğü hem de âyetin siyaki açısından uygun değildir. Çünkü bu şekilde mana verildiğinde, kendilerine kitap verilenlerin istisnasız kitabı hakkıyla okudukları anlamı ortaya çıkar ki bazı müfessirler bu sıkıntıya dikkat çekmişlerdir.⁵⁶ Buna göre *yetlûnebû* cümlesinin haber olmasının önündeki engeller şunlardır: Hz. Mûsâ zamanında bile Hz. Mûsâ'ya inanan ve tabi olanlar olduğu gibi sürekli isyan eden, haddi aşan ve ihanet eden, kitabı tahrif eden ve dini değiştirenler var olmuştur. Sonraki peygamberler karşısında veya peygamberlerden sonraki dönemlerde de Ehl-i kitabın benzer tavırları süregelmiştir. Öte yandan Kur'an, Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili olarak hem kendi kitaplarına hem de Kur'an'a inananların sayısının çok az olduğunu; çoğunluğun inkâr bataklığına saplandığını ortaya koymaktadır. Âyetin siyaki açısından ise öncesinde 60 âyette Ehl-i kitabın yanlışlarından, isyanlarından, şirke batmalarından, ihanetlerinden söz edilmekte; 120. âyette ise “onların dinlerine tabi olmadıkça senden razı olmayacaklardır” şeklinde Yahudi ve Hristiyanların çoğunluğunun batıl inançları üzerine devam ettiklerine vurgu yapılmaktadır. Bu endişeyi hisseden bazı müfessirler “Ehl-i kitabın birkısmı” şeklinde manayı daraltmaya çalışmıştır. Ancak buna gerek yoktur. Çünkü *yetlûnebû hakka tilâvetihî* ibaresinin hâl cümlesi olarak takdir edilmesi bu problemi ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda “kendilerine kitap verilenler, o kitabı hakkıyla okudukları takdirde” veya “kendilerine kitap verilenlerden o kitabı hakkıyla okuyanlar” şeklinde kayıtlı bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bu anlam, âyetin metin bağlamı ve siyakiyle tam bir uyum içerisindedir. Bu durumda âyetin baş tarafının anlamı, “kendilerine Tevrat'ı verdiğimiz Ehl-i kitap, o kitabı hakkıyla okudukları takdirde...” şeklinde olacaktır.

Yetlûnebû hakka tilâvetihî ifadesinde *yetlû* kelimesinin “okumak” veya “izlemek, tabi olmak” şeklindeki anlamından hareketle iki farklı yorum yapılmaktadır. İfade, müfessirler tarafından lazimi manasıyla “hakkıyla okumak”, “indigi şekliyle okumak” şeklinde açıklandığı gibi, melzumi

⁵⁶ Bkz. Ebû Hayyân, *Bahr*, 1/592; es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1432), 2/94-95.

manasıyla “ona tabi olmak; onunla hükmetmek; onunla amel etmek” şeklinde de açıklanmıştır. Âyetin selikasına uygun olarak *kitap verilenler* ibaresinin, *yetlunehû*’daki *hû* zamirinin en yakına; lafzi olana (*kitâb*) raci olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü *tilavet* ile *kitâb* bir arada kullanıldığında zihne ilk gelen mana okumadır. Birkaç istisna dışında Kur’an’ın tamamında *tilavet* bu anlamıyla kullanılmıştır. Öte yandan bu iki farklı mana, daha sonraki *yü’minûne bihî* ve *yekfur bihî* ifadelerindeki *hû* zamirinin anlamlandırılmasında da etkin olmaktadır. Çünkü biraz sonra inceleyeceğimiz gibi, bu iki fiile bitişen zamiri kitabın, Allah’ın, peygamberin ve hidayetini karşılayabileceği şeklinde dört görüş zikredilmektedir ki *tilavet* kelimesinin her iki manası kitap ve hidayet rehberi için uygun iken Allah ve peygamber için sadece “tabi olmak” anlamı uygun düşmektedir. Her ne kadar dört vecih muhtemel görülse de cümlenin başında *kitâb* kelimesinin geçmesi; *yetlunehû* ifadesindeki zamirin *kitâb*’a raci olması sebebiyle sonraki zamirlerin aynı cins (Kur’an) atfedilmesi daha uygun düşecektir. Ebû Hayyân’ın dediği gibi, *kitâb* merkezinde *tilavet* kelimesine her iki anlamın verilmesi mümkün olduğu için her ikisinin aynı anda kastedilmesine bir engel yoktur; ama Allah ve resulüne raci kılınması durumunda sadece tabi olmak manasını vermek gerekecektir. Bu yüzden *yetlunehû* ibaresine “olduğu şekliyle okumak” anlamı uygun düşecektir. Çünkü bu ibarenin gelmesi ve bir anlamda iman edenlerin temel gerekçesi olarak sunulması, zıddını nefyetmek içindir. “Kitabı hakkıyla okumak ve onunla amel etmek”; özellikle daha önceki âyetlerde ve Kur’an’ın genelinde Yahudilerin ekseriyeti için anlatılan Tevrat’a yönelik manipülasyonlara bu kimselerin girişmediklerini ifade etmek için getirilmiştir. Çünkü Kur’an’da inkârcı Yahudilerin, Tevrat’ı tahrife yeltendikleri, kelimeleri yerinden oynatarak değiştirdikleri⁵⁷; Tevrat’taki âyetlerin bir kısmını kağıtlara yazıp bir kısmını gizledikleri, elleriyle yazdıklarını Allah’tandır diye sundukları⁵⁸, söyledikleri yalanların Tevrat’tan olduğunu sansınlar diye dillerini eğip bükerek Allah’tandır dedikleri, kelime oyunları yaparak âyetleri tahrif ettikleri⁵⁹ anlatılmaktadır. Bunların bir kısmı bu âyetten önceki siyapta da geçmektedir. Dolayısıyla bu ifade; tahrif, tağyir, tebdil, eğip bükme, gizleme, kelime oyunu yapma, kendi sözlerini Allah’ın sözleri gibi sunma şeklindeki bu kirli işleri yapmadan Tevrat’ı nazil olduğu şekliyle, eğmeden bükmeden okuyup anlamayı karşılayacaktır.

Yü’minûne bihî ve *yekfur bihî* ifadelerindeki *hû* zamirinin neyi karşıladığı konusuna gelince, bu iki zamirin; *kitâb*’a, nebiye, Allah’a ve *hüda*’ya raci olabileceğine dair dört görüş aktarılmaktadır.

Zamirin Allah’a raci olduğu görüşü, *hû* zamirinin *âteynâ* fiilindeki *nâ* (biz) zamirine raci olduğu; bizden o’ya geçişte iltifat sanatı olması sebebiyle zamirin mercüinin sonuçta Allah olduğu fikrine dayanır. Buna göre ifadenin anlamı, “kendilerine kitap verdiklerimizden o kitabı hakkıyla *tilavet* edenler, Allah’a inanırlar.” şeklinde olacaktır.

Nebiye raci kılınması görüşüne gelince, her ne kadar nebiyle ilgili bir kelime âyette geçmese de, cümleden ve siyaktan nebinin kastedilebileceğini söyleyen müfessirlere Ebû Hayyân itiraz etmekte; 119. âyetin “*Biẓ seni müjdelemen ve uyarman için doğru ve gerçek bir mesajla gönderdik.*” ifadesindeki muhatap zamiri (sen) Peygamber’i karşıladığı için iltifat yoluyla *hüve* şeklinde kullanılan bu zamire raci olacağını vurgulamaktadır. Buna göre âyetin manası, “*kendilerine kitap verdiklerimizden o kitabı hakkıyla tilavet edenler, Muhammed’e inanırlar.*” şeklinde olacaktır.

⁵⁷ el-Bakara 2/58-59, 75, 211; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41; el-A’ râf 7/161-162.

⁵⁸ el-Bakara 2/79, 146; 159, 174; Âl-i İmrân 3/187; el-Mâide 5/15; el-En’âm 6/91.

⁵⁹ el-Bakara 2/104; Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46.

Zamirin *hüdâ* kelimesine raci olması görüşü ise bir önceki (120.) âyette “*Asıl hidayet, Allah'ın hidayetidir.*” ifadesinde hidayet kelimesinin geçmesine dayandırılır. Bu görüşe göre, bir önceki âyette inkârcı Yahudilerin kendi batıl dinlerine saplanıp kalmalarının bir hidayet olmadığı; asıl hidayetin Allah'ın hidayeti olduğu vurgulanmış; bu şekilde inat edenlerin Allah'ı inkâr ettikleri ve kabul etmedikleri ortaya konmuş; bu âyette ise Yahudilerden kitabı hakkıyla tilavet edenlerin Allah'ın hidayetine tabi oldukları belirtilmiştir.

Son görüş ise zamirin *kitâb'a* raci olmasıdır. Ebû Hayyân, diğer üç görüşü muhtemel görmesine rağmen, gerek *yetlûnehû*'daki gerekse *yû'minûne bibî* ve *yekfur bibî*'deki bütün zamirlerin *kitâb'a* raci olduğunu; hangi kitap tercih edilecekse *kitab'ın* da hepsinde onu karşılayacağı görüşünü üzerine basa basa vurgulamaktadır. Gerekçesi, bir cümlede birden fazla tekrar eden zamirin, kendinden önceki en yakın tek unsura gitmesinin; zamirlerin mercii'nin farklılaşmasından daha doğru olduğudur. Çünkü mercilerin farklılaşması durumunda lafızda düğüm, manada karışıklık meydana gelecektir. Her üç zamir, aynı şeye raci olduğunda sahih bir mana zaten ortaya çıkmaktadır. Buna engel olacak lafzi veya manevi bir karine bulunmadığı için bu manadan dönülmesi uygun olmayacaktır. Bu görüşe göre âyetin anlamı, “*Kendilerine kitap verdiklerimizden o kitabı hakkıyla tilavet edenler, o kitaba inanırlar.*” şeklinde olmaktadır. Buradaki *kitâb* kelimesi neye tekabül edecektir sorusuna Ebû Hayyân'ın cevabı, hangisini tercih ederseniz ona tekabül edecektir şeklindedir. *Ellezîne* ile müminler kastedilirse, *kitâb* ile de Kur'an kastedilmiş olacak; diğer zamirler de Kur'an'a raci kılınacaktır. *Ellezîne* ile Yahudiler veya Ehl-i kitap kastedilirse, *kitâb* ile de Tevrat kastedilmiş olacak; diğer zamirler de Tevrat'a raci kılınacaktır.

Bu yaklaşımlardan hangisinin uygun olduğu sorusuna gelince, bilindiği üzere Kur'an'da zamirlerin mercii'nin tespitinde üç unsur önemlidir: Ya zamirin mercii öncesinde lafzen geçmektedir; ya zamirin mercii metinde geçmemekle beraber metnin anlamından anlaşılabilir; ya da zamirin mercii lafızdan ve metnin anlamından anlaşılabilir için ancak harici bir unsurla tespit edilmektedir. Temel prensip bu olmakla birlikte bir metin içerisinde birden fazla kez geçen bir zamirin neye tekabül ettiği meselesi karmaşıktır. Normal şartlarda *hû* zamirinin mercii, ister *kitâb*, ister Allah, ister nebi, isterse *hüdâ* kelimeleri olsun, hepsinin metinde raci edileceği bir aslı bulunmaktadır. Buradaki temel sorun, üç kere geçen *hû* zamirinin hepsinin aynı şeye tekabül edip etmeyeceği veya böyle bir zorunluluğun olup olmadığı meselesidir. Öncelikle Ebû Hayyân'ın aynı metin içerisinde aynı zamirin tek tekabülünün olması gerektiği tezi tartışmaya açıktır. Birkaç defa kullanılan zamirin aynı pasajda farklı şeylere raci kılındığına dair Kur'an'da örnekler çoktur. Bunları ayırtmak için metin, metin içi bağlam, sebep-i nüzul, Kur'an bağlamı ve benzeri bir çok unsur kullanılarak en uygun merci tayin edilir. Öncelikle âyetin öncesiyle bağlantısız olması mümkün gözükmemektedir. Çünkü öncesinde Yahudi ve Hristiyanların kötülerinden söz ediliyor, sonrasında ise iyilerinden söz ediliyor. Âyetin ibtidai cümle olarak gelmesi ise medhin mübalağasına yöneliktir. Bu yüzden doğrudan müminler olarak takdir edilmesi bağlam açısından uygun değildir. Dolayısıyla *ellezîne* Ehl-i kitap, *kitâb* da Tevrat olunca, bundan sonraki cümlelerde zamirin mercii'nin Tevrat yapınca; yukarıdan beri Peygamber'e ve Kur'an'a uyum, ona tabi olun mesajı veren âyetler; ne yaparsan yap onlar senin kıblene uymazlar; onların dinine tabi olmadıkça senden razı olmazlar gibi ifadeler dikkate alınınca, “kendilerine kitap verdiklerimiz bu kitabı (Tevrat'ı) hakkıyla okurlarsa o Tevrat'a inanırlar” şeklindeki mana, siyakın zorladığı “o peygambere ve kitaba uyma” muhtevasıyla doğrudan bir ilişkiyi bize kuramaz. Dolaylı olarak

Tevrat'ı hakkıyla okur, ona inanırsanız zaten gerçeği görürsünüz gibi uzak bir tevile ihtiyaç hisseder ki buna gerek yoktur. Çünkü kitabı hakkıyla okumak, zaten doğal olarak ona inanmayı getireceği için "iman ederler" cümlesinin tekrar etmesi, bir anlamda malumun ilamı kabilinden olur. Hâlbuki önceki âyetlerde anlatılanların tümünün gayesi, Yahudilerin peygambere ve kitaba inanmalarını sağlamaktır. Bu yüzden âyetlerin verdiği mesaj, "o inkârcı Yahudiler, hiçbir şekilde senin dinine ve sana tabi olmayacaklardır; ancak onların içerisinde bir grup var ki onlar Tevrat'ı layıkıyla okurlar; bunun gereği olarak sana ya da senin kitabına inanırlar" şeklindedir. Üstelik bir öncekiyle birlikte bu âyet, 40. âyetle başlayan Mûsâ kıssası üzerinden Yahudi ve Hristiyanlara defalarca yapılan açık ve imalı tebliğin fezlekesini oluşturmaktadır ve şöyle bir sonuç cümlesi sunmaktadır: Bu kadar çabalamana rağmen o Yahudi ve Hristiyanlar, onların dinine girmedikçe senden razı olmazlar; yani senin dinine girmeyeceklerdir. Ama onlardan bir kısmı ellerindeki Tevrat'ı hakkını vererek okur. İşte bunlar senin kitabına inanacaklardır. Kitaba inanmayanlar ise kaybetmeye mahkumdurlar.

Ellezîne cümlesinin ihbari bir isim cümlesi şeklinde gelmesiyle ikinci cümlenin şart cevap şeklinde gelmesi arasında nasıl bir nükte vardır sorusuna da şöyle cevap verebiliriz. Birinci cümle, fiilî bir durumdan söz etmekte, sebab-i nüzulde adı geçen şahıslara atıfla Ehl-i kitap içerisinde kitabı hakkıyla okuyup anlayan bir kesimin Kur'an'a iman ettiğini haber vermektedir. İkinci cümle ise fiilî bir durumdan haber vermek yerine bir tehdit içermektedir. Şart cümlesinin peşinden cevap olarak gelen cümlenin başına *fâ* edatının gelmesi, cümlenin isim cümlesi olması, ayrıca *ülâike* zamirinin zamir-i fasl ile tekit edilmesi, haberin eliflamlı gelmesi, zamir (*hüm*) yerine ism-i işaretin (*ülâike*) kullanılması gibi tekit unsurlarıyla tehdidin derinliği ve dozu artırılır; inkârcıların karşılaşacakları zararın kaçınılmaz olduğu ortaya konur. Bir anlamda inkâra meyledenlere şu mesaj verilir: Kitabı hakkıyla okuyanlar gerçeği görerek Kur'an'a ve Peygamber'e nasıl iman ettiyse siz de öyle iman edin. Kim gerçeği görmeyip bile bile inkâra yeltenirse, onlar kesinlikle kaybetmeye mahkumdur.

4. Âyet İçin Tefsir ve Meal Önerisi

Bütün bu incelemeler neticesinde önce âyetin metin bağlamı okunarak mufassal bir tefsir; sonra da açıklamalı bir meal önerisi yapılacaktır.

Âyetin bağlamsal tefsirini yapmak için Bakara Sûresi'nin Yahudilerle ilgili olan 40-121. âyetlerinin genel hatlarıyla görülmesi gerekmektedir. Bunu yaparak Yahudilerle Hz. Peygamber'in kronolojik ilişkisini; ayrıca bu âyetler boyunca esas maksadın onları İslâm'a girmeye davet olduğunu, onların ise bütün hakikatleri bilmelerine rağmen inkâr ettiklerini ortaya koyacağız. Şöyle ki, Bakara Sûresi'nin 40. âyetiyle başlayan ve 122. âyete kadar süren geniş bir âyet halesinde Medine'deki Yahudilere, Hz. Mûsâ ve İsrailoğulları kıssası üzerinden tebliğ yapılır.

40. âyette geçmişte İsrailoğullarına bahşedilen nimetlerden ve verdikleri ahitten söz edildikten sonra Kur'an'a iman etmeye, müminlerle birlik olmaya davet edilerek ilk tebliğ yapılır. İlahi emirleri insanlara öğütlerken bir kesimin bunlardan uzak durduğu hatırlatılarak birtakım handikaplarına temas edilir.

Bu bölümün ilk perdesi böyle kapatıldıktan sonra tekrar kendilerine verilen nimetler ve âlemlere üstün kılınmaları hatırlatılarak Hz. Peygamber'e ve Kitab'a uymaya çağırılırlar. Bu aşamada, Allah'ın bahşettiği nimetlere karşı atalarının sergilediği nankörlükler hatırlatılır. Özellikle

Mısır'dan Kudüs'e uzanan süreçteki inkârcı ve uzlaşmaz tavırları dile getirilir. Başlarına gelen felaketlerin bu tavırları yüzünden olduğu farklı üsluplarla anlatılır.

Daha sonra Yahudi bilginlerinin ikiyüzlü tavırlarına temas edilir; kendi çıkarlarını koruma adına Allah'ın kelamını tahrif ettikleri belirtilir. Müminlere ılımlı yaklaşanlara karşı uyguladıkları baskıya yer verilir.

80. âyetten sonra Medineli Yahudilerin bir kısım iddialarına cevaplar verilir; bu arada tarihe değişik vurgular yapılarak yanlışları aralara serpiştirilir. Onlara verilen cevaplar içerisine, Allah Resulü'ne ve müminlere karşı planladıkları birtakım kötü emellerine dönük mesajlar yüklenir.

Zaman zaman Kur'an'a iman etmeye davet edildiklerinde onların "Biz sadece bize indirilen Tevrat'a iman ederiz; başkasına etmeyiz" şeklindeki sözlerinin gerçek olmadığı, aslında kendi kitaplarını bile hiçe saydıkları birtakım somut örnekler eşliğinde anlatılır. Peygamberlerin canına kıymaları ve tanrı diye buzağıya tapınmalarında olduğu gibi Tevrat'ın açık emirlerini kulak ardı ettiklerini gösteren örneklere yer verilir.

Kendilerini seçkin gören, cenneti tekellerine aldıklarına inanan, bundan ötürü kibirlenerek Peygamber'e ve Kur'an'a karşı umursamaz bir tavır takınan Yahudilerin ikiyüzlülükleri ortaya konur. Onların vahiy yerine şeytanların uydurduğu birtakım efsanelerin peşine takıldıkları anlatılır.

Ehl-i kitabın temelsiz iddialarına cevaplar verilir; ayrıca kendi aralarındaki ihtilaflar dile getirilir. Nihayet, kendi dinlerine girmedikçe Yahudilerin de Hristiyanların da Hz. Peygamber'den hoşnut olmayacakları ifade edilerek onların Allah Resulü'ne bakışı ortaya konur; bir anlamda Müslümanların Ehl-i kitaba dönük iyiniyetli beklentilerinin bir karşılığı olmadığı ilan edilir.

İşte bütün bu siyak içerisinde 121. âyet gelmektedir.

Öncesindeki âyetlere baktığımızda 41-42. âyetlerde başlayan "Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a uyun" emri, tarihten sunulan kesitlerle; gerek verilen nimetler; gerek yaptıkları hatalar, çelişkiler ve handikaplar birer vasıta gibi değerlendirilerek tarih boyunca yanlış yaptıkları gibi şimdi de yanlış yaptıkları, doğru yolda olmak için Kur'an'a ve Peygamber'e tabi olmaları gerektiği vurgulanır. Üslup, Yahudilerin gösterdiği inat ve inkâra karşı sertleşir; saçma sapan iddialarına ve kuruntularına cevap verilir; kıskançlıklarından ve inatçı inkârlarından söz edilerek onların iflah olmayacakları anlatılır. 120. âyette artık onların dinine girmedikçe Hz. Peygamber'den razı olmayacakları söylenerek dönüşü olmayan bir yola girdikleri; gerçek hidayetin Allah'ın kitabıyla olacağı net bir dille ifade edilir. Bu hidayete tabi olmayan kimselerin küfür batağında olduğuna hükmedilir. 121. âyetle, Âl-i İmrân 3/113'de de ifade edildiği gibi, Ehl-i kitabın hepsinin inkârcı olmadığı; onların içinde ellerindeki kitabı nazil olduğu şekliyle okuyan, anlayan, yaşayan kimselerin bulunduğu belirtilerek Ehl-i kitaptan sadece böyle kimselerin Kur'an'a inandıkları vurgulanır; bunların dışında kalan ve Kur'an'ı inkâr eden kimselerin ise kaybedenler olduğu bildirilir.

Yukarıdaki bağlam ışığında Bakara Sûresi'nin 120-121. âyetleri tafsilatlı olarak şu şekilde tefsir edilebilir:

Ey Muhammed! Sırf vahiy geleneğinden haberdar oldukları; kendi kitaplarında senin hakkında yazılanları bildikleri; seni çocuklarını tanır gibi tanıdıkları için Mekke'den beri inen âyetlerle onları taltif eden; öven; bilirkışı yerine koyan âyetler inzal ettik. Hatta kalpleri ısınır diye

kible olarak iki seneyi aşkın süre onların kiblesine yönelmeni sağladık. Bu süreçte, aslında cevabını bildikleri birtakım soruları, müşrikleri vasıta kılarak hem indirdiğimiz ayetlerle hem de Resulümün diliyle cevapladık. Medine'ye geldiğinde tıpkı Mûsâ gibi bir peygamber olan ve Tevrat gibi bir kitaba sahip bulunan bir peygamber gönderdik; senin vasıtanla sana ve getirdiğin kitaba tabi olmaları gerektiğini onlara tebliğ ettik. Peygamber kendi milletlerinden gelmedi diye kıskançlık ve düşmanlıkları yüzünden kabule yanaşmadılar. Biz ise belki kalpleri yumuşar ve gerçeği görürler diye sürekli tebliğe devam ettik. Onların geçmişte nasıl seçilmiş millet olduklarını anlattık; onları yeryüzünde kimseye bahşedilmeyen nimetlere boğduğumuzu hatırlattık. Bütün dönemliklerine, ihanetlerine, inkârlarına rağmen her defasında onları affettik; affedilmez suç işleyenlere ise onulmaz ve çok acı azaplar tattırdık. Belki ibret alırlar diye onlara atalarının yaptığı hataları hatırlattık. Ama onlar, atalarının yolundan gittiler; gerçeğin peşinden gitmek yerine söylentilerin, kuruntuların ve batıl inançların peşinden koşular. Kitap olarak Tevrat bize yeter demelerine rağmen onu bile tahrif ettiler; onunla oynadılar. Kendi kitaplarına bunu yapan yeni gelen kitabı nasıl kabul etsin ki? Sürekli ihtilaf çıkarıyorlar, itiraz ediyorlar, ikiyüzlü tavır sergiliyorlar, size vahiy gelmesini kıskanıyorlar. Bırakın iman etmeyi, müminleri bile imanlarından çevirmeye çalışıyorlar. Kur'an hakkında iftiralarda bulunuyorlar. İnatla inkârlarına devam ediyorlar. Bu yüzden kalpleri kaskatı kesildi; itiraf ettikleri gibi kalpleri sünnetsiz onların. Ne yaparsan yap, hangi delili getirirsen getir, kendi batıl dinlerine girmedikçe onlar senden hoşnut olmayacaklar. İnkârlarında devam edecek ve kesinlikle kaybedeceklerdir. Bu arada onların süslü, tumturaklı sözlerine kalbin meyledip de sakın ola ki heva heveslerine uymayasın. Onlara şunu ilan et: Artık Tevrat'ın hükmü bitmiştir; gerçek hidayet kitabı artık Kur'an'dır. Allah, nasıl ki zamanında Tevrat'ı indirdiyse şimdi de Kur'an'ı indirmiştir. Bu uyarılarına kulak asmazlarsa kendileri bilir; batıl kuyularında kör ve sağır olarak kalmaya devam etmek istiyorlarsa etsinler. Kendileri kaybeder.

Peki Ehl-i kitabın hepsi böyle midir? Hayır! Senin de gördüğün gibi, aralarında kendilerine verdiğimiz Tevrat'ı eğip bükmeden, yalan dolana girmeden, kelime oyunu yapmadan, gizlemeden, tahrif etmeden, keyfine göre tevil etmeden, olduğu şekliyle, indiği gibi okuyan Abdullah b. Selâm, Sa'ye b. Amr, Temmâm b. Yahûda, Esed b. Ka'b, Üseyd b. Ka'b, İbn Yâmin ve Abdullah b. Sûriyâ gibi kişiler var. Bunlar gerçeği gördüler; hiçbir itiraza ve inkâra düşmeden Kur'an'a teslim oldular; Muhammed'e tabi oldular. İşte bunlar, senden hoşnut olan, seni seven ve kurtuluşa erenlerdir. Kur'an'ı bile bile inkâr edenler, kesinlikle kaybetmeye mahkumdurlar. Bu, böyle biline...

Yukarıdaki tefsire uygun olarak ilgili ayetler için aşağıdaki gibi bir açıklamalı meal önerebiliriz:

120. Anlaşılan o ki, sen onların dinine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da asla senden hoşnut olmayacaklardır. *Tabrif, tağyir ve inkârlarına devam edecek, batıl inanç ve kuruntuların peşinden koşturacak, sonuçta hüsrana uğrayacaklardır.* Onlara de ki: “*Tevrat'ın vakti geçmiştir; artık Allah'ın hidayet rehberi Kur'an, tek gerçek rehberdir. Bu böyle biline...*” Sana gelince ey Peygamber! *Sakın ola ki onların süslü ve tumturaklı sözleri, senin ve müminlerin aklını çelmesin. Vahiy yoluyla sana gelen bu hakiki bilgiye rağmen onların içi boş arzularına uyacak olursan bil ki seni ve müminleri Allah'a karşı koruyup kollayacak ne bir dostun ne de bir yardımcın olacaktır.*

121. *Kuşkusuz Ehl-i kitabın hepsi böyle değildir; kendilerine Tevrat'ı verdiklerimiz, o kitabı gereği gibi okudukları takdirde, hem sana hem de Kur'an'a hakıyla iman ederler; senden hoşnut olurlar.*

İşte bunlar, kurtuluşa erecektir. Kur'an'ı ve Peygamber'i inkâr edenler ise kesinlikle kaybetmeye mahkumdurlar.

Ayetin doğru anlaşılabilmesi için mutlaka eklenmesi gereken açıklamalar göz önüne alınarak ilgili ayetler için aşağıdaki şekilde bir kısa çeviri önerebiliriz:

120. Anlaşılan o ki, sen onların dinine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da asla senden hoşnut olmayacaklardır. Onlara de ki: “*Tevrat'ın vakti geçmiştir;* artık Allah'ın hidayet rehberi Kur'an, tek gerçek rehberdir.” Sana gelince ey Peygamber! *Vahiy yoluyla* sana gelen bu hakiki bilgiye rağmen onların içi boş arzularına uyacak olursan bil ki seni Allah'a karşı koruyup kollayacak ne bir dostun ne de bir yardımcın olacaktır.

121. *Bunların aksine* kendilerine Tevrat'ı verdiklerimiz, o kitabı gereği gibi okudukları takdirde, Kur'an'a hakkıyla iman ederler. Kur'an'ı inkâr edenler ise kesinlikle kaybetmeye mahkumdurlar.

Sonuç

Bakara Sûresi'nin 121. ayetin muhatabını belirlemek, mübhem noktaları tavzih etmek ve muhtelif irab takdirlerini değerlendirmek suretiyle ayette kastedilen anlamı ortaya koymak için yaptığımız bu inceleme sonucunda gördük ki bu ayet, gerek nüzul sebebi gerek içerdiği mübhemler gerekse cümlelerinin irabı bakımından müfessirlerin çok sayıda ihtilafına konu olmuştur ve bu ihtilaflar ayetten kastedilen anlamı muğlak hâle getirmiştir. Bu muğlaklığı ortadan kaldırmak için ayette kimlerin kastedildiğine dair rivayet ve yorumlar incelenmiş, ayetin siyaki ve tarihi veriler göz önünde bulundurularak Yahudilerden İslam'a girenlerin kastedildiği kanaatine varılmıştır. Dolayısıyla ayetteki diğer mübhemler de buna uygun olarak tavzih edilmiş ve genel çerçeve olarak ayette Ehl-i kitaptan olup da kendilerine indirilen kitabı, hakkını vererek okuyanların da bulunduğu ve bunların ellerindeki kitabın gereği olarak Hz. Muhammed'in hak peygamber, getirdiği Kur'an'ın hak kitap olduğunu anlayıp ona iman edeceklerinin kastedildiği sonucuna varılmıştır. Belirlediğimiz bu anlam doğrultusunda ayet için tefsir ve meal önerisi de yapılmıştır. Dolayısıyla ileride yapılacak tefsir ve meal çalışmalarında ortaya koyduğumuz mananın esas alınması, ayette kastedilen anlamın okuyucuya doğru şekilde ulaştırılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah. *Rûbu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-aẓîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbâri Atiyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- el-Begavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesud. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah Nemr. el-Memleketü'l-Arabiyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1417/1997.
- el-Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1998.
- el-Bikâî, İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sabîh*. Beyrut: Dârü Tavki'n-Nuhât, 1422 [2001].
- Ebû Hayyân, Esîrüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Babri'l-mubît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervan el-Atiyye v.dğr. Dımeşk – Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1415/1995.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzi'l-Kur'ân*. thk. Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî – Dârü'l-Fikr, 1390/1970.
- Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî. *Tefsîrü's-Semerkandî el-müsemmâ bi-Babri'l-ulûm*. thk. Muhammed Mu'avviz v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîrü Ebi's-Suûd el-müsemmâ İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Hilâlî, Selîm b. İd – Muhammed b. İsa Âlü Nasr. *el-İstîâb fî beyâni'l-esbâb*. el-Memleketü'l-Arabiyetü's-Suûdiyye: Dârü İbnü'l-Cevzî, 1425 [2004].
- İbn Arefe, Muhammed b. Muhammed. *Tefsîrü'l-İmâm İbn Arefe*. thk. Hasan el-Mennâî, Tûnus: Merkezü'l-Buhûs, 1986.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrü't-Tabrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrari'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-aẓîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

1422/2001.

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-aşîm*. thk. Es'ad Muhammet Tayyib. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Zemeneyn, Hüseyin b. Ukkâşe el-Mâlikî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-aşîz*. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris er-Râzî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. [Beyrut:] Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-aşîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru Taybe, 1420/1999.

İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.

Îcî, Adudüddîn Muhammed b. Abdurrahman el-. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

el-İzz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrâhîm Etfeyyîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehlî's-sünne: Tefsîrû'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdi Basellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîrû'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye; Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülgî'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve abkâmihi ve cümel min fünûni ulûmih*. thk. eş-Şâhid el-Büşeyhî v.dğr. Şârika: Câmiatü's-Şârika, 1429/2008.

Muqâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasan el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîrû Muqâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002.

- Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc el-Mekkî. *Tefsîri Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410/1989.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sabîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedyevi. Beyrut, 1998.
- en-Nesefî, Necmeddîn. *et-Tefsîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Hebûş v.dğr. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019.
- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Tefsîri'r-Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. Mısır: Câmîatü Tântâ, 1420/1999.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîri'l-kebîr*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân el-Horasânî. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah Âlü Humejd. Dârü's-Sumey'î, 1417/1997.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Salâh Bâosmân v.dğr. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015.
- es-Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîri's- Se'âlibî el-müsemmâ bi'l-Cevâbirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali Muavviz v.dğr. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî; Müessesüt't-Târîhi'l-Arabî, 1418/1997.
- es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. Muhammed – Guneym b. Abbas b. Guneym. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997.
- es-Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürri'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1432/2011.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh. *Tefsîri Süfyân es-Sevrî*. thk. İmtiyâz Ali Arşî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîri't-Taberî: Câmîu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'an*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hecr, 1422/2001.
- el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Vecîz fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk: Dârü'l-Kalem – Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1415/1995.

el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. el-Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430 [2009].

Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîrü Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şilebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2005.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelîl Abduh eş-Şilebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

ez-Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Ķâsim Maĥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an ĥaĥâiki ğavâmidi't-tenzîl*. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs – Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Muhammet ABAY

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

**Erken Dönem Tecvid Kaynaklarına Göre Telaffuz Kusurları ve Düzgün Tilâvet Ölçüle-
ri: Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ Özelinde**

*Pronunciation Flaws and Proper Recitation Measures According to Early Tajwîd Sources:
The Case of al- Qurṭubî and Ibn al-Bannâ*

Süleyman YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Istanbul University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Recitation
Istanbul, Türkiye
suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7521-6258>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 08/08/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Yıldız, Süleyman. “Erken Dönem Tecvid Kaynaklarına Göre Telaffuz Kusurları ve Düzgün Tilâvet Ölçüleri: Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ Özelinde”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 538-567.

<https://doi.org/10.31121/tader.1339849>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Telaffuz kusurları, Kur'an lafızlarının farklı şekillerde telaffuzuna konu olması sebebiyle dil, edebiyat ve tecvid âlimleri nezdinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu çerçevede tecvid âlimleri erken dönemlerden itibaren telaffuz kusurlarının tespitine yönelmişler, bunlarla ilgili eserler kaleme almışlardır. Onların bu noktadaki amaçlarını, yanlış telaffuzlara dikkat çekerek sahih tilâvet tarzını korumak şeklinde yorumlamak mümkündür. Tecvid âlimlerinin fe'fee, temteme, keşkeşe, 'an'ane, ter'id, teşdik, temdiğ, tatrîb gibi ses, lehçe ve konuşma kaynaklı ortaya çıkan telaffuz kusurlarını, genellikle erken dönem dilbilimsel kaynaklardan tespit ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak tespitle birlikte yeni tanımlamalara gitmeleri, kendi dönem ve zaviyelerine göre bu kusurları gidermeye yönelik çözüm önerileri sunmaları, onları dilbilimsel kaynaklardan ayıran en önemli özellik olmuştur. Bu durum onların bu olguya yönelik derinlikli bir bakış açısına sahip olduklarının da açık bir göstergesidir. Ne var ki, tecvid âlimlerinin asırlar öncesinde gündemlerine aldıkları bu olgu, sonraki süreçlerde beklenen ölçüde araştırmalara konu olmamıştır. Ülkemizde de konuyla ilgili makale düzeyinde herhangi bir çalışmanın yapılmaması, konunun detaylı bir şekilde incelenmesini gerektirmektedir. Bu makale, Abdülvehhâb el-Kurtubî'nin (ö. 462/1070) *el-Mûdib fi't-tecvîd* ile İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî'nin (ö. 471/1079) *Bayânü'l-'uyûb*'u özelinde erken dönem tecvid kaynaklarında geçen telaffuz kusurlarının tespitini, tanımını ve müellifler veçhesinden dile getirilen çözüm önerilerinin analizini yapmayı amaçlamıştır. Ses, lehçe ve konuşma kaynaklı telaffuz kusurları hakkında İbnü'l-Bennâ'nın müstakil bir eser yazması, Kurtubî'nin ise kitabının son bölümünü bu konuya tahsis etmesi, bu hususta ilgili müelliflerin tercih edilmesindeki temel sebep olmuştur. Ayrıca makale bu açıklamalar ışığında düzgün tilâvet ölçülerinin ortaya çıkarmayı da hedeflemiştir. Konu ve kavramlar, erken dönem dilbilimsel kaynaklarının yanı sıra, erken dönem tecvid kaynaklarıyla da mukayeseli bir şekilde işlenmiştir. Makalede sosyal bilimlerde sıkça takip edilen tespit, tanımlama ve mukayese yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kıraat İlmî, Tecvîd, Tilâvet, Kurtubî, İbnü'l-Bennâ, 'Uyûb'u'n-Nutk, Telaffuz Kusurları.

Abstract

Pronunciation defects have had an important place in the eyes of scholars of language, literature, and tajweed as they are subject to the pronunciation of Qur'anic words in different ways. In this framework, scholars of tajwîd have focused on the determination of pronunciation defects since the early periods and have written works on them. Their aim was to preserve the authentic recitation style by drawing attention to mispronunciations. Tajwîd scholars have generally identified the pronunciation defects that arise from sound, dialect, and speech, such as fa'fa'a, tamtama, kashkasha, 'an'ana, tar'id, tashdîq, tamdiğh, and tatrîb from early linguistic sources. However, the most important feature that distinguishes those scholars from linguistic sources is that they made new definitions and offer solutions to overcome these defects according to their own periods and approaches. This is a clear indication that they had an in-depth perspective on this phenomenon. However, this phenomenon, which was put on the agenda of tajwîd scholars centuries ago, has not been the subject of research to the extent expected in the following processes. The fact that there is no article-level study on the subject in our country requires a detailed examination of the subject. This article aims to identify, define, and analyze the pronunciation defects mentioned in early tajwîd sources, with a special focus on 'Abd al-Wahhâb al-Qurṭubî's (d. 462/1070) *al-Mûdib fi al-tajwîd* and Ibn al-Bannâ al-Bağhdâdî's (d. 471/1079) *Bayân al-'uyûb*. The fact that Ibn al-Bannâ wrote an independent work on the pronunciation defects caused by voice, dialect and speech, and that al-Qurṭubî devoted the last chapter of his book to this subject was the main reason for preferring the relevant authors in this regard. In the light of these explanations, the article also aims to reveal the measures of proper recitation. The topics and concepts have been studied in a comparative manner with early linguistic sources as well as early tajwîd sources. The article utilizes the methods of identification, definition and comparison commonly followed in the social sciences.

Keywords: Qira'ah Science, Tajwîd, Tilâwat, al-Qurṭubî, Ibn al-Bannâ, 'Uyûb al-Nutk, Pronunciation Defects.

Giriş

Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetiyle ilgili olan *lahn* sorunu,¹ erken dönem tecvid kaynaklarının en öncelikli meselesi olmuştur. Bu bağlamda lahnin bir unsurunu teşkil eden ve *lahn-i hafî* kapsamında değerlendirilen² *fe'fee*, *temteme*, *keşkeşe*, *'an'ane*, *ter'üd*, *teşdike*, *temdiğ*, *tatrîb* (فأفة، تمتمة، كشكشة، تطريب (عننة، ترعيد، تشديق، تمضيغ، تعريب) gibi ses, lehçe ve konuşma kaynaklı telaffuz kusurları da erken dönem tecvid kaynaklarının ele aldığı meseleler arasında yer almıştır. Tecvid âlimlerinin bu konuya yönelmelerinin temel sebebi, konuşma dilinde ortaya çıkan bozukluklarına karşı uyarıda bulunmak ve bunların Kur'an tilâvetine yansımaya engel olmaktır.

Telaffuz kusurlarına yönelik kavramların ilk defa erken dönem dilbilimsel kaynaklarında tespit edilip ele alındığı görülmektedir. Bu meyanda, Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866) *Kitâbü'l-lüsga'sı*,³ Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tehyîn*,⁴ Müberred'in (ö. 286/900) *el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb*,⁵ Ebû Mansur es-Se'âlibî'nin (ö. 429/1038) *Fıkhü'l-lüga ve sirru'l-'Arabiyye'si*⁶ konuşma ve telaffuz bozuklukları konusunda öne çıkan dil ve edebiyat eserleri olmuştur.

Tecvid âlimleri de konu hakkındaki kitâbî bilgileri, genelde erken dönem dilbilimsel kaynaklarından iktibas etmişlerdir. Bu eserlerden öne çıkan tecvid kaynakları olarak ise Kurtubî'nin *el-Mûdab fi't-tecvîd* adlı eseri ile İbnü'l-Bennâ'nın *Beyânü'l-'uyûb elletî yecibu en-yectenibeha'l-kurrâ'* adlı eserini zikretmek gerekir. Bunlardan ilk eserin müellifi olan Kurtubî, eserinin son bölümünü "Kıraatin tercihe şayan görüleni ile hoş görülmeyenlerinin beyanı" şeklinde bir başlığa ayırmıştır. Her ne kadar kitabın tamamını bu konuya tahsis etmemiş olsa da müstakil bir başlık altında meseleyi ele almış olması onu bu noktada öne çıkaran husus olmuştur.⁷ Kurtubî, söz konusu başlık altında Arap dilinde görülen ses, lehçe ve konuşma kusurları üzerinde durmuş, bunların hangi anlama geldiklerini, konuşmada ve telaffuzda ne tür bozukluklar ortaya çıkardıklarını açıklamaya çalışmıştır. Ancak, Kurtubî bu kusurları ses, lehçe ve konuşma bağlamında herhangi bir tasnife tabi tutmadığı gibi kusurların giderilmesine yönelik bir çözüm önerisi de sunmamıştır.⁸

¹ Arap dili ve tecvid kaynaklarında lahn olgusu için bk. Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 325-350; Emrullah Tuncel, "İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/59 (2020), 105-129.

² bk. Ali b. Ca'fer es-Sa'îdî, *et-Tenbîh 'ale'l-lahni'l-celî ve'l-lahni'l-hafî*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Risâletâni fi tabkiki'l-Kur'an* içinde (Amman: Daru Ammar, 2000), 260; Ebü'l-'Alâ' Ahmed b. Hasan el-Hemedânî, *et-Tenbîh fi ma'rifeti't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Amman: Dâru Ammar, 2000), 237; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Kur'an Fonetîği Üzerine Tetkikler -Tecvid Âlimleri Özelinde-*, çev. Mehmet Emin Maşalı - Naci Demirci vd. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 63.

³ bk. Ya'kub b. İshak el-Kindî, *Kitâbü'l-lüsga*, thk. Muhammed Hasan Tayyân, "Risâle Ya'kub el-Kindî fi'l-Lüsga", *Mecelle Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye* 70/3 (1985), 515-532.

⁴ bk. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tehyîn*, thk. Ali Melham (Beyrut: Metebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 1/51-56.

⁵ bk. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edep*, thk. Muhammed İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1417/1997), 2/163-168.

⁶ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Se'âlibî, *Fıkhü'l-lüga ve sirru'l-'Arabiyye*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 90-91.

⁷ Hamed, *Kur'an Fonetîği*, 75.

⁸ bk. Abdülvehhab b. Mumammed el-Kurtubî, *el-Mûdab fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1442/2020), 211-222.

Telaffuz kusurlarını ele alan bir diğer tecvid âlimi olan İbnü'l-Bennâ'nın *Beyânü'l-'uyûb*'u ise bu hususta yazılmış ilk müstakil eser olma hüviyetine sahiptir.⁹ Ses, lehçe ve konuşma kusurlarını belli bir tasnife tabi tutması, onların tanımlarını yapması, bu kusurların kişiden nasıl giderilmesi gerektiğine dair çözüm önerileri sunması, ayrıca ses ve seslendirmeye yönelik düzgün tilâvet ölçüleri üzerinde durması eseri farklı kılan hususiyetler arasındadır.

Bu iki temel kaynak dışında telaffuz kusurlarını müstakil bir başlık altında veya müstakil bir eserde ele alması da onlara yer yer atıfta bulunan tecvid ve kıraat kaynakları da olagelmıştır. Nitekim Ali b. Ca'fer es-Sa'îdî'nin (ö. 410/1020) *et-Tenbâh 'ale'l-lahni'l-celî ve'l-lahni'l-hafî*'si,¹⁰ Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Tabdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*'i,¹¹ İbnü'l-Bâziş'in (ö. 540/1145) *el-İknâ' fi'l-kırâati's-seb'*,¹² Şehrezûrî'nin (ö. 550/1156) *el-Misbâhu'z-zâbir fi'l-kırâati'l-aşri'l-bevâbir*,¹³ Ebü'l-'Alâ' el-Hemedânî'nin (ö. 569/1173) *et-Tembîd fi ma'rifeti't-tecvîd*,¹⁴ Alemüddîn es-Şehâvî'nin (ö. 643/1245) *Minbâcü't-tevfik ilâ ma'rifeti't-tecvîd ve't-tabkîk*,¹⁵ İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *et-Tembîd fi 'ilmi't-tecvîd*,¹⁶ yine İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*'i¹⁷ bu kapsamdaki kaynaklar arasındadır.¹⁸

Alana literal anlamda katkı sağlamayı hedefleyen bu makale, Abdülvehhâb el-Kurtubî'nin *el-Mûdih fi't-tecvîd*'i ile İbnü'l-Bennâ'nın *Beyânü'l-'uyûb*'u özelinde erken dönem tecvid kaynaklarında geçen telaffuz kusurlarını tespit etmeyi, bu bağlamda sahih tilâvet ölçülerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Konunun güncel ve özgün olması, ayrıca konuyla ilgili makale düzeyinde herhangi bir çalışmanın yapılmaması, bizi bu çalışmaya sevk eden en önemli etken olmuştur. Şöyle ki,

⁹ İbnü'l-Bennâ'nın bu kitabı, kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, bu alanda müstakil olarak yazılmış ilk ve tek eser değildir. O, seslerden kaynaklanan kusurlardan bahsettikten sonra: "Kıraat âlimleri ve marifet ehli, bu ve buna benzer kusurları mekruh saymış ve bu alanda telif edilen kitapları saymışlardır. Mesela dostumuz Muhammed b. Abdillâh el-Münâdî (ö. 336/947) buna güzel bir örnektir. Zira onun bu alandaki hissesi oldukça geniş ve nasibi bir hayli fazladır." şeklinde bir ifade kullanmıştır. Ayrıca onun, İbnü'l-Münâdî'den "Lisâna ârız olan hâllerin vasfi ve insanın bunlardan kurtuluş yolları" adlı bir bölümü nakletmesi ve yer yer kendisine atıfta bulunması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ancak bu eser, onun diğer eserleri gibi, elimize ulaşmamıştır. bk. Ebû Ali Hasan b. Ahmed İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb elletî yecibu en-yectenibeha'l-kurrâ'*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Darü Ammâr li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1421/2001), 25, 39; Hamed, *Kur'an Fonetîği*, 567.

¹⁰ bk. Sa'îdî, *et-Tenbâh*, 260, 279, 282.

¹¹ bk. Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Tabdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Bağdat: Dâru'l-Enbar, 1407/1988), 73, 95, 120.

¹² bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Halef el-Gırnâtî İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Cemalettin Muhammed Şeref (Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türâs, 2003), 274-280, 556.

¹³ Mübârek b. Hasan eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâbir fi'l-kırâati'l-aşri'l-bevâbir*, thk. Osman Gazâl (Kahire: Darü'l-Hadis, 1428/2007), 2/215-218.

¹⁴ bk. Hemedânî, *et-Tembîd*, 123, 187-189, 296.

¹⁵ bk. Ebü'l-Hasen Alemüddîn es-Şehâvî, *Minbâcü't-tevfik ilâ ma'rifeti't-tecvîd ve't-tabkîk*, thk. Mervân el-Atiyye, *Cemâli'l-kurrâ' ve kemâli'l-ikrâ'* içinde (Beyrut: Darü'l-Me'mûn Li't-Türâs, 1419/1999), 641-646.

¹⁶ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1405-1985), 123, 187, 189, 237.

¹⁷ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Âlemiyye, ts.), 1/47.

¹⁸ Son dönem tecvid kaynaklarından olmakla birlikte Gânim Kaddûrî el-Hamed'in *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd* adlı eserini de bu bapta zikretmek gerekmektedir. Müellif zikri geçen eserinin son bölümünü telaffuz bozukluklarına ayırmış, konuyu dört başlık altında kısaca incelemiştir. Ancak eserde kavramların tamamına yer vermediği gibi onları kavramsal olarak da açıklamamıştır. bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammar, 2008), 481-483; Ayrıca bk. Hamed, *Kur'an Fonetîği*, 565-569.

sınırlı sayıda olmakla birlikte ülkemizde yapılan bazı akademik çalışmalarda¹⁹ telaffuz bozuklukları konusu mevzubahis edilmiştir. Ancak, bunlar hem başlık hem de muhteva bakımından makalemizden farklılık göstermektedirler. Zira bu çalışma, telaffuz bozukluklarının tespitine yönelik kavramlara odaklanmaktadır. Bu yönüyle makale diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Araştırmanın temel ve alt soruları olarak şunları zikretmek mümkündür: Tecvid âlimlerini telaffuz kusurlarını araştırmaya yönelten temel saik nedir? Erken dönem dilbilimsel kaynaklarında geçen telaffuz kusurlarının tecvid kaynaklarına yansımaları nasıl olmuştur? Telaffuz kusurlarından sakındırmanın amacı nedir? Telaffuz kusurları dilbilimsel ve tecvid kaynaklarında hangi kavramlarla ifade edilmiştir? Telaffuz kusurlarını gidermeye yönelik ne gibi çözümler ileri sürülmüştür? Bu çözümlerin güncel değeri var mıdır? Araştırma boyunca bu ve benzeri soruların cevabı aranmaya çalışılmıştır.

Konuyla ilgili yazılmış müstakil bir eser olması ve telaffuz kusurlarını daha ayrıntılı bir şekilde incelemesi sebebiyle başlıklarıda İbnü'l-Bennâ'nın *Beyânü'l-'uyûb*'u esas alınmıştır. Bu çerçevede telaffuz kusurları; konuşma bozuklukları ve çözüm yolları, lehçesel telaffuz kusurları, ses ve seslendirmeye yönelik kusurlar olmak üzere üç temel başlık altında ele alınmıştır. Ayrıca İbnü'l-Bennâ'nın konuyu telaffuz kusurları kapsamında değerlendirmesi sebebiyle tilâvet sırasında görülen beden ve dış görünüşle ilgili kusurlara da çalışma içerisinde yer verilmiştir. İlgili kusurların izahından sonra varsa müellifler veçhesinden düzgün tilâvet ölçülerine de değinilmiştir. Konu ve kavramlar erken dönem dilbilimsel kaynaklarının yanı sıra erken dönem tecvid kaynaklarıyla da mukayeseli bir şekilde işlenmiştir.

1. Konuşma Bozuklukları ve Çözüm Yolları

Bu tür konuşma bozuklukları dil, dudak, ağız, diş, damak gibi konuşma organlarına ait bir kusurdan kaynaklanmaktadır. Harflerin doğru şekilde telaffuz edilmesinde bir bozukluk veya zayıflık meydana getiren bu durum, tecvid ve dilbilimsel kaynaklarda farklı kavramlarla ifade edilmiştir. *'Uyûbu'n-nutk*, *emrâzu'l-keîâm*, *âfâtü'l-lisân*, *izdirâbâtü'n-nutk*, *'uyûbu'l-keîâm*, *'uyûbu'l-lisân* gibi

¹⁹ Konuyla irtibatlı bazı çalışmalar için bk. M. Tayyib Okıç, *Kur'an-ı Kerim'in Uslûb ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 20; Yusuf Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252; Remzi Ateşyürek, "Kur'an Tilavetinde Yaygın Hatalar: (Sâd, Dâd, Tâ ve Zâ Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 157-175; Yaşar Kurt, "Ca'berî ve el-Vâdiha fî Tecvîdi'l-Fâtiha Adlı Eseri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 153-194; Yavuz Fırat, *Kur'an Tilâvetinin Kuralları* (Kayseri: y.y., 2014), 87; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları: Tecvid* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 354-357; İrfan Çakıcı, "Kur'an Tilavetinde Nitelik Sorunu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 147-175; Ali Çiftçi, "Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekki b. Ebi Talib ve Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubi Perspektifinden Teşdid, Telyin ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 195-238; Ayşe Pehlivan - Ali Öge, "Nitelik Bağlamında Kur'an Tilâvetinin Keyfiyeti ve Eğitimi Üzerine Bir İnceleme", *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021), 49-73; İbrahim Yıldız, "Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 308-331; Muhammet Lütfü Tathisu, "Kur'an Tilavetinde Lahn Olgusu -el-Mûdih fî't-Tecvid Örneği-", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2021), 194-213; Mücella Hacımsıroğlu, "Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İlminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 598-599; Momammed Abdullah İshag, *'Uyûbu'n-Nutk 'İnde 'Ulemâi't-Tecvid İbnü'l-Bennâ Nümûzâcân* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Mustafa Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 126-314.

terimler geçmişten günümüze konuşma bozuklukları için kullanılan kavramlar arasında yer almıştır.²⁰ Başta dilbilimciler olmak üzere farklı disiplinlere sahip uzmanlar bu konuya odaklandıkları gibi tecvid âlimleri de erken dönemlerden itibaren bu kusurlara dikkat çekmişler, bunlardan kurtulmaya yönelik bir kısım çözüm önerileri sunmuşlardır. Şüphesiz, tecvid âlimlerinin konuyla ilgilenmelerinin sebebi, Kur'an lafızlarının düzgün bir şekilde telaffuz edilmesinin, konuşma organlarının sağlıklı bir şekilde çalışmasıyla doğrudan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim tecvid âlimlerinin kıraatin/tilâvetin güzelleştirilmesi bağlamında “ses güzelliği, ağız/çene yapısının elverişliliği, dil akışkanlığı ve diş sağlığı”na²¹ vurgu yapmaları bu gerçeği ifade etmektedir.

İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb* adlı eserinin bir bölümünü “lafız kusurları hakkında bir ziyade” başlığı altında konuşma bozukluklarına ayırmış ve burada konuyla ilgili yaklaşık yirmi beş kusura yer vermiştir. Bu bilgilerin çoğunu ise nahiv âlimi Müberred'e dayandırmıştır. Kurtubî ise *el-Mûdib* adlı eserinin son bölümünü telaffuz bozukluklarına ayırmış, burada bir kısmı lehçelerle de ilişkili olan yaklaşık yirmi üç kusur zikretmiştir. Buna göre, *temteme*, *fe'fee*, *ukle*, *hubse*, *lefe*, *rutte*, *gamgame*, *lükene*, *lüsga*, *gunne*, *hunne*, *terhîm* bu tür bozukluklara örnektir. Bu kavramlar ve ifade ettikleri anlam şu şekildedir:

1.1. Hubse (الحبسة)

Kurtubî'ye göre *hubse*, konuşma sırasında dilin düğümlenmesi, konuşmanın istemsiz bir şekilde hızlanması ve akıcılığının bozulması durumunu ifade eden bir konuşma bozukluğudur.²² İbnü'l-Bennâ'ya göre bu durumda olan kişi, duygu ve düşüncelerini düzgün ve akıcı bir şekilde ifade etmekte zorluk yaşar.²³ Câhiz'in ifadesine göre, Hz. Musa'nın dilinde de hubse olarak adlandırılan konuşma bozukluğu bulunmaktaydı. Bu yüzden Hz. Musa Firavun'a tebliğ mesajını iletme üzere gönderildiğinde Allah'a, “*Rabbim! Gönlüme ferahlık ver, kolaylaştır işimi, çöz dilimden düğümü, ki anlaşılabilir sözümlü.*”²⁴ şeklinde tazarruda bulunarak O'ndan dilindeki konuşma engelini gidermesini istemiştir. Mesajın muhatabına doğru ve düzgün bir şekilde iletilmesi hususunda hüsn-i beyan ve fesâhatin önemi sebebiyle Allah, Musa'nın dilindeki bu bağı çözmüş, yaşadığı zorluğu ortadan kaldırmıştır.²⁵

1.2. Hukle (الحكلة)

Hukle, Kurtubî tarafından “dilde tutukluk, sözde kapalılık ve anlaşılmazlık”²⁶ şeklinde tanımlanmıştır. İbnü'l-Bennâ'ya göre bu durum genellikle konuşma organındaki bir engel sebebiyle ortaya çıkmaktadır.²⁷ Ünlü dil ve edebiyat âlimi Halil b. Ahmed (ö. 175/791), hukleyi “sözde ka-

²⁰ Reşid Arkû, “‘Uyûbu'n-Nutk fi't-Türâsi'l-'Arabî”, *www.alukah.net*, (28 Mayıs 2023), 1; Fâik Cemîl el-Ânî, “‘Uyûbu'n-Nutk ve Emrâzu'l-Kelâm fi't-Türâsi'l-'Arabî -Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn Nümûzecen-”, *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-'Arabîyye* 1/1 (2021), 109-110.

²¹ Hemedânî, *et-Tembîd*, 189.

²² Kurtubî, *el-Mûdib*, 218.

²³ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56.

²⁴ Tâhâ 20/25-25.

²⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn (Hanci)*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Mekettebetü'l-Hanci, 1418/1988), 1/7-8.

²⁶ Kurtubî, *el-Mûdib*, 218.

²⁷ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 58.

palılık ve anlaşılmaazlığı” ifade eden *ucme* ile aynı manada kullanmıştır.²⁸ Bu noktada hukle kavramını, “dilde görülen ucmelik” şeklinde açıklayan ilk kişi olmuştur. Basra dil mektebine mensup Asma ‘î (ö. 216/831) de Halil b. Ahmed’in izinden giderek hukleyi “tıpkı ucmede olduğu gibi konuşanın sözünü açık ve net bir şekilde ifade edemediği bir durum” olarak nitelendirmiştir.²⁹ Câhiz ise hukleyi “kişinin konuşma organında bir kusurun bulunması ve harfleri doğru bir şekilde telaffuz etmekte güçlük çekmesi” şeklinde tanımlamıştır. Câhiz’e göre bu nitelikteki konuşmalar ancak dolaylı çıkarımlarla anlaşılabilir.³⁰ Nişabur’un Câhiz’i olarak nitelendirilen Ebû Mansur es-Se ‘âlibî (ö. 429/1038) lükne ve hukne için “dilde tutukluk, sözde kapalılık ve anlaşılmaazlık” şeklinde bir tanım getirmiştir.³¹ İbnü'l-Bennâ'nın tanımının Câhiz'in tanımıyla, Kurtubî'nin tanımının ise Se ‘âlebî'nin tanımıyla birebir örtüştüğü görülmektedir. İbnü'l-Bennâ'nın bu tanımı Câhiz'den, Kurtubî'nin ise Se ‘âlebî'den alması muhtemel gözükmemektedir. Konuşma organındaki kusurdan dolayı hukle, “işitilmeyecek derecede zayıf olan konuşma”³² şeklinde de tanımlanmıştır. Bu sebeple kârınca vb. sesi işitilmeyen bütün canlı türleri için *el-hukle* (الحكلى) kavramı kullanılmıştır.³³

1.3. Rutte (الرُّتَّة)

İbnü'l-Bennâ'ya göre *rutte*, bir telaffuz kusuru olan *ratec*'e³⁴ (الرتج) benzemekte olup, duraksama ve takılma gibi hallerle konuşmanın başının engellenmesi durumudur. Kişi konuşmayı sürdürdükçe söz akışı sağlanmış olur.³⁵ İbnü'l-Bennâ'nın ifadesine göre Müberred,³⁶ ruttenin insanın fitratından kaynaklandığını ve soylularda görüldüğünü belirtmiştir.³⁷ Kurtubî ise rutte ile hubseyi aynı manada kullanarak her iki kavram için “dilde tutukluk, sözde acelecilik”³⁸ şeklinde bir tanım getirmiştir ki bu tanım daha önce Se ‘âlibî'nin kullanmış olduğu tanımla birebir örtüşmektedir.³⁹ Bu kavramı “sözde acelecilik” şeklinde anlamlandıran ilk dilbilginini ise Halil b. Ahmed olmuştur.⁴⁰

1.4. Lefef (اللفف)

İbnü'l-Bennâ *lefe*f'i, Müberred'den naklen,⁴¹ “telaffuz esnasında bir harfin diğerine girmesi, karışması”⁴² şeklinde tanımlamıştır. Kurtubî'ye göre ise, konuşma sırasında dilde oluşan “acelecilik

²⁸ Ebû Abdîrrahmân Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 3/63.

²⁹ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asma ‘î, *Kitâbu Halki'l-insan*, ts., 13.

³⁰ Câhiz, *el-Beyân*, 1/56.

³¹ Se ‘âlibî, *Fıkhü'l-luga*, 90.

³² Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/206.

³³ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002), 4/270.

³⁴ *Ratec* (الرتج): Asıl manası “kapının kapanması” olup, ıstılahta ise okuma esnasında kârinin ağzının kapanması ve okuma akışının engellenmesi durumudur. Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâci'l-lüga ve sabâbu'l-'Arabîyye*, thk. Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987), 1/317.

³⁵ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56, 57.

³⁶ bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/163-166.

³⁷ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56, 57; bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/163-166.

³⁸ Kurtubî, *el-Mûdîb*, 218.

³⁹ bk. Se ‘âlibî, *Fıkhü'l-luga*, 90.

⁴⁰ Halil b. Ahmed, *'Ayn*, 8/106.

⁴¹ Müberred, *el-Kâmil*, 2/164.

⁴² İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56.

ve dolanma” halidir.⁴³ Bu kavram, ünlü dil ve edebiyat âlimleri İbnü’s-Sikkît (ö. 244/858) ve İbn Sîde (ö. 458/1066) tarafından “dilde oluşan ağırlık”,⁴⁴ Câhiz tarafından, “dilde oluşan dolanma”,⁴⁵ Se‘âlibî tarafından ise “konuşma sarısında dilde oluşan ağırlık ve dolanma hali”⁴⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Se‘âlibî’nin cemettiği bu tanımı Kurtubî hemen hemen benzer şekilde kullanmıştır.

1.5. Lükne (اللُّكْنَةُ)

İbnü’l-Bennâ *lükne*’yi, “kelama yabancı aksanın yansıması” veya “Arap harflerine yabancı harflerin dahil olması”⁴⁷ şeklinde tanımlamıştır. İbnü’l-Bennâ bu tanımlardan ilkinin Müberred’den⁴⁸ ikincisini ise Câhiz’den⁴⁹ nakletmiştir. Kurtubî ise “dilde tutukluk, sözde kapalılık ve anlaşılma” şeklinde *lükne* ile *hukne*’yi aynı manada kullanmıştır.⁵⁰ Yukarıda *hukne* kavramında ifade edildiği üzere Kurtubî’de geçen bu tanım ilk defa Se‘âlibî tarafından yapılmıştır.⁵¹ Dil ve edebiyat âlimleri *lükne* için “Arapçayı yabancı aksan ile konuşmak” ve “dilde oluşan ağırlık” şeklinde iki tanım etrafında yoğunlaşmışlardır. Halil b. Ahmed *lükne*’yi, “müzekkeri müennes, müennesi müzekker olarak kullanan, konuşmasına yabancı aksanın yansıdığı, bu sebeple Arapçayı düzgün bir şekilde konuşamayan kişi”⁵² şeklinde tanımlamıştır. Dil ve edebiyat âlimi İbn Düreyd (ö. 321/933) ise *lükne*ye “dilde oluşan ağırlık”⁵³ şeklinde bir tanım getirmiştir. Kaynaklar⁵⁴ en yaygın şekilde *lükne*ye maruz kalan sesleri/harfleri şu şekilde tasnif etmişlerdir: ع→ح (أسل→عسل), ح→ه (أزن→أظن), ز→ظ (سلطان→سلطان), ت→ط (أبيد→أبيض), د→ض (كمر→قمر), ك→ق (مرهب→مرحبا), ج→ج (جرذ→جرد), د→ذ (زمل→جمل), ز→ج.⁵⁶

1.6. Gamgame (الغَمَّامَةُ)

İbnü’l-Bennâ’ya göre *gamgame*, sesin duyulmasıyla birlikte sözün anlaşılmağını ifade eden bir konuşma kusurudur. Harflerin veya kelimelerin net ve belirgin bir şekilde telaffuz edilmemesi sonucunda ortaya çıkan ve anlaşılmaayan bir ses olgusu olan *gamgame*, konuşma dilindeki bozukluğu ifade etmede kullanıldığı gibi başka durumları tanımlamak için de kullanılmıştır.⁵⁷ Bu sebeple

⁴³ Kurtubî, *el-Mûdûb*, 220.

⁴⁴ Ebû Yûsuf Yakub b. İshâk İbnü’s-Sikkît, *İslâbu’l-mantık*, thk. Muhammed Marab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşîl-‘Arabî, 1423/2002), 55; Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Darü İhyâi’t-Turâşîl-‘Arabî, 1978), 1/210.

⁴⁵ Câhiz, *el-Beyân*, 1/55.

⁴⁶ Se‘âlibî, *Fıkhü’l-luga*, 90.

⁴⁷ İbnü’l-Bennâ, *Beyânü’l-‘uyûb*, 56, 58.

⁴⁸ bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/164.

⁴⁹ bk. Câhiz, *el-Beyân*, 1/56.

⁵⁰ Kurtubî, *el-Mûdûb*, 218.

⁵¹ Se‘âlibî, *Fıkhü’l-luga*, 90.

⁵² Halil b. Ahmed, *Ayn*, 5/371.

⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemberatü’l-luga*, thk. Remzi Münir Ba’lebekki (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1408/1987), 2/982.

⁵⁴ bk. Câhiz, *el-Beyân*, 1/77-80; İbn Düreyd, *Cemberatü’l-luga*, 3/1252-1254.

⁵⁵ Câhiz ve İbnü’l-Bennâ da geçen bir bilgiye göre şairlerden biri, çocuğunun annesinin *lükne* ile konuşmasını şöyle tavsif eder: Seher vakti ondan en çok duyduğum şey; müennesin müzekker, müzekkerin ise müennes olarak telaffuzudur. Daha da kötüsü “kamer” kelimesinin zikridir ki zira o, “kamer” kelimesini her söylemek istediğinde “kamer” yerine “kemer” der. bk. Câhiz, *el-Beyân*, 1/180; İbnü’l-Bennâ, *Beyânü’l-‘uyûb*, 59.

⁵⁶ Abdulhamid Akdaş, “el-Lahn fi’l-Asvâtü’l-‘Arabîyye ‘alâ Elsinetü’l-‘Acemî’l-Kudemâ”, *Mecelle Ebbâsi’l-Yermûk* 16/1 (1998), 59.

⁵⁷ İbnü’l-Bennâ, *Beyânü’l-‘uyûb*, 56, 57.

Halil b. Ahmed gamgameyi, “kahramanların savaş esnasında, sığır sürüsünün korku anında, suya batan kişinin boğulma anında, sivrisinek yahut arı topluluğunun bir araya geldiğinde çıkardığı ses”⁵⁸ olarak tanımlamıştır. İbnü'l-Bennâ, zikri geçen tanımı dil âlimi Müberred'den alıntılamıştır.⁵⁹ Kurtubî ise bu kavram hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Dil ve edebiyat âlimleri bu kavrama tumtumâniyyede olduğu gibi “sözde ucmeliğe dayalı konuşma bozukluğu” veya “kimi Arap kabilelerine özgü konuşma tarzı” olmak üzere iki şekilde yaklaşmışlardır. Câhiz, Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) ile bir bedevi arasında geçen konuşmaya atıfta bulunarak gamgameyi konuşma kusuru olarak değil Kudâ'a kabilesine özgü lehçesel bir olgu olarak görmüştür.⁶⁰ Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838),⁶¹ Müberred⁶² ve İbn Düreyd⁶³ gibi dil ve edebiyat âlimleri gamgameyi, sözde kapalılık ve anlaşılmaçlık şeklinde karakterize edilen bir konuşma bozukluğu olarak tanımlamışlardır. Bazı araştırmacılar ise gamgamenin sadece Kudâ'a kabilesine özgü bir dil olamayacağını, aksine kimi insanların konuşmalarında yerleşik bir özellik olarak bulunan bir telaffuz kusuru olarak kabul edilebileceğini belirtmişlerdir.⁶⁴

1.7. Gunne (الغنة)

İbnü'l-Bennâ'ya göre *gunne*, harfi hayşûmdan (geniz boşluğundan) telaffuz etmektir.⁶⁵ İbnü'l-Bennâ, Müberred'den aktardığı⁶⁶ bu kavramla ilgili olarak daha açıklayıcı bilgi vermemiştir. Ancak *nûn* ve *mîm* harflerinin *gunne* özellikli harfler olması sebebiyle onlarda genizden gelen bir sesin bulunması kaçınılmazdır. Çünkü diğer harflerden ayrı olarak onların yapısı bunu gerektirmektedir. Hatalı olan uygulama sâir harfleri *gunne* sesi vererek telaffuz etmektir.

1.8. Hunne/Hanhane (الحننة)

İbnü'l-Bennâ *hunnê*'yi, “Harfî/sesi gunneden daha şiddetli bir şekilde genize akıtarak telaffuz etmektir.”⁶⁷ şeklinde tanımlamıştır. İbnü'l-Bennâ'nın yapmış olduğu bu tanım erken dönem dil ve edebiyat âlimlerinin tanımlarıyla örtüşmektedir.⁶⁸ Kurtubî ise *hanhanê*'yi, “Kişinin *hâ* (ح) harfini burnundan telaffuz etmesidir.”⁶⁹ şeklinde açıklamıştır. Ancak dil ve edebiyat kaynaklarında bu kavramla ilgili olarak *hâ* (ح) harfine özgü bir kayıt bulunmamaktadır.⁷⁰

1.9. Terhîm (التَّرْخِيم)

⁵⁸ Halil b. Ahmed, *'Ayn*, 4/351, 457.

⁵⁹ bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/164, 165.

⁶⁰ Câhiz, *el-Beyân*, 3/145-146.

⁶¹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Garibü'l-musannef*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Medine: Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1414/1993), 1/345.

⁶² Müberred, *el-Kâmil*, 2/164.

⁶³ İbn Düreyd, *Cemberatü'l-luga*, 1/217.

⁶⁴ Arkû, “‘Uyûbu'n-Nutk fî't-Türâsi'l-'Arabî”, 8.

⁶⁵ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56.

⁶⁶ bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/164.

⁶⁷ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56.

⁶⁸ Bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/164; İbn Düreyd, *Cemberatü'l-luga*, 1/109; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tebzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avd Mir'ab (Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2001), 8/25.

⁶⁹ Kurtubî, *el-Mûdab*, 219.

⁷⁰ Krş için bk. Ezherî, *Tebzîbü'l-luga*, 7/6; Se'âlibî, *Fıkhü'l-luga*, 90; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir (Kahire: Darü'l-Maârif, ts.), 2/1281.

İbnü'l-Bennâ'ya göre *terhîm*, konuşma sırasında bir ifadenin düşürülmesi durumudur.⁷¹ Ezherî'ye göre nahiv âlimleri *terhîmi*, konuşma esnasında münâdâ isminin son harfinin düşürülmesi şeklinde açıklamışlardır. Şöyle ki Hâris isminde bir kişiyi çağırırken “Yâ Hârî!”, Mâlik isminde bir kişiyi çağırırken “Yâ Mâli!” şeklinde hitâp etmek buna örnektir. Yine seslenme sırasında kelimenin sonunda sesin yumuşatılarak düşürülmesi de *terhîm* olarak isimlendirilmiştir.⁷²

1.10. Hethete/Heshese (الهَثَّة/الهَثَّة)

Kurtubî'ye göre *hethete*, konuşma sırasında dilin dolanma halidir.⁷³ Halil b. Ahmed hethete'yi “dilnin dolanması”,⁷⁴ heshese'yi ise “bir tür kekemelik hali”⁷⁵ olarak vasıflandırmıştır.

1.11. Te'te'a (التَّعَّة)

Kurtubî'ye göre *te'te'a*, dilde görülen takılma ve kekemelik halidir.⁷⁶ Konuşma dışında farklı durumlar için de kullanılır. Örneğin “devenin çölde kum yığınlarına saplanıp kalması hali” de تَعَّعُ البَعِيرُ şeklinde ifade edilir.⁷⁷

1.12. Temteme (التمتمة)

İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî'ye göre *temteme*, telaffuz esnasında *tê* harfinin tekrarlanmasını ifade eden bir tür kekemelik halidir.⁷⁸

1.13. Fe'fe'e (الفأفا)

İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî'ye göre *fe'fe'e*, konuşma sırasında *fê* harfinin tekrarlanmasına dayalı telaffuz kusurudur.⁷⁹

1.14. 'Ukle (العقلة)

İbnü'l-Bennâ'ya göre *'ukle*, dilde görülen ve konuşma sırasında takılma ve dolanma şeklinde ortaya çıkan bir tür konuşma kusurudur.⁸⁰

1.15. Fehâhe (الفهَاهة)

Kurtubî'ye göre *fehâhe*, konuşma sırasında dilde oluşan sürçme halidir.⁸¹ Halil b. Ahmed tarafından “Bilgisizlik veya konuşma güçlüğü sebebiyle meramını ifade edememek, gaf yapmak.”⁸² şeklinde de tanımlanmıştır.

1.16. Makmaka (المَقْمَكة)

⁷¹ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56. Ayrıca bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/164.

⁷² Ezherî, *Tebzîbü'l-luga*, 7/163.

⁷³ Kurtubî, *el-Mûdab*, 219.

⁷⁴ Halil b. Ahmed, *'Ayn*, 3/349.

⁷⁵ Halil b. Ahmed, *'Ayn*, 3/350.

⁷⁶ Kurtubî, *el-Mûdab*, 219.

⁷⁷ Ezherî, *Tebzîbü'l-luga*, 1/73; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/434.

⁷⁸ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 54, 56; Kurtubî, *el-Mûdab*, 220.

⁷⁹ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56; Kurtubî, *el-Mûdab*, 219.

⁸⁰ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 56, 58; Ayrıca bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/578.

⁸¹ Kurtubî, *el-Mûdab*, 220.

⁸² Halil b. Ahmed, *'Ayn*, 3/356.

Kurtubî'ye göre *makmaka*, sesini boğaz dibine indirerek konuşan kimse için kullanılan bir kavramdır.⁸³ Se'âlibî⁸⁴ ve Kurtubî⁸⁵ bu bilgiyi dil ve tefsir âlimi Ferrâ'ya (ö. 207/822) nispet ederek nakletmişlerdir.

1.17. Leyağ (الْيَغ)

Kurtubî'ye göre *leyağ*, elyağ (الْيَغ) kelimesinin mastarı olup konuşmada fasih olmamayı ifade eden bir kavramdır. Kurtubî bu bilgiyi Kûfe dil mektebinin öncülerinden Ebû Amr eş-Şeybânî'den⁸⁶ (ö. 206/822) naklettiğini söylemektedir.⁸⁷ Kaynaklarda bu kavram مَوْلَايَ → مَوْلَايَ وَيَّي gibi dilin *lâm* harfini *yâ* harfine dönüştürmesiyle ortaya çıkan bir tür pelteklik hali olarak açıklanmıştır.⁸⁸ Halil b. Ahmed'e göre dilin *yâ* harfine meyletmesi *elyağ*, se (ث) harfine meyletmesi ise *elsağ* (الْيَغ) olarak isimlendirilir.⁸⁹

1.18. Lüsga (الْلُغَاةُ)

İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî'ye göre *lüsga*, bir harfin başka bir harfe dönüştürülmesi (pelteklik) şeklinde ortaya çıkan konuşma bozukluğudur.⁹⁰ Erken dönem dil ve edebiyat kaynaklarında lüsganın hangi harflerde görüldüğüne yönelik farklı görüşler zikredilmiştir.⁹¹ Bu durum tecvid kaynaklarına da benzer şekilde yansımıştır. İbnü'l-Bennâ, Câhiz'den naklen⁹² lüsganın *kâf*, *sîn*, *lâm* ve *râ* olmak üzere dört harfte meydana geldiğini söylemiş ve bunu -örneklerde de görüleceği üzere- harflerin birbiri yerine kullanılması şeklinde açıklamıştır. İlgili harfler ve dönüşümler şu şekildedir: عَمْ/عَمِي → عَمْرُو, ظ, ذ, ي → ر, (جمي → جمل) ي → ل, (بثم الله → بسم الله) ث → س, (طلت → قلت) ط → ق, (النات → الناس) ت → س, (خببيت → خبيث) ت → ث, (علج → علي) ج → ي, (مئة → مرة)⁹³ Kurtubî ise lüsganın konuşma bozukluğu olarak ل → ر şeklinde *ra* harfinde görüldüğünü, ayrıca lehçesel bir kusur olarak ي → ج, (عَلَجَ → عَلِي) ج → ي, (الْنات → الناس) ت → س, (خببيت → خبيث) ت → ث, (علج → علي) ج → ي şeklinde Hayber, Beni Nadîr gibi kimi Arap kabilelerinin dillerinde bulunduğunu belirtmiştir.⁹⁴ İlk İslâm filozofu Ya'kup b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866) lüsga ile ilgili *Risâletü'l-lüsga* isminde müstakil bir eser kaleme almıştır. Kindî bu eserinde lüsga'nın harfleri, özellikleri, türleri, sebepleri ve çözüm yolları üzerinde durmuştur.⁹⁵

1.19. Leclece (الْلَجْجَة)

⁸³ Halil b. Ahmed, 'Ayn, 5/31; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Musannef*, 1/347.

⁸⁴ Se'âlibî, *Fıkhu'l-luga*, 90.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Mûdib*, 220.

⁸⁶ bk. Ebû Amr İshâk eş-Şeybânî, *el-Cîm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Heyetü'l-Âmme, 1394/1974), 3/217.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Mûdib*, 220.

⁸⁸ bk. Câhiz, *el-Beyân*, 1/53.

⁸⁹ Halil b. Ahmed, 'Ayn, 4/449.

⁹⁰ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-nyûb*, 56; Kurtubî, *el-Mûdib*, 218.

⁹¹ bk. Halil b. Ahmed, 'Ayn, 4/401; Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 4/437, 453; Câhiz, *el-Beyân*, 1/51; Se'âlibî, *Fıkhu'l-luga*, 90.

⁹² bk. Câhiz, *el-Beyân*, 1/51.

⁹³ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-nyûb*, 55, 58.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Mûdib*, 218-219.

⁹⁵ bk. Ya'kup b. İshâk el-Kindî, *Kitâbü'l-lüsga*, thk. Muhammed Hasan Tayyân, "Risâle Ya'kup el-Kindî fi'l-Lüsga", *Mecelle Mecmai'l-Lugati'l-Arabîyye* 70/3 (1985), 515-532.

İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî'ye göre *lecele*, konuşmasında güçlük çeken ve sözcükleri birbirine karıştıran kişiyi ifade etmede kullanılan kavramdır.⁹⁶ Bu kavram erken dönem dil ve edebiyat kaynaklarında “anlaşılması zor bir dille konuşan kimse”⁹⁷ şeklinde de tanımlanmıştır.

Zikri geçen konuşma bozuklukları çoğunluklu olarak her iki kaynaktan da yer almıştır. Bir kaynağın ifade edip diğer kaynağın zikretmediği çok az sayıda konuşma bozukluğu bulunmaktadır. Kurtubî, konuşma bozukluklarının tarifi ve özellikleri hakkında kısaca bilgi vermekle iktifa etmiş, bunların üstesinden nasıl gelineceğine dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. İbnü'l-Bennâ ise İbnü'l-Münâdî'den uzun uzadıya alıntılar yaparak kitabının on ikinci bâbını bu konuya tahsis etmiştir. “Dile ârız olan durumlar ve insanı bunlardan kurtarmaya yönelik çözüm arayışı” başlığı altında dilinde kekemelik, pelteklik gibi konuşma bozuklukları bulunan kimselere şu gibi tavsiyelerde bulunmuştur:

“Şayet kârî harfleri birbirine katan *eret* (kekeme) birisi ise, duraksama halinde, nefesini yukarı doğru ittirmeli ve hususta ısrarcı olmalıdır. Sonra okuyuşuna başlamalı, sesini bir miktar yükseltmeli, problemi güzel bir şekilde çözünceye kadar da bu halini sürdürmelidir. Şayet okuyucu *temteme* yapan yani *tê* harflerini tekrar eden kimse ise, bundan kurtulmak için yukarıda kekemlikle ilgili zikredilenlerin tamamını -hatta engelin büyüklüğüne göre- daha fazlasını yapmalıdır. Sesini güçlendirmeli, nefesini uzun tutmalı ve çenesini de kuvvetlendirmelidir. Şayet temteme çenede uzun süre kalırsa ağzını kapatmalı, tükürüğünü yutmalı ve sözü ağzından yavaş yavaş çıkarmalıdır. Temteme eğer diline takılırsa o zaman da göğsünü ve başını dikleştirmelidir. Hedefine ulaşana kadar dersinden başka şeyle meşgul olmaktan imtina etmelidir. Eğer bu söylediklerimizi peyderpey yapmaya devam ederse, fayda görmesi umulur. Aksi takdirde çalışması boşa gider... Bir tür pelteklik hali olan lüsgâya gelince, şayet ileri derecede ise buna yönelik çabalar hiçbir fayda sağlamaz, boş bir meşgale olur. Sorun hafif ise tedavisi kolay olur ve bariz bir şekilde azalır.”⁹⁸

İbnü'l-Bennâ bu bölümün sonunda, ilgili kusurlardan birine müptela olduğu hâlde bunu bir türlü tedavi edemeyen okuyucuya şu tavsiyelerde bulunmuştur:

“Adı geçen telaffuz zorluklarına müptela olmuş kimse, harfleri heceleyerek parça parça okumak suretiyle sorunu gidermeye çalışmalıdır. Çokça emek sarf ederek egzersizleri mütemadiyen sürdürürse bunun faydasını görecektir. Fayda bulamazsa bile doğru telaffuza yaklaşmış olur. Eğer kişi bu sorunları gideremezse illetli harfleri kısık, diğer harfleri yüksek sesle telaffuz etmelidir. Zira sorunlu olan harfi tecvitli okumaya çalışmak, sıkıntıyı daha da artıracaktır. Durum böyle olunca da o harfi kısık bir sesle okuması, yüksek bir sesle okumasından daha uygundur.”⁹⁹

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Günümüzde konuşma bozukluklarına yönelik araştırmaların hayli ilerlediği ve farklı tedavi yöntemlerinin geliştirildiği bilinen bir durumdur. İbnü'l-Bennâ gibi erken dönem tecvid kaynaklarından, son dönem kaynakları gibi konuşma kusurlarını teşhis edip aynı ölçüde çözüm yollarını göstermesini beklemek hatalı bir yaklaşım olacaktır. İbnü'l-Bennâ'nın, kendi döneminin şartlarına göre bu konuya eğilmesi, teşhis ve tedavi yöntemlerini açıklaması kitabın kıymetini ortaya koymasından yeterlidir. Kaldı ki

⁹⁶ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-uyûb*, 58; Kurtubî, *el-Mâdih*, 219.

⁹⁷ Halil b. Ahmed, *Ayn*, 6/20; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, 1/184; Ezherî, *Tebzîbü'l-luga*, 10/265.

⁹⁸ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-uyûb*, 54-55.

⁹⁹ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-uyûb*, 55-56.

İbnü'l-Bennâ'nın başta dil egzersizleri olmak üzere ses ve nefes kontrolüne dayalı çözüm önerileri, modern dönem dil ve konuşma bozuklukları terapileri¹⁰⁰ ile uyumlu bir niteliğe sahiptir. Bu sebeple İbnü'l-Bennâ gibi erken dönem tecvid kaynaklarının telaffuz bozukluklarını gidermeye yönelik ortaya koyduğu çözüm önerilerinin, günümüzde de hala geçerliliğini koruduğunu söylemek abartılı bir yaklaşım olmayacaktır.

2. Lehçesel Telaffuz Kusurları

Bunlar, fasih Araplar nezdinde hoş karşılanmayan lehçelerle ilişkin kusurlardır. Kur'an'ın da kendisiyle nâzil olduğu Kureyş lehçesi, diğer lehçelerdeki en güzide kelime ve tabirleri bünyesinde barındırması, kusur olarak addedilen kullanımlardan uzak oluşu sebebiyle Arap lehçelerinin en fasihi olarak kabul edilmiştir. Zira Kureyş lehçesi, Temîm'in 'an'anesinden, Rebîânın keşkeşesinden, Behrâ'nın teltelesinden, Hevâzin'in keskesesinden arınmıştır.¹⁰¹ Kendisinde Fırat'ın lahlahâniyyesi, Kudâ'a'nın gamgamesi, Himyer'in tumtumâniyyesi gibi konuşma kusurları bulunmaktadır.¹⁰² Dil ve tecvid âlimleri, ses ve terkip yönünden Kur'an ve fasih Arap dilinin dışında kalan bu tür lehçesel telaffuzları kusur olarak görmüşler ve bunların Kur'an kıraatinde kullanılmasını uygun bulmamışlardır. Kur'an'ın düzgün bir şekilde kıraati için de bunların bilinmesini istemişlerdir.¹⁰³ İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî'nin öne çıkardığı lehçesel telaffuz kusurları şu şekildedir:

2.1. Teltele (التَّلْتَلَة)

Kurtubî'ye göre *teltele*, fiili muzârinin başındaki mudâraat harfinin تَعْلَمُ، تَسْوَدُ، تَصْنَعُ örneklerinde olduğu üzere kesrelenerek telaffuz edilmesidir. Bu lehçe özellikle Behrâ kabilesinde yaygın olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁴ Sahih kıraatlere yansımamakla birlikte kimi şâz kıraatlerde bu lehçenin izini görmek mümkündür. Örneğin Fâtîha sûresindeki نَسْتَعِينُ kelimesi cumhur tarafından üstün ile نَسْتَعِينُ şeklinde okunurken, aralarında Zir b. Hubeys (ö. 82/701), Yahyâ b. Visâb (ö. 103/722) ve A' meş (ö. 148/765) gibi imamların bulunduğu şâz kıraatlerce kesreli bir şekilde نَسْتَعِينُ şeklinde okunmuştur.¹⁰⁵ Ferrâ bu kıraatle ilgili olarak, her iki okuyuşun da lehçelere dayandığını, muzârî fillerinin ilk harflerinin Hicâz kabilesinin özellikle Kureyş, Hevâzin ve Kinâne gibi kollarının lehçelerinde üstün olarak telaffuz edildiğini, başta Behrâ olmak üzere Temîm, Kays, Esed gibi diğer bedevi kabilelerinin lehçelerinde ise kesre ile telaffuz edildiğini bildirmiştir.¹⁰⁶

2.2. Tamtame/Tumtumâniyye (الطَّمْطَمَانِيَّةُ/الطَّمْطَمَة)

Dil ve edebiyat âlimleri tarafından bu kavram "sözde ucmeliğe dayalı konuşma bozukluğu" ve "kimi Arap kabilelerine özgü konuşma tarzı" olmak üzere iki şekilde tanımlanmıştır. Tec-

¹⁰⁰ Konuşma bozukluklarının ses pratiğine dayalı çözümü için oluşturulan alternatif bir program denemesi için bk. Ayça Ak vd., "Konuşma Sesi Bozukluklarının Düzeltilmesine Yönelik Eğitim Platformu Tasarımı", *Bilişim Teknolojileri Dergisi* 10/3 (2017), 241-246.

¹⁰¹ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sırru snâ'ati'l-i'râb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/241.

¹⁰² Câhiz, *el-Beyân*, 3/146.

¹⁰³ Reşid Abdurrahman el-'Ubeydî, "Uyûbu'l-Lisân ve'l-Lehecâtu'l-Mezmûme", *Mecelletü'l-Mecma'u'l-İlmî* 36/3 (1985), 238; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammar, 2002), 169.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Mûdeb*, 221.

¹⁰⁵ Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-karâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts), 122; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/47.

¹⁰⁶ Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Lugâtü'l-Kur'an*, thk. Câbir b. 'Abdullâh es-Serî, 1435/2014, 6.

vid kaynaklarına da bu şekilde yansımıştır. Halil b. Ahmed bu kavramı “Arapça dil becerileri zayıf olan, dili fasih konuşamayan, Arap olmayan (a‘cem) kimsenin dili”¹⁰⁷ şeklinde tanımlamıştır. Müberred de Halil b. Ahmed’e yakın bir şekilde “Konuşmanın yabancıların kelâmına benzemesi durumudur.”¹⁰⁸ şeklinde bir tanım getirmiştir. İbnü’l-Bennâ da Müberred’in bu tanımını kullanmıştır.¹⁰⁹ Se‘âlibî’ye göre tumtumâniyye, Himyerî lehçesine özgü bir kullanım olup lâm-ı târifin *mîm* harfine dönüştürülmesi eylemidir. Onlar “طَابِ الْهَوَاءِ” (Hava güzel oldu.) demek istediklerinde el takısını *mîm*’e ibdâl ederek “طَابِ اِمِهْوَاءِ” şeklinde bir telaffuza yönelirler.¹¹⁰ Kurtubî de tumtumâniyye’yi “طَابِ الْهَوَاءِ” → “طَامِ الْهَوَاءِ” örneğinde olduğu üzere *bé* harfinin *mîm* harfine ibdâli ile gerçekleşen ve Himyer kabilesine özgü lehçesel bir kullanım olarak tanımlamıştır.¹¹¹ Kurtubî bu bilgileri isim vermeden Se‘âlibî’den aynen aktarmakla birlikte “طَابِ الْهَوَاءِ” → “طَامِ الْهَوَاءِ” örneğinde *bé* harfinin *mîm* harfine ibdâli hususunda yanlışlığa düştüğü kanaatindeyiz. Zira bu örneğin ele alındığı farklı kaynaklarda da *bé* harfinin *mîm* harfine değil lâm-ı târifin *mîm* harfine dönüştüğüne yönelik bilgiler yer almaktadır.¹¹² Yine Hz. Peygamber’in “لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ” “Yolculuk halindeyken oruç tutmak iyilik değildir.” cümlesini kastederek “لَيْسَ مِنَ اِمْبِرِّ اِمِصِيَامُ فِي اِمِسْفَرٍ” şeklindeki ifadesi¹¹³ de Kurtubî’nin hatalı bir bilgiye sahip olduğunu destekler niteliktedir. Zira Hz. Peygamber’in konuştuğu bu lehçeye göre lâm-ı târif, *mîm* harfine dönüşmüştür.

2.3. Lahlühâniyye (اللَّخْطَانِيَّة)

Kurtubî’ye göre *lahlühâniyye*, Şihr ve Umân kabilelerinde görülen ve مَشَاءَ اللّٰه → مَا شَاءَ اللّٰه örneğinde olduğu üzere “ما” ism-i mevsûlündeki *elif*’in hafzedilmesi şeklinde ortaya çıkan lehçesel bir kullanımdır.¹¹⁴ Halil b. Ahmed, Ebû Ubeyd, İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ezherî gibi dil ve edebiyat âlimleri tarafından bu kavram “dilde görülen ucmelik” şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁵

2.4. ‘An‘ane (العَنْعَنَة)

Kurtubî’ye göre ‘*an‘ane*, Temîm ve Kudâ‘a gibi Arap kabilelerde rastlanan, başlangıç konumundaki hemzenin ‘*ayn* harfine dönüştürülerek (ع→ء) telaffuz edildiği lehçesel bir kullanımdır. عَنَّكَ ذَاهِبٌ → اَنَّكَ ذَاهِبٌ şeklindeki kullanım buna örnektir.¹¹⁶ Halil b. Ahmed, خُبْعٌ → خُبْءٌ örneğini vererek Temîmliler’in bu kelimenin sonundaki hemzeyi ‘*ayn* harfine dönüştürerek خُبْعٌ şeklinde telaffuz ettiklerini söylemiştir.¹¹⁷ Halil b. Ahmed’in vermiş olduğu örnekten ع→ء dönüşümünün sadece kelimelerin başına özgü bir kullanım biçimi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebepten olsa

¹⁰⁷ Halil b. Ahmed, ‘*Ayn*, 2/74, 7/409.

¹⁰⁸ Müberred, *el-Kâmil*, 2/164.

¹⁰⁹ İbnü’l-Bennâ, *Beyânü’l-‘uyûb*, 56.

¹¹⁰ Se‘âlibî, *Fıkhü’l-luga*, 91.

¹¹¹ Kurtubî, *el-Mûdab*, 221.

¹¹² Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-üdeba’ ve muhâverâtü’ş-şu‘arâ ve’l-bülegâ’* (Beyrut: Şirketü Dârü’l-Erkam, 1420/1999), 1/87; Ebü’l-Fadl Celâlüddîn Süyûtî, *el-Müzzehir fi ulûmi’l-luga ve envâ’ihâ*, thk. Fuâd Ali Mansur (Beyrut: Dârü’l-Kütübîl-İlmiyye, 1418/1998), 1/177.

¹¹³ Ezherî, *Tebzîbü’l-luga*, 17/448; İbn Cinnî, *Sırru sinâ‘ati’l-i‘râb*, 2/97.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Mûdab*, 221; Ayrıca bk. Se‘âlibî, *Fıkhü’l-luga*, 91.

¹¹⁵ bk. Halil b. Ahmed, ‘*Ayn*, 4/142; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Musanef*, 1/348; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Cerâsim*, thk. Muhammed Câsim el-Hamîdî (Dimaşk: Vizâratü’s-Sekâfe, 1418/1997), 1/235; Ezherî, *Tebzîbü’l-luga*, 6/305.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Mûdab*, 221; Ayrıca bk. Se‘âlibî, *Fıkhü’l-luga*, 90.

¹¹⁷ Halil b. Ahmed, ‘*Ayn*, 1/123.

gerek Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) hemze'nin 'ayn harfine dönüşümüne yönelik *عَامُوا* → *ءَامُوا*, *تَبَوْعُوا* → *تَبَوْعُوا*, *مَاعَا* → *مَاءَ*, *مَتَكْعُون* → *مَتَكْعُون*, *خَاسَعِين* → *خَاسَعِين*, *مَسْتَهْزَعِين* → *مَسْتَهْزَعِين*, *وَعَاتِي الْمَال* → *وَأَتِي الْمَال* şeklinde daha kapsamlı örnekler vermiştir.¹¹⁸ Kaynaklar, hemze'nin 'ayn harfine dönüştürülmesini farklı gerekçelerle açıklamışlardır. Sibeveyh'e göre Araplar, hemzeye en çok benzemesi sebebiyle hemzeyi 'ayn harfine dönüştürerek seslendirmişlerdir.¹¹⁹ Çağdaş araştırmacılara göre hemze'nin 'ayn harfine dönüştürülmesinde, *hurûfu'l-balk* harfleri arasında yer alan hemze ve 'ayn harflerindeki mahreç ve sıfat yönünden benzerlik ve Temimliler'de görülen hemzenin tahkikindeki aşırılık etkili bir unsur olmuştur.¹²⁰ Bu lehçesel kusur halen Yemen, Mısır'ın Saîd bölgesi, Şam'ın kırsal kesimleri gibi mıntikalarda varlığını sürdürmektedir. Örneğin onlar, *سؤال* ve *أسأل* kelimelerini *سُعَال* ve *سُعَال* şeklinde telaffuz ederler.¹²¹

2.5. Ketkete (الكِتْكَتَة)

Kurtubî'ye göre müzekker-muhâtab *te*'sinin *عَصَيْتَ* → *عَصَيْتِكَ* örneğinde olduğu gibi *kef* harfine dönüştürülerek telaffuz edilmesidir.¹²² Bu bilgi tarafımızca Kurtubî'nin dışında herhangi bir kaynaktan tespit edilememiştir. Kaynaklar bu kavrama genelde “süratli yürüyüşte adımların birbirine yakınlaşması”,¹²³ “kahkahadan daha hafif bir şekilde gülmek”¹²⁴ ve “bir tür kuş sesi”¹²⁵ şeklinde anlam vermişlerdir.

2.6. Keske (الْكَسْكَسَة)

İbnü'l-Bennâ'ya göre *keske*, Bekr kabilesinde görülen bir lehçe olup, *أَمِكْ*, *أَبُوس* → *أَبُوكْ* → *أُمِسْ* örneklerindeki gibi müennes-tekil-hitâp *kef*'inin *sin* harfine dönüştürülmesi olayıdır. İbnü'l-Bennâ'nın Meberred'den naklettiği¹²⁶ bilgiye göre yine bu kabilede bazıları ilgili zamiri vurgulamak için vakıf halinde *kef*'ten sonra *sin* ekleyerek, *أَعْطَيْتِكْ* → *أَعْطَيْتِكْسْ* şeklinde telaffuz ederler.¹²⁷ Kurtubî'nin isim zikretmeden Se'âlibî'den aktarmış olduğu¹²⁸ bilgiye göre, ikinci örnekteki kullanım Bekr değil Hevâzin kabilesine ait bir lehçedir. Rebîa kabilesi ise vakıf halinde Keşkeşe'de olduğu gibi müennes-hitap zamiri olan *kef*'ten sonra *sin* yerine *şin* eklemiştir.¹²⁹

2.7. Keşkeşe (الْكَشْكَشَة)

Kurtubî'ye göre *Keşkeşe*, Temim yahut Bekr kabilelerinde yaygınlık gösteren lehçesel bir kullanımdır. Onlar *جاء بِكْ* → *جاء بِشْ* örneğindeki gibi dişil ikinci şahıs zamirini *şin* harfine dönüştü-

¹¹⁸ Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *en-Nakd*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 2010), 145.

¹¹⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/306.

¹²⁰ Mesud Bûbû, *fî Fıkhi'l-lugati'l-Arabîyye* (Dimaşk: Câmîatu Dimaşk, 1414/1994), 23.

¹²¹ Abdüssabûr Şahin, *fî't-Tetavvürü'l-lugavî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 61.

¹²² Kurtubî, *el-Mûdab*, 220.

¹²³ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, 1/179; İbn Side, *el-Muhassas*, 1/304.

¹²⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 9/325; Se'âlibî, *Fıkhi'l-luga*, 89.

¹²⁵ İbn Side, *el-Muhassas*, 2/328.

¹²⁶ bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/146.

¹²⁷ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-nyâb*, 57. Benzer bilgiler için bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/166.

¹²⁸ bk. Se'âlibî, *Fıkhi'l-luga*, 90.

¹²⁹ Kurtubî, *el-Mûdab*, 220.

rerek (ش→ك) şeklinde telaffuz ederler. قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا ayetinde¹³⁰ geçen müennes hitap zamirinin bu lehçeye göre رَبُّشِ تَحْتَشِ şeklindeki şâz kıraati de yine buna örnektir.¹³¹ İbnü'l-Bennâ Müberred'den naklen¹³² keşkeşe'nin mantığını da ifade eden daha kapsayıcı açıklamalar yapmıştır. İbnü'l-Bennâ'ya göre Temîm kabilesi, müenneslik alameti olan *kef* harfi üzerinde durduklarında aralarındaki mahreç yakınlığı ve sıfat benzerliğinden dolayı *kef* harfini→*şin* harfine dönüştürerek telaffuz etmişlerdir. Çünkü *kef* harfi ile *şin* harfi mehmûs bir sese sahip olmak yönünden ortaktırlar. Keza mahreç yönünden de birbirlerine yakınlıkları söz konusudur. Bu sebeple Araplar, vakf halinde müennes hitâp zamiri olan *kef*'i daha belirgin bir şekilde çıkarmak için tefeşsi sıfatı olan *şin* harfine dönüştürmüşlerdir. Örneğin bir kadına hitap ederken, جَعَلَ اللَّهُ لَكَ الْبَرَكَاتَ فِي دَارِكَ “Allah senin evini bereketli kılsın!” cümlesindeki دَارِكَ kelimesini دَارِشُ şeklinde; وَيُحِكْ مَالِكَ “Vay haline!” ifadesindeki مَالِكَ kelimesini ise وَيُحِكْ مَالِشِ şeklinde *şin*'li olarak kullanmışlardır. Vasl halinde *kef* harfinin seslendirilmesinde herhangi bir değişikliğe gidilmezken, vakf halinde *kef* harfi *şin* harfine dönüştürülerek telaffuz edilmiştir.¹³³ Çağdaş araştırmacılara göre günümüzde bu lehçe, Kuveyt, Irak, Yemen, Şam'ın kırsal kesimleri ve Filistin gibi yerlerin bazı bölgelerinde varlığını hala sürdürmektedir.¹³⁴

Yukarıda ifade edildiği üzere bu lehçeler, yerleşik fasih Arap dilinden uzak oluşu sebebiyle Araplar tarafından hoş karşılanmayan ve yadırganan lehçelerdir. Bu sebeple tecvid âlimleri, eserlerinde bu tarz lehçesel telaffuz kusurlarına dikkat çekerek, Kur'an kıraatinde bunların kullanılmayacağını vurgulamışlardır.¹³⁵ Başta Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ olmak üzere, tecvid âlimleri telaffuzda görülen bu tür kusurları erken dönem dilbilimsel kaynaklardan tespit etmişlerdir. Ancak tespitle birlikte çözüm yollarını da sunmaları, onları dilbilimsel kaynaklardan ayıran önemli özellik olmuştur. Zira Kur'an'ın düzgün tilâveti, her harfin hakkını, hukukunu gözetmekle ve tilâveti telaffuz kusurlarından arındırmakla mümkündür. Tecvid âlimlerini erken dönemlerden itibaren bu tür çalışmalara sevk eden husus da tilâvette görülebilecek muhtemel ses sapmalarının önüne geçmek ve sahil tilâvet tarzını ön planda tutmak olmuştur.

3. Ses ve Seslendirmeye Yönelik Kusurlar ve Düzgün Tilâvet Ölçüleri

Bunlar, konuşma organındaki yapısal bir engelden kaynaklanmayıp, okuyucuda yanlış ses alışkanlıkları sebebiyle ortaya çıkan ses ve seslendirmeye dayalı kusurlardır.¹³⁶ *Ter'îd*, *teşdik*, *temdîğ*, *tatrîb*, *teklîm*, *lekz*, *tabr* gibi ses kusurları buna örnektir. Erken dönem tecvid âlimleri, bir kısmı telaffuzla da ilişkili olan bu tür ses olaylarını *lahn-i hafî* kapsamında değerlendirerek,¹³⁷ okuyucuyu bu tür hatalara düşmekten sakındırmışlardır. İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî, kendisiyle tilâvette bulunmanın uygun görülmediği ses kusurlarına yönelik bilgilere, eserlerinin son bölümünde temas etmiş-

¹³⁰ Meryem 19/24.

¹³¹ Kurtubî, *el-Mûdab*, 220. Benzer bilgiler için bk. Seâlibî, *Fıkhü'l-luga*, 90.

¹³² bk. Müberred, *el-Kâmil*, 2/166.

¹³³ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 57.

¹³⁴ Bûbû, *Fıkhü'l-luga*, 22 (3 nolu dipnot).

¹³⁵ Mekkî, bazı Arapların dişil ikinci şahıs zamirini *şin* harfine dönüştürerek (ش→ك) şeklinde telaffuz ettiklerini, bunun Kur'an kıraatinde yerinin olmadığını belirtmiştir. bk. Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-karâa ve tabkâki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmet Hasen Ferhat (Amman: Dâru Ammar, 1984), 111.

¹³⁶ Hamed, *Kur'an Fonetigi*, 567.

¹³⁷ bk. Sa'îdî, *et-Tenbîh*, 260; Hemedânî, *et-Tembûd*, 237; Hamed, *Kur'an Fonetigi*, 63.

lerdir. Ayrıca İbnü'l-Bennâ sadece bu kusurları tespit etmekle yetinmemiş, ses ve seslendirmeye yönelik düzgün tilâvet ölçüleri üzerinde de durmuştur. Çoğunluğu İbnü'l-Bennâ'da geçen ses ve seslendirmeye dayalı kusurlar şu şekildedir:

3.1. Ter'îd (التَّرْعِيد)

İbnü'l-Bennâ'ya göre, “med esnasında sesi titretmek, sarsmak” anlamındaki *ter'îd*, sesle ilgili kusurlardandır ve bundan sakınmak gerekmektedir. Bunun belirgin vasfı, sanki bir müzik perdesini arıyormuşçasına sesi gırtlak titreşimlerine hapsetmektir. Harfleri gelişigüzel telaffuz etmek, kelamın sahip olduğu kademelerin aynı minvâl üzere icrasını engellemektir.¹³⁸ Kurtubî'ye göre ter'îd, Kur'an okuma esnasında adeta soğuktan veya acıdan titriyormuşçasına sesi dalgalandırmaktır.¹³⁹ Oysa med esnasında ses, bu tür titreşimden ve dalgalanmadan uzak bulunmalı, nefesle birlikte akarken net ve pürüzsüz olmalıdır.¹⁴⁰

3.2. Lekz (الَلْكَز)

İbnü'l-Bennâ'ya göre hemzeye özgü ses kusurlarından biri olan *lekz*, nefesin kuvvetli çıkarılmasına bağlı olarak harfin nefesle birlikte püskürtülmesidir. Harekeli hemzeye abartılı çıkarmak, sâkin hemzeye sönük çıkarmak yahut onu hareke vermeyi andıracak şekilde telaffuz etmek lekzin belirgin vasıflarındandır.¹⁴¹ Nefesle birlikte hemzeye püskürtmeğe yuhut onu sönük çıkarmaya dayalı ses kusurunu Kurtubî, *lekz* ve *bett* kavramlarıyla açıklamıştır.¹⁴² Kurtubî'ye göre hemze, püskürtme ve baskılama olmaksızın zahmetsizce ve acele etmeden çıkarılmalıdır.¹⁴³ Kıraatte lekze düşmekten sakındırmaya yönelik benzer uyarılar Sa'îdî,¹⁴⁴ Dâni,¹⁴⁵ Hemedânî¹⁴⁶ ve İbnü'l-Cezerî¹⁴⁷ tarafından da yapılmıştır.

3.3. Tahr (التَّهْر)

İbnü'l-Bennâ'ya göre ses kusurlarından bir diğeri “harflerin göğüsten şiddetli bir nefesle çıkarılması”nı¹⁴⁸ ifade eden *tahr*'tır. Bu durum, solunum sırasında nefesin şiddeti sebebiyle genellikle *ha* (ح) ve *he* (هـ) harflerinin mahreçlerin muğlak kalmasına sebep olmaktadır. Bunun örneği, öfkeliyken ağzını açıp kızgın bir şekilde hasmına bağırarak kimsenin durumuna benzemektedir.¹⁴⁹ Bu kavram, İbnü'l-Bennâ'nın dışında herhangi bir kaynakta tespit edilememiştir.

3.4. Zehr (الزَّحْر)

¹³⁸ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 38-39.

¹³⁹ Kurtubî, *el-Mûdûb*, 212; Ayrıca bk. İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 277; Şehrezûrî, *el-Misbâb*, 2/216; Sehâvî, *Minbâcî't-tevfîk*, 641.

¹⁴⁰ Kurtubî, *el-Mûdûb*, 140; Ayrıca bk. Sa'îdî, *et-Tenbîh*, 282; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 556.

¹⁴¹ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 38.

¹⁴² Kurtubî, *el-Mûdûb*, 131.

¹⁴³ Ebü'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Attâr, *et-Tembîd fî ma'rifeti't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Daru Amman, 1420/2000), 292.

¹⁴⁴ Sa'îdî, *et-Tenbîh*, 279.

¹⁴⁵ bk. Dâni, *et-Tabdîd*, 73, 95, 120.

¹⁴⁶ bk. Hemedânî, *et-Tembîd*, 187, 296.

¹⁴⁷ bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, 50, 108, 206.

¹⁴⁸ bk. İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/224.

¹⁴⁹ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 37.

“Bir iş esnasında sesi inilti bir şekilde çıkartmak”¹⁵⁰ anlamına gelen *zebr*, tilâvette görülen ses kusurlarındandır. İbnü'l-Bennâ'ya göre bunun belirgin vasfı ise, adet olduğu ölçünün dışına çıkararak, yüzü buruşturacak kadar harfleri yaymaktır.¹⁵¹

3.5. Teklîm (التكليم)

“Yaralama”¹⁵² anlamına gelen *teklîm*, tilâvet sırasında harfleri telaffuz ederken ses yolunu daraltma yahut sesi derinden sarsma sonucu ortaya çıkan ses bozukluğudur.¹⁵³ Tahr, zehr ve teklîm kavramları, İbnü'l-Bennâ dışında herhangi bir kaynakta tespit edilememiştir. Bunların ilk defa İbnü'l-Bennâ tarafından kavramlaştırılması kuvvetle muhtemel gözükmemektedir.

3.6. Temdîğ (التمضيغ)

İbnü'l-Bennâ'ya göre *temdîğ*, inleyen, gizlice gülen kimse gibi çeneyi yanlara doğru genişleterek “sesi ağız içerisinde gevelemektir” ki kıraatte bu tarz okuyuştan sakınılması gerekmektedir.¹⁵⁴ İbnü'l-Cezerî de *en-Neşr*'inde temdîğe bu anlamı vermiştir.¹⁵⁵ Temdîğ, kıraat sırasında şeddeleri yayma ve abartma anlamında da kullanılmıştır. Nitekim başta Kurtubî olmak üzere Dâni, Sehâvî ve *et-Tembûd*'inde İbnü'l-Cezerî temdîği bu manada kullanmışlar ve okuyucuyu temdîğe düşmekten sakındırmışlardır.¹⁵⁶

3.7. Teşdik/Müteşeddik (المتشديق/تشديق)

İbnü'l-Bennâ'ya göre *teşdik*, kıraatte ses ve nefes zorlamalarına dayalı bir telaffuz kusurudur. Bu kusur, sesi/harfleri çenenin solundan daha çok sağına doğru meylettirerek uzatmayı, esreli bir harfi okurken veya “إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ”¹⁵⁷ gibi esreden üstüne geçiş yaparken yahut “وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ”¹⁵⁸ gibi ötreye geçiş yaparken çenenin her iki tarafından da yardım almayı ifade eder.¹⁵⁹ Kurtubî bu kusuru, “avurtlarını doldururcasına telaffuzda bulunmak” şeklinde *müteşeddik* kavramıyla açıklamıştır.¹⁶⁰

3.8. Temdît (التمطيط)

Kurtubî'ye göre *temdît*, okuyucunun med ve lîn harflerinde -ölçüsünün dışına çıkarak- sesini sündürmesi, ziyadeleştirmesidir. Benzer şekilde okuyucunun hareketlerde aşırı abartı yaparak sesini uzatması da temdît kategorisindedir. Temdîd'in tam olarak anlaşılabilmesi ancak müşâfehe yoluyla mümkündür.¹⁶¹ İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî, temdîd'in kıraatte uygun görülüp görülmemesi hususunda farklı görüşler ileriye sürmüşlerdir. İbnü'l-Bennâ'ya göre temdît, tilâvette hoş karşılan-

¹⁵⁰ Halil b. Ahmed, *'Ayn*, 3/158; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1816.

¹⁵¹ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 38.

¹⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3923; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, 2/981.

¹⁵³ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 39.

¹⁵⁴ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 39.

¹⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/213.

¹⁵⁶ bk. Kurtubî, *el-Mûdab*, 148; Ayrıca bk. Dâni, *et-Tahdîd*, 73; Sehâvî, *Minhâcü't-terfîk*, 643, 645; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 50.

¹⁵⁷ el-Kehf 18/28.

¹⁵⁸ el-A' râf 7/196.

¹⁵⁹ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 39.

¹⁶⁰ Kurtubî, *el-Mûdab*, 222.

¹⁶¹ Kurtubî, *el-Mûdab*, 213, 214; Ayrıca bk. İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 280; Şehrezûrî, *el-Misbâh*, 2/218.

mayan bir ses kusurudur ki daha çok *tertîl* okuyuşunda kendini gösterir. Bu şekilde okuyan kimse tecvidin bu olduğunu, güzel bir şey yaptığını zanneder. Oysa o, kötü bir yol takip etmektedir. Zira Kur'an okuyucusu ölçüsünün dışına çıkaracak nitelikteki ziyade medlerden sakınmalıdır.¹⁶² Kurtubî ise hocası Hasan b. Ali el-Ehvâzî'den (ö. 446/1055) naklen temdît'i kendisiyle kıraatin câiz görüldüğü beş kıraat tarzından (*badr, tecvîd, temdît, iştikâku't-tahkîk, tahkîk*) biri olarak görmüştür. Kurtubî'ye göre temdît, Verş yoluyla Nâfî'in Mısır tarikinde mevcut olan bir okuyuş tarzıdır.¹⁶³ Dâni¹⁶⁴ ve İbnü'l-Cezerî¹⁶⁵ de kıraatte temdît'i hoş karşılamamışlardır. Kurtubî'nin temdît hakkındaki ifadesi ile Dâni ve İbnü'l-Cezerî'nin ifadeleri arasında bir çelişki bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu çelişkiyi, belli sistem dahilinde ve bir rivayet geleneğine bağlı kalarak yapılan okumalarla, herhangi bir rivâyet geleneğine bağlı kalmaksızın ölçüsüz bir şekilde yapılan okumaların kıraat âlimleri tarafından aynı kategoride değerlendirilmediği şeklinde yorumlamak mümkündür.

3.9. Terkîs (التَرْكِيسُ)

Terkîs, "bir şeyi oynatmak, sarsmak, hareket ettirmek"¹⁶⁶ anlamına gelmektedir. Kıraat kavramı olarak *terkîs*, sâkin harfler üzerinde sükûn yapma hissiyatı verip ardından ilgili harfleri kaçıyormuşçasına hareketli bir şekilde seslendirmektir.¹⁶⁷ Kurtubî'ye göre terkîs daha çok tahkik ve tecvid ile okumak isteyen kişide kendini gösterir. Tilâvet sırasında "sesi titretmek" anlamındaki ter'ide göre daha hassas bilgiyi gerektirir.¹⁶⁸ İbnü'l-Bennâ, kıraatte "sesi derinden sarsmak" anlamına gelen teklîm ile terkîsi aynı kavram içerisinde kullanmıştır.¹⁶⁹

3.10. Tatrîb (التَطْرِيبُ)

Tatrîb, "Sesi dalgalandırmak, sesi belli müzikal enstrümanlarla uyum içinde kullanmak, şiir veya ezgiyi terennüm etmek, Kur'an-ı hüsn-ü savt ile tilâvet etmek"¹⁷⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Bir kıraat kavramı olarak *tatrîb*, kıraatte teğannî ve terennüm yaparak med yerlerinde veya meddin bulunmadığı yerlerde sesi ziyadesiyle uzatmaktır.¹⁷¹ Kurtubî'ye göre muhtemelen bu yöntem Arap diline uygun düşmeyen metinlerin seslendirilmesinde kullanılır. Kur'an kıraatinde ise med ve harekeleri aşırı bir şekilde yayan kimselerin (temdît) okuyuşlarında görülür.¹⁷² İbnü'l-Bâziş,¹⁷³ Şehrezûrî ve İbnü'l-Cezerî¹⁷⁴ de bir kıraat tarzı olarak tatrîbi hoş karşılamamışlardır.

3.11. Tahzîn (التَّحْزِينُ)

¹⁶² İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 38, 39.

¹⁶³ Kurtubî, *el-Mûdüb*, 214.

¹⁶⁴ Dâni, *et-Tabdîd*, 73.

¹⁶⁵ bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 50.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/170.

¹⁶⁷ Kurtubî, *el-Mûdüb*, 211; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 278; Şehrezûrî, *el-Misbâh*, 2/216; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 78.

¹⁶⁸ Kurtubî, *el-Mûdüb*, 211.

¹⁶⁹ bk. İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 39.

¹⁷⁰ Halil b. Ahmed, *'Ayn*, 7/220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/174.

¹⁷¹ Kurtubî, *el-Mûdüb*, 211; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 278; Şehrezûrî, *el-Misbâh*, 2/216.

¹⁷² Kurtubî, *el-Mûdüb*, 211.

¹⁷³ bk. İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 278.

¹⁷⁴ bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 44.

Kurtubî'ye göre *tabzîn*, Kur'an okuyucusunun tabii ve mutad olan kıraat tarzını terk ederek sanki huşûdan ağlıyormuşçasına ses tonunu yumuşatması ve düşürmesidir.¹⁷⁵ Kurtubî'nin de içerisinde yer aldığı bir grup âlime göre bu okuma tavrına riyâ karışması söz konusu olduğu için kârinin bu tarz okuyuştan sakınması gerekmektedir.¹⁷⁶ İbnü'l-Bennâ ise Kur'an lafızlarını bozmadan, tilâvetin ölçü ve şartlarına riayet ederek, zorlama ve gösterişten uzak, güzel bir ses ve tahzîn ile yapılan tilâvet tarzını hoş karşılamıştır. İbnü'l-Bennâ'ya göre bu okuyuş, dinleyicinin gönlüne nüfuz eder, kalbine istikâmet üzere yön verir. Ayrıca Hz. Peygamber'den gelen Kur'an'ın hüznle okunmasına yönelik rivâyetler de bunu destekler niteliktedir.¹⁷⁷ Zikri geçen hadisleri cemedan Ebü'l- 'Alâ' el-Hemedânî, İbnü'l-Bennâ ile benzer nitelikte görüşler dile getirmiştir.¹⁷⁸

Kanaatimize göre Kur'anın tahzîn ile okunmasına karşı çıkanların temel endişesi, bu okuyuş tarzına riyânın karışma ihtimalidir. Aslında İbnü'l-Bennâ ve Hemedânî'nin bu ihtimali göz önünde bulundurarak tecvide riâyet etmeyi, zorlama ve gösterişten uzak kalmayı hatırlatmaları, bu okuyuş tarzında ortaya çıkabilecek olumsuzlukları bertaraf etmeye matuf bir durumdur.

3.12. Telhîn (التلحين)

Kurtubî'ye göre *telhîn*, kaside ve şiiri nağme yaparak okuyanlarca bilinen melodi/makam türleridir. Selef âlimleri bunun Kur'an'a tatbiki hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bu tarz ile kıraati câiz görenler olduğu gibi mekruh sayanlar da olmuştur. Kurtubî'ye göre Kur'an kıraatinde telhîn, tatrîb, terkîs, tahzîn ve tar'îdi esas olmak câiz değildir. Farklı bölgelerdeki kıraat âlimlerinin kanaatleri de bu yönde olmuştur.¹⁷⁹

İbnü'l-Bennâ aralarında Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bazı selef âlimlerinin isimlerini sayarak, onların bildik kıraat geleneğinin dışına çıkması ve yapmacık seslerden oluşuyor olması sebebiyle bu kıraat tarzını hoş karşılamadıklarını söylemiştir. Zikri geçen âlimler, yapay seslere odaklanmak yerine Kur'an'ın doğru bir şekilde tilâvetini daha fazla önemsemişlerdir. Çünkü bu okuyuş tarzında, medli yerlerin medsiz, medsiz yerlerin medli, sükûnlu haflerin harekeli, harekeli harflerin sükûnlu, idgamlı yerlerin izharlı, izharlı yerlerin idgamlı okunması gibi tecvide müteallik birçok olumsuz durumun ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. İbnü'l-Bennâ'ya göre en sağlam tutum, hevası takvasına baskın gelen ve böyle tavra yönelen kimselerden uzak durmaktır.¹⁸⁰

Bunlar, İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî'nin eserlerinde bahsettikleri en önemli ses kusurlarıdır. Başta İbnü'l-Bennâ ve Kurtubî olmak üzere tecvid âlimleri, dil ve edebiyât bilginlerinden farklı olarak, bu kusurlara daha çok yönelmişler, Kur'an tilâvetinin bu tarz okuyuşlardan arındırılması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır. Bu ısrardaki amaç, sahih tilâvet tarzını bozabilecek uygulamaların önüne geçmek, kıraatin tekellüften uzak, sade bir tarzda gerçekleştirilmesini sağlamaktır.

¹⁷⁵ Kurtubî, *el-Mûdûb*, 212; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 279; Şehrezûrî, *el-Misbâh*, 2/216; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 44; Yavuz Fırat, *Tilâvet Kuralları*, 87; Fırat, *Tecvid ve Kıraat Terimleri*, 71-72.

¹⁷⁶ Kurtubî, *el-Mûdûb*, 212; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 279; Şehrezûrî, *el-Misbâh*, 2/216; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 44.

¹⁷⁷ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 45.

¹⁷⁸ Hemedânî, *et-Tembûd*, 123.

¹⁷⁹ Kurtubî, *el-Mûdûb*, 211-212; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, 278; Şehrezûrî, *el-Misbâh*, 2/216; İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd*, 44.

¹⁸⁰ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 44.

İbnü'l-Bennâ, düzgün tilâvet ölçüsü bağlamında bir derste veya mecliste Kur'an tilâvet eden okuyucunun¹⁸¹ gerek ses gerekse dış görünüşle ilgili özen göstermesi gereken hâl ve hareketlere de dikkat çekmiştir. Buna göre ses perdesini aşırı düzeyde yükseltmek, duyulamayacak kadar düşürmek ve kesilinceye dek yormak kârînin sakınması gerekli olan ses kusurlarındandır. Kıraat esnasında kârî göğsünü ve omuzlarını sarsacak, kendisini renkten renge sokacak, terletecek, yüz, göz, beden ve harflerin doğal halini bozacak şekilde aşırı ses zorlamalarından uzak durmalıdır.¹⁸²

Benzer durum dış görünüşle ilgili hususlar için de geçerlidir. İbnü'l-Bennâ'ya göre, başı sağa sola döndürmek, karşıdaki bir muhataba evet veya hayır imâsında bulunur gibi başı aşağı ve yukarıya doğru sallamak, suratı asmak, kaşları çatmak, gözleri kısmak, dudakları eğip bükmek kârînin sakınması gerekli olan dış görünüşle ilgili kusurlardandır. Yine kıraat esnasında boynu haddinden fazla kaldırmak ya da eğmek, oturuş şeklini çokça değiştirmek, parmaklar ve saçlarla çok fazla oynamak gibi hususlar da bu kabil hareketlerdendir.¹⁸³

Okuyucu, zikri geçen hatalara düşmeden, tilâvet esnasında duruşunu ve oturuşunu iyi ayarlamalı, yapmacık ve anormal hareketlerden kaçınmalıdır. Namazda Allah Teâlâ'nın huzurunda edebe riâyet ederek ortaya konulan güzel hâl ve tavırlar, Allah Teâlâ'nın hikmet dolu kitabını tilâvet ederken de benzer şekilde ortaya konulmalıdır.¹⁸⁴ Zira Kur'an okuyucusunun kalbinde sükûnet ve huşû bulunduğu gibi, azalarında da sükûnet ve tezellül bulunmalıdır.¹⁸⁵ Kur'an'ın akla, kalbe, kulağa hitap eden hoş sedası güzel bir görüntü ile tamamlanmalı, muhataplar Kur'an'ın lafzından ve mesajından bulduğu huzur ve sükûnun tezahürlerini, okuyucusunun şahsında ve tavırlarında da müşahede etmelidirler.¹⁸⁶

İbnü'l-Bennâ'nın da ifade ettiği üzere kıraat esnasında okuyucu, his ve duygudan yoksun bir şekilde asık surat ve monoton bir yüz ifadesinden kaçınmalıdır. Kur'an'ı tedebbür ve tezekkür ile derûnî bir şekilde okumalı,¹⁸⁷ onun anlam ve mesajlarını yüz ifadesine doğru bir şekilde yansıtmalıdır. Şöyle ki, rahmet ve müjde âyetlerinde yüzün mütebessim çehreye bürünmesi, korku ve azab âyetlerinde ise hüzünlü bir hâle bürünmesi aynı zamanda nebevî bir kıraatin özelliklerindedir. Zikri geçen bu inceliklere de riayet ederek edâ edilen bir Kur'an tilâvetinin hem okuyucusu hem de dinleyicisi üzerinde daha fazla etkiye sahip olacağı şüphe götürmez bir gerçektir.

¹⁸¹ Sahne okumalarının anlam ve önemi hakkında bk. Erdoğan Baş, *Kur'an'ı Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2022), 59.

¹⁸² İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 37. İbnü'l-Bennâ'nın işaret ettiği bu görüntüler ne yazık ki günümüz Kur'an okuyucuları için de güncelliğini korumaktadır. Özellikle kitlelerin huzurunda Kur'an okuyan kimi okuyucuların beğenilme arzusu ya da farklı saiklerle söz konusu hatalara düştükleri gözlemlenmektedir. Özellikle belli eğitimden geçmiş üst düzey okuyucuların seslerinin pes, orta ve tizlerini iyi tanımaları, kıraatlerini -zemin, meyân ve karar ölçüsüne göre- kendi ses sınırları çerçevesinde planlamaları önem arz etmektedir. Bu hususta bk. Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an", 230-231.

¹⁸³ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 36-37.

¹⁸⁴ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 36-37.

¹⁸⁵ Seyyid Hasan Hulûsî Sofuzâde, *Mecma'u'l-âdâb* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1970), 65; Ahmet Madazlı, *Kur'an Okuma Âdâbı* (Kayseri: Türkiye Diyanet Vakfı Kayseri Şubesi Yayınları, 2001), 51.

¹⁸⁶ Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an", 231.

¹⁸⁷ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 46.

Meşhûr kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî de kıraatin zorlama ve tekellüften uzak, letâfetle yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir. İbnü'l-Cezerî'ye göre Kur'an'ın düzgün tilâveti (tecvid), okuyuş esnasında sesi ağız içerisinde evirip çevirmekle, ağız buruşturmakla, çeneyi yamultmakla, sesi oynanıp titretmekle, okuyuş ahengini bozacak şekilde şedde, medd ve ğunne gibi uygulamalarda ses akışını kesintiye uğratmakla elde edilemez. Bu, fitratın hoşlanmayacağı, kalplerin ve kulakların kabul etmeyeceği bir tilâvet biçimidir.¹⁸⁸ Oysa alınması ve benimsenmesi gereken düzgün tilâvet, tabiatı itibariyle insanları rahatsız etmeyen, kalplere ve kulaklara hoş gelen, kolay, tatlı, güzel ve lâtif tarzda icrâ edilen tilâvettir. Bu aynı zamanda, zorlama, yapmacık ve abartıdan uzak olup, Arapların tabiatına ve fasih kelama uygun düşen bir okuma biçimidir.¹⁸⁹

Burada Kur'an'ı nağmeli okuma¹⁹⁰ konusuna da kısaca temas etmek isteriz. Başta Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ olmak üzere mütekaddim âlimlerin bu konuda söylediği hususlar elbette önemlidir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de tecvid uygulamalarını geri planda tutan, Kur'an'ı şarkı, türkü melodileri ile okuyan kimselerin bulunduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Ancak bu tür kınanmış örnekler, Kur'an'ın güzel bir ses, tavır ve nağme ile okunmasına da engel teşkil etmemelidir. Zira Hz. Peygamber'den vârid olan "Kur'an'ı seslerinizle süsleyiniz. Şüphesiz ki güzel ses, Kur'an'ın güzelliğine güzellik katar."¹⁹¹ yahut "Kur'an'ı terennüm etmeyen bizden değildir."¹⁹² şeklindeki buyruklar, Kur'an'ın güzel, hoş bir ses ve sadâ ile okumasını teşvik eder niteliktedir. Kanaatimize göre, burada göz ardı edilmemesi gereken husus, makamın gerekliliklerini tecvidin zorunluluklarının önüne asla geçirmemek olmalıdır.

Sonuç

Tecvid âlimleri nezdinde *lahn-i hafî* kapsamında değerlendirilen *hubse*, *bukle*, *gamgame*, *'an'ane*, *ter'îd*, *teşdik*, *tatrîb* gibi ses, lehçe ve konuşma kaynaklı telaffuz kusurları, gerek dilbilim gerekse tecvid âlimleri tarafından ilk dönemlerden itibaren ele alınıp incelenen bir olgu olmuştur. Bu olgunun ilk defa erken dönem dilbilimsel kaynaklarınca tespit edilip ele alındığı görülmektedir. Nitekim başta Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ olmak üzere erken dönem tecvid âlimlerinin konu hakkındaki kitâbî bilgileri, genelde erken dönem dilbilimsel kaynaklarından iktibâs etmeleri bunun açık bir göstergesidir. Tecvid âlimlerinin erken dönemlerden itibaren bu tür telaffuz kusurlarına yönelme isteklerini, tilâvette görülebilecek muhtemel ses sapmalarının önüne geçmek ve sahih tilâvet tarzını ön planda tutmak şeklinde yorumlamak mümkündür.

¹⁸⁸ İbnü'l-Cezerî'nin bu uyarılarını Eymen Rüşdi Süveyd'den uygulamalı olarak görmek için bk. Tâliyatü'l-Kur'an, *YouTube* (2021-04-29), 00:00:25-00:06:57.

¹⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/213.

¹⁹⁰ Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalar için bk. Abdulmecit Okçu, "Kur'an Tilâvetinde Ezgi/Makam", *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007), 213-248; Alican Dağdeviren, "Kur'an Tilâvetinde Temsil", *EKEV Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 49-62; Yavuz Fırat, "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", *Bilimname* 26/1 (2014), 25-50; Necdet Çağır, "Kur'an Kıraatinde Musiki: Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloj/Ses-Anlam İlişkisi", *Tarihten günümüze kıraat ilmi (Uluslararası Kıraat Sempozyumu)* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 327-361; Yıldız, "Kıraat Estetiği"; Esra Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim Kıraatinde Müzikal Tavrılar* (Ankara: İlahiyat, 2022).

¹⁹¹ Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'an", 33.

¹⁹² Buhârî, "Tevhîd", 44.

Ses, lehçe ve konuşma kaynaklı telaffuz kusurları hakkında İbnü'l-Bennâ'nın müstakil bir eser yazması, Kurtubî'nin ise kitabının son bölümünü bu konuya tahsis etmesi, bu hususta ilgili müelliflerin -diğer tecvid kaynaklarına göre- öne çıkmasındaki temel sebep olmuştur. Zira diğer tecvid âlimleri bu kusurlara yer yer temas etmekle birlikte onları bir bütün olarak ele alıp incelememişlerdir.

Tespitlerimize göre bu iki kaynak, on dokuz adet konuşma kaynaklı, yedi adet lehçe kaynaklı ve on iki adet ses ve seslendirme kaynaklı olmak üzere toplamda otuz sekiz adet telaffuz kusuruna dikkat çekmiştir. Özellikle ses ve seslendirmeye dayalı bazı kusurlar ise bu eserlerin dışında herhangi bir kaynaktan tespit edilememiştir. Bu durum onların telaffuz kusurları olgusuna yönelik derinlikli bir bakış açısına sahip olduklarının da açık bir göstergesidir.

İki eserin mukayesesine gelince; kavramları ele alma, kaynak gösterme, çözüm önerileri sunma gibi hususlarda bu iki kaynak birbirlerinden ayrılmaktadır.

Kurtubî, konuşma kusurlarının telaffuzda ne tür bozukluklar ortaya çıkardıklarını kısaca açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu kusurları ses, lehçe ve konuşma bağlamında herhangi bir tasnife tabi tutmadığı gibi onların giderilmesine yönelik bir çözüm önerisi de sunmamıştır. Kaynak hususunda ise temelde iki kaynaktan istifade etmekle birlikte tek kaynağın ismini vermiştir. Kendisiyle tilâvette bulunmanın uygun görülmediği ses olgularına yönelik bilgileri, genelde hocası Hasan b. Ali el-Ahvâzî'ye (ö. 446/1055) dayandırmıştır. Konuşma kusurları ve lehçesel telaffuz bozuklukları ile ilgili vermiş olduğu bilgilerin kaynağını ise zikretmemiştir. Ancak araştırmamızda karşımıza çıkan husus, bu ifadelerin çok az bir farkla Nişaburlu meşhur dil âlimi Se'âlibî'den alıntılandığı şeklindedir.

İbnü'l-Bennâ ise ses, lehçe ve konuşma kusurlarını belli tasnife göre ele almış, yeni tanımlamalara gitmiş, başta Câhiz, Müberred ve İbnü'l-Münâdî olmak üzere, kendilerinden istifade ettiği kaynakları daha açık bir şekilde zikretmiştir. Ayrıca kendi dönem ve zaviyesine göre, konuşma bozukluklarının giderilmesine yönelik çözüm önerileri sunması da onu bu hususta farklı kılan bir diğer özellik olmuştur.

Günümüzde konuşma bozukluklarına yönelik araştırmaların hayli ilerlediği ve farklı tedavi yöntemlerinin geliştirildiği bilinen bir durumdur. İbnü'l-Bennâ gibi erken dönemde yaşamış bir tecvid âliminden, son dönem uzmanları gibi konuşma kusurlarını teşhis edip aynı ölçüde çözüm yollarını göstermesini beklemek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Bize göre İbnü'l-Bennâ'nın, kendi döneminin şartlarına göre bu konuya eğilmesi, teşhis ve tedavi yöntemlerini açıklaması kitabın kıymetini ortaya koymasına bakımında yeterlidir. Onun bu yöndeki açıklamalarını bu şekilde okumanın bizi daha sağlıklı bir neticeye götüreceği kanaatindeyiz.

İbnü'l-Bennâ'nın düzgün tilâvet ölçüsü bağlamında zikretmiş olduğu ve bir derste veya mecliste Kur'an tilâvet eden okuyucunun kendisini zorda bırakacak aşırı ses zorlamalarından uzak durması gerektiğine yönelik uyarıları da dikkate değer bir husustur. Bu hususun günümüz kâfileri için de geçerliliğini koruduğu kanaatindeyiz. Özellikle kitlelerin huzurunda Kur'an okuyan kimi okuyucuların beğenilme arzusu ya da farklı saiklerle benzer hatalara düştüklerine şahit olmaktayız. Kıraat esnasında ses sınırlarını aşarak bu türden gereksiz zorlamalara gidilmesi, yüz hatlarının de-

ğışmesine, boğaz damarlarının aşırı şişmesine, görsel ve işitsel olarak kıraat estetiğinin bozulmasına sebep olmaktadır. Oysa zikri geçen tekellüf ve zorlamalardan uzak, kalplere ve kulaklara hoş gelen, kolay, tatlı ve lâtif tarzda icrâ edilen bir Kur'an tılâvetinin hem okuyucusu hem de dinleyicisi üzerinde daha fazla etkiye sahip olacağı şüphe götürmez bir gerçektir.

Kaynakça

- Ak, Ayça vd. “Konuşma Sesi Bozukluklarının Düzeltilmesine Yönelik Eğitim Platformu Tasarımı”. *Bilişim Teknolojileri Dergisi* 10/3 (2017), 241-246.
<https://doi.org/10.17671/gazibtd.330867>
- Akdaş, Abdulhamid. “el-Lahn fi'l-Asvâti'l-'Arabiyye 'alâ Elsineti'l-'Acemi'l-Kudemâ”. *Mecelle Ebbâsi'l-Yermûk* 16/1 (1998), 49-88.
- Alemdar, Yusuf. “Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252.
- Ânî, Fâik Cemîl. “Uyûbu'n-Nutk ve Emrâzu'l-Kelâm fi't-Türâsi'l-'Arabî -Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn Nümûzecen-”. *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye* 1/1 (2021), 103-116.
<https://doi.org/10.21608/malu.2021.178764>
- Arkû, Reşîd. “Uyûbu'n-Nutk fi't-Türâsi'l-'Arabî”. *www.alukah.net*, 1-13.
http://www.alukah.net/literature_language/0/122511.
- Asma'î, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. *Kitâbu Halke'l-insan*, ts.
- Ateşyürek, Remzi. “Kur'an Tilavetinde Yaygın Hatalar: (Sâd, Dâd, Tâ ve Zâ Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 157-175.
- Attâr, Ebü'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *et-Tembûd fî ma'rifeti't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Daru Amman, 1420/2000.
- Baş, Erdoğan. *Kur'an'ı Okuma-Okutma ve Anlama Üzerine*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2022.
- Bûbû, Mesud. *fî Fıkhi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Dimaşk: Câmîatu Dimaşk, 1414/1994.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Ali Melham. 3 Cilt. Beyrut: Metebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselâm Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418/1988.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Muhammed Bâsil. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâci'l-lüga ve sıbâhu'l-'Arabiyye*. thk. Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çağl, Necdet. “Kur'an Kıraatinde Musiki: Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi”. *Tarihten günümüze kıraat ilmi (Uluslararası Kıraat Sempozyumu)*. 327-361. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Çakıcı, İrfan. “Kur'an Tilavetinde Nitelik Sorunu”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018),

- 147-175. <https://doi.org/10.33420/marife.397034>
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları: Tecvid*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Çiftçi, Ali. “Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekki b. Ebi Talib ve Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubi Perspektifinden Teşdid, Telyin ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 195-238.
- Dağdeviren, Alican. “Kur'ân Tilâtinde Temsil”. *EKEV Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 49-62.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd. *en-Nakd*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd. *et-Tabdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Bağdat: Dâru'l-Enbar, 1407/1988.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *el-Garibü'l-musannef*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 2 Cilt. Medine: Mecerretü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Darü İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2001.
- Ferrâ, Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Luğâtü'l-Kur'an*. thk. Câbir b. 'Abdullâh es-Serî, 1435/2014.
- Fırat, Yavuz. *Kur'an Tilâvetinin Kuralları*. Kayseri: y.y., 2014.
- Fırat, Yavuz. “Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar”. *Bilimname* 26/1 (2014), 25-50.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. Konya: Hacıveviszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Hacımısıroğlu, Mücella. “Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İlminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 578-601. <https://doi.org/doi.org/10.31121/tader.1167091>
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ebbâs fî 'ilmi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammar, 2002.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammar, 2. Basım, 2008.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Kur'an Fonetigi Üzerine Tetkikler -Tevcid Âlimleri Özeline-*. çev. Mehmet Emin Maşalı - Naci Demirci vd. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- Hemedânî, Ebü'l-'Alâ' Ahmed b. Hasan. *et-Tembîd fî ma'rifeti't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed.

- Amman: Dâru Ammar, 2000.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *Sırru smâ'ati'l-i-râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî. *Cemberatü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekki. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Cerâsim*. thk. Muhammed Câsim el-Hamîdî. 2 Cilt. Dimaşk: Vizâratü's-Sekâfe, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali Kebir. 6 Cilt. Kahire: Darü'l-Maârif, ts.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Mubassas*. thk. Halil İbrâhim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1978.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Halef el-Gırnâtî. *el-İknâ' fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Cemalettin Muhammed Şeref. Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türâs, 2003.
- İbnü'l-Bennâ, Ebû Ali Hasan b. Ahmed. *Beyânü'l-'uyûb elletî yecibu en-yectenibeha'l-kurrâ'*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Darü Ammâr li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1421/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf. *et-Tembîd fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1405–1985.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Âlemiyye, ts.
- İbnü's-Sikkât, Ebû Yûsuf Yakub b. İshâk. *İslâhu'l-mantuk*. thk. Muhammed Marab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1423/2002.
- İshag, Momammed Abdullah. 'Uyûbu'n-Nutk' İnde 'Ulemâi't-Tecvîd İbnü'l-Bennâ Nümûzecen. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Karadavut, Ahmet. "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 325-350.
- Kılıç, Mustafa. *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Kindî, Ya'kub b. İshak, *Kitâbü'l-Lüsga*, thk. Muhammed Hasan Tayyân "Risâle Ya'kub el-Kindî fi'l-Lüsga". *Mecelle Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye* 70/3 (1985), 515-532.
- Kurt, Yaşar. "Ca'berî ve el-Vâdiha fî Tecvîdi'l-Fâtiha Adlı Eseri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 153-194.
- Kurtubî, Abdülvehhab b. Mumammed. *el-Mûdib fî't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1442/2020.

- Madazlı, Ahmet. *Kur'ân Okuma Âdâbi*. Kayseri: Türkiye Diyanet Vakfı Kayseri Şubesi Yayınları, 2001.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kerâât*. thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kerâa ve tabkâki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmet Hasen Ferhat. Amman: Dâru Ammar, 1984.
- Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. *el-Kâmil fi'l-lüğa ve'l-edep*. thk. Muhammed İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1417/1997.
- Okçu, Abdulmecit. "Kur'ân Tilâvetinde Ezgi/Makam". *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 213-248.
- Okiç, M. Tayyib. *Kur'ân-ı Kerimin Uslûb ve Kerâati*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Pehlivan, Ayşe - Öge, Ali. "Nitelik Bağlamında Kur'an Tilâvetinin Keyfiyeti ve Eğitimi Üzerine Bir İnceleme". *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021), 49-73.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ ve'l-büleğâ'*. Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam, 1420/1999.
- Sa'îdî, Ali b. Ca'fer. *et-Tenbîh 'ale'l-lahni'l-celî ve'l-lahni'l-hafî*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Daru Ammar, 2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn. *Minhâcü't-tevfîk ilâ ma'rifeti't-tecvîd ve't-tabkâk*. thk. Mervân el-Atiyye. Beyrut: Daru'l-Me'mûn Li't-Türâs, 1419/1999.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Fıkhi'l-luga ve sirru'l-'Arabîyye*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1408/1988.
- Sofuzâde, Seyyid Hasan Hulûsî. *Mecma'u'l-âdâb*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1970.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn. *el-Müzbîr fi ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Süveyd, Eymen Rüşdi. "Tâliyatü'l-Kur'an". *YouTube*. Yayın Tarihi 29 Nisan 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=wyFy6dIFnzQ>.
- Şahin, Abdüssabûr. *fi't-Tetavviri'l-lugavî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.
- Şehrezûrî, Mübârek b. Hasan. *el-Misbâhu'z-zâbir fi'l-kerâati'l-aşri'l-bevâbir*. thk. Osman Gazâl. 3 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 1428/2007.
- Şeybânî, Ebû Amr İshâk. *el-Cîm*. thk. İbrahim el-Ebyârî. 3 Cilt. Kahire: Heyetü'l-Âmme, 1394/1974.

- Tatlısu, Muhammet Lütfü. “Kur’ân Tilavetinde Lahn Olgusu -el-Mûdih fi’t-Tecvîd Örneği-”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2021), 194-213. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1023875>
- Tuncel, Emrullah. “İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/59 (2020), 105-129.
- ‘Ubeydî, Reşid Abdurrahman. “‘Uyûbu’l-Lisân ve’l-Lehecâtu’l-Mezmûme”. *Mecelletü’l-Mecma‘u’l-‘İlmî* 36/3 (1985), 236-300.
- Yıldız, İbrahim. “Kıraat Estetiği Bakımından Kur’an Tilâveti”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 308-331. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.957932>.
- Yılmaz, Esra. *Kur’ân-ı Kerim Kıraatinde Müzikal Tavrılar*. Ankara: İlahiyat, 2022.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü’l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998.

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.

TEK YAZARLI

Yazar(lar) / Author(s)

Süleyman YILDIZ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

"Farada" Fiilinin Anlamı İle İlgili Meal ve Tefsirlerdeki Belirsizlikler ve Çözüm Önerisi
Umbiguities in Translations of Qur'an and Tafsirs about the Meaning of the Verb "Farada" and
a Solution Suggestion

Fatih TIYEK

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim
Dalı
Associate Professor, Kahramanmaraş
Sütçü İmam University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of
Tafsir
Kahramanmaraş, Türkiye
fatih tiyek@ksu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8225-479X>

Zekeriya PAK

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim
Dalı
Professor, Kahramanmaraş Sütçü İmam
University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of
Tafsir
Kahramanmaraş, Türkiye
zekeriyapak@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2854-1103>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/07/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Tiyek, Fatih – Pak Zekeriya. "Farada" Fiilinin Anlamı İle İlgili Meal ve Tefsir-
lerdeki Belirsizlikler ve Çözüm Önerisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 568-
592.

<https://doi.org/10.31121/tader.1327909>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile li-
sanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 Inter-
national License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Meal ve tefsirler, Kur'ân'ı anlama çabasında olan insanlar için her daim önemli bir işlev görmüştür. Zira meal ve tefsirler aracılığıyla birçok ayetteki kapalılıklar, belirsizlikler giderilmekte; açık, gerekçeli ve gerektiğinde ayrıntılı bilgiler ile muhatabın anlaması kolaylaşmaktadır. Ancak bazı ayet ve kelimelerin doğru anlaşılmasının önünde engel teşkil eden çeşitli problemler de bulunmaktadır. Bazen bizatihi meal ve tefsirlerin ayetlerdeki kelime ve terkiplerin tercüme ya da izahında sundukları çoklu ve karışık bilgiler, muhatabın tereddüt yaşamasına sebep olabilmektedir. Bu duruma örnek sayılabilecek kelimelerden biri “farada” fiilidir. Fiile verilen “farz kılma” anlamının içinde bulunduğu ayet için açık ve anlaşılır bir cümle kurmaya imkân vermemesi veya hakkında çok çeşitli ihtimallerin gündeme gelmesi muhatabın onun anlamı hakkında doğru ve kesin bir kanaat oluşturmasını zorlaştırmaktadır. İşte bu çalışmada fiilin yer aldığı ayetlerin meal ve tefsirlerdeki anlamları ele alınarak hem mevcut durumun ve önerilen anlamların yetersizliği ortaya konmaya hem de gerekçeleriyle birlikte onun için “gönülden yapma, helal kılma, lütfetme” anlamlarının uygunluğu temellendirilmeye çalışılacaktır. Çözüm önerisi olarak sunulan bu anlamlar sayesinde, ilave izah ve kelimelere ihtiyaç duyulmadan sadece fiilin lafzına bağlı kalınarak da muhatabın anlamasının mümkün olduğu ispat edilecektir. Fiil ile ilgili anlam istikrarı yakalanacaktır. Çalışmada ayrıca bir kelimeye verilen doğru anlamın cümleye etkisine, anlam istikrarının ve tutarlılığın önemine ve belirsizlik, kapalılık gibi anlamayı zorlaştırıcı etkenlerin sonuçlarına işaretler de bulunacaktır. Böylece Kur'ân'daki bir kelimenin ve ayetin anlaşılması çabasında hangi hususlara dikkat edileceği ile ilgili bir farkındalığa da katkı sağlanmış olacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Meal, Farada, Belirsizlik.

Abstract

Translations of the Qur'an and tafsirs have always been significant for people attempting to comprehend the Qur'an. Because the translation of the Qur'an and tafsirs removes ambiguities in many verses, it becomes simpler for the addressees to grasp with clear, reasoned, and, where required, thorough information. However, there are several issues that prevent proper comprehension of some verses and words. The various and mixed information provided by the translations and tafsirs itself in the translation or explanation of the words and compositions in the verses might often lead the addressee to hesitate. The verb “farada” is one word that can be used to illustrate this circumstance. The fact that the verb's meaning of “make obligatory” does not allow for the establishment of a clear and understandable sentence for the verse in which it is included, or that there are several possibilities about it, makes it difficult for the addressee to form a correct and definite opinion about the meaning of this verb. In this study, it will be attempted to reveal the inadequacy of the current situation and the suggested meanings by examining the meanings of the verses in which the verb is included in the translation and tafsirs, and to base the suitability of the meanings of "making it wholeheartedly, making it halal, giving grace" for it, along with its justifications. It will be demonstrated by these meanings offered as a solution proposal that the addressee can grasp only by sticking to the phrasing of the verb without the need for extra explanations and words. The meaning of the verb will be stable. The study will also highlight the impact of a word's accurate meaning on the phrase, the significance of meaning stability and consistency, and the repercussions of elements that make understanding difficult, such as uncertainty and ambiguity. As a result, it will also help to raise awareness of the difficulties to consider while attempting to grasp a word or phrase in the Qur'an.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Translations of the Qur'an, Farada, Umbiguity.

Giriş

Kur'ân ayetlerini tefsir ve tercümede, kelimelere verilen anlamlar, verilmek istenen mesajı gölgelememeli bilakis muhatabın doğru bir şekilde anlamasına aracılık etmelidir. Ancak bazı ayetlerde bir kelime ile ilgili tercih edilen anlam ya ilave izahlar gerektirmekte ya da kastedileni aktarmada yetersiz kalmaktadır. Çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız “farada” fiilinin anlamı ile ilgili ifade ve izahlar bu duruma somut bir örnektir. Halbuki Kur'ân'ın içerdiği dini, ahlâkî, sosyal konulardan yararlanmak, mesajlarını almak hem onun gönderiliş amacının bir gereğidir hem de

insanların bunlara olan ihtiyaçları sebebiyledir.¹ Bu bakımdan onun muhtevasının bilinmesi ve ilkelerinin insanlara ulaşması hem Kur'ân açısından hem de muhatap açısından istenen bir durumdur. Kur'ân ayetlerinin ihtiva ettiği mesaj ve ilkelerin muhataplarına ulaşması ise iki şekilde olmaktadır. Birincisinde muhatap, gerekli yeterliliğe erişip gözetilmesi gereken ilkeler doğrultusunda topladığı bilgiler aracılığıyla doğrudan ayetleri anlayarak muhtevadan haberdar olmaktadır. İkincisinde ise, birincisindeki bireysel bir aktivite olarak icra ettiği anlamayı toplumsal boyuta taşıyan müfessirin ya da mütercimın başkalarının anlamasına aracılık etmesiyle mesaj muhataplara ulaşmaktadır. Bu ikinci şekilde, müfessirin kapalılıkları gidermek için yaptığı açıklamalar veya mütercimın dil farklılığı sebebiyle ayetleri anlayamayanlar için yaptığı çeviri, bireyin kendisi için değil diğerleri için yaptığı bir eylemdir. Yapılan şey sosyal bir aktivitedir ve en az iki kişi arasında gerçekleşmektedir. Bunlardan birisi soru soran, anlamaya çalışan, diğeri ise cevaplayan, anlatan konumundadır.² Bu anlamda hem yapılan açıklamanın hem de çevirinin bunlara muhatap olan kişilerin Kur'ân ayetlerini kastedilen anlam doğrultusunda anlamasını kolaylaştırması gerekmektedir.

Anlamayı kolaylaştırmanın bir gereği olarak, tefsir kapsamındaki açıklamalar ve tercüme olarak ifadeye dökülenler muhatap nezdinde zihni karışıklığa, kapalılığa, soru işaretlerine yol açmamalıdır. Dolayısıyla da tefsire ve tercüme muhatap olanlar dikkate alınarak açık ve anlaşılır ifadeler seçilmeli, çelişkilerden uzak durulmalı, kapalı ve girift ifadelerden kaçınılmalı, ne dediği net olarak kestirilmeyen ifadeler tercih edilmemelidir. Çokanlamlılık, mecaz, mücmel, mübhem gibi kapalılık arz eden durumlarda anlamı destekleyici diğer unsurlar da gözetilerek kelime ve kavramların kullanıldığı bağlama uygun anlamları tespit edilmelidir. Müfessir veya mütercim, muhatabının kendisi aracılığıyla mesajdan haberdar olacağını unutmadan üstlendiği sorumluluk çerçevesinde hareket etmelidir. Anılan hususlara dikkat etmeden yapılan açıklama ya da tercüme muhatabın anlamasına aracılık etme bir tarafa zaman zaman anlamamaya ya da yanlış anlamaya sebebiyet verebilmektedir.

Ayetlerin taşıdığı mana ve mesajın aktarılmasında kelimeler mihenk noktalarını oluşturmaktadır. Onların anlamının doğru tespiti, mesajın doğru bir şekilde alınmasında önemli bir işlev görmektedir. Kelimeler ile ilgili yanlış ve isabetsiz bir tercih ise doğrudan ayetin anlamının değişmesine, zaman zaman da tamamen bozulmasına sebep olmaktadır. "Farada" fiilinin meallerdeki tercümesi ve tefsirlerdeki izahı, bu durumu ispatlar bir görüntü sunmaktadır. Çünkü muhatap nezdinde yanlış anlamaya yol açan ya da muhatabın yapılan açıklamayı anlamakta zorlandığı, nasıl olduğu, ne kastedildiği gibi sorular sormak durumunda kaldığı Kur'ânî ifadelerden biri de "farada" fiilidir. Zira söz konusu fiilin içinde bulunduğu bağlam itibariye hangi anlamıyla kullanıldığı gözetilmeden, yaygın ve lafza uygun olarak "farz kılmak" anlamıyla açıklanması veya tercüme edilmesi kastedilene yansıtılmakta yetersiz kalmaktadır. Aynı şekilde fiille ilgili alternatifli ve ihtimalli izahların yapılması, okuyucuyu belli ölçüde belirsizliğe mahkum ettiğinden anlamayı kolaylaştırması bir tarafa ihtiva ettiği belirsizlik, tutarsızlık ve kapalılık sebebiyle bazı problemlere de aracılık edebilmektedir. Bu açıdan peşin hükümlü ve kolay bir şekilde bir anlamı tercih etme, birden çok ihtimale yer verme ya da her kullanımında yeni bir anlam önerme yerine kastedilen anlamı tespit etmenin gerekliliğine de işaret mahiyetinde bu fiilin ayrıntılı bir şekilde irdelenmesi, ayetleri anlama çabasında dikkat edilecek hususlara katkı mahiyetinde faydalı olacaktır.

¹ Mustafa Cora, "Kur'ân Tefsirinin Önemi/Kulluk ve Dini Görevle İlgisi", *Kesit Akademi Dergisi* 5/18 (2019), 91.

² İbrahim Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 298.

Çalışmada “farada” fiili, iki problematik yönüyle ele alınmaktadır. Birincisi müfessir ve mütercimler nezdinde hem bir ayet özelinde hem de kullanıldığı ayetler arasında “fiilin Kur’ân’daki anlamı şudur” hükmünü destekleyici bir netliğin bulunmamasıdır. İkincisi ise Türkçede de kullanılan “farz kılmak” anlamının uygun olup olmamasıdır. Bu içeriğiyle makalemiz çokanlamlı kelimelerin anlamına ilişkin çalışmalar ve Arapçadan Türkçeye geçen kelimeler ile ilgili çalışmalar ile benzer yönler taşısa da hem “farada” fiili özelinde bu içerikte bir çalışmanın olmaması hem de fiili iki yönden ele alıp gerekçeli çözüm önerisi sunması yönüyle özgün bir çalışma hüviyetindedir.

1. Sözlük Anlamı

Farada fiili ve ondan türeyen kelimeler, birden çok anlamı ifade etmektedir. “ف - ر - ض” kökü, bir şey üzerinde çentik ve benzeri iz bırakmaya delalet etmektedir.³ Kelimenin bu asıl anlamına bağlı olarak, bir şey üzerinde oluşturulan çentik, gedik, kesik türü şeylere “الفرض” denilmektedir.⁴ Kelime temel anlamı itibariyle borç olarak verilen şeyin (kard) zıddı olan “geri almamak üzere hibe olarak verilen şeyi” de ifade etmektedir.⁵ Halil b. Ahmed, bu anlamı kelimenin ilk temel anlamı olarak vermektedir. Kullanıldığı bağlam itibariyle قرض kelimesi “borç olarak verilen şeyi” ifade ederken قرض kelimesi ise borç olmaksızın verilen şey anlamına gelmektedir.⁶ Başka bir ifadeyle karşılık beklemeksizin yapılan iyilik için قرض kelimesi kullanılırken; karşılık için yapılan iyilik ise قرض kelimesi ile ifade edilmektedir. “Fard” ve “kard” kelimelerinin bu zıtlığı مَا أَغْطَانِي قَرْضًا وَلَا قَرْضًا “Bana ne borç olarak ne de hibe olarak verdi” ifadesinden de açık bir şekilde anlaşılmaktadır.⁷

“Farada” fiili ve türevleri, ayrıca “hibe etmek, zorunlu kılmak, okumak, uygulamak, açıklamak, dişlerle çiğnemek/kemirmek, kalkan, yaşını almış/ihtiyar” gibi anlamlara da gelmektedir. Fiilin mastar hali olan “فرض” kelime olarak borç olmaksızın verilen şey anlamı dışında “zorunluluk, çentik, gedik, uzun, iri, bir çeşit hurma” gibi anlamlara da gelmektedir.⁸ Kelimenin الفرضة kalıbı ise asıl olan çentik, yarık, gedik anlamlarıyla da ilişkili olarak “nehirden alınıp içilen bir parça su” ve “gemiye binilen iskele” için kullanılmaktadır.⁹ Kelimenin Türkçeye de geçen anlamıyla kullanıldığı “feraidullah” terkibi ise “Allah’ın koyduğu hükümler” anlamını ifade etmektedir.¹⁰

Kelimenin ifade ettiği anlamlardaki bu çeşitlilik, Türkçe kullanımı itibariye bilindik ve anlaşılması kolay zannedilen bu fiilin kullanımına göre hangi anlamı ifade ettiği ile ilgili daha ayrıntılı bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.

³ Ebül-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muḥammed Harun (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/488-489.

⁴ Halil b. Ahmed *Kitâbu'l-'ayn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/313; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 4/488-489; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhâb tâcü'l-luğa ve sıhâbi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1404/1984), 3/1097.

⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/313; Ayrıca bk. el-Cevheri, *es-Sıhâb* 3/1097.

⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/313.

⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 4/489.

⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/313; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.), 12/13-15; el-Cevheri, *es-Sıhâb* 3/1097-1098.

⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/313; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 4/489.

¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/313.

2. Kur'ân'daki Kullanımları

İnsanları bilgilendirme, onlara doğru ve yanlışları öğretme amacıyla olan Kur'ân, bu amaçları doğrultusunda ihtiva ettiği kelimeleri yerli yerinde kullanmıştır. Bu doğrultuda onun muhtevasında yer alan kelimelerden biri de "farada" fiilidir. Farklı bağlamları ve türevleriyle birlikte "farada" fiili ve ondan türeyen kelimeler yedi farklı sûrede 14 farklı ayette 18 defa geçmektedir. Kelime yedi ayette¹¹ sekiz defa mazi fiil kalıbıyla kullanılırken bir ayette¹² muzari fiil kalıbıyla kullanılmaktadır. Kelimenin isim hali فَرِيضَةٌ toplam beş ayette altı defa yer almaktadır.¹³ Kelimenin türevleri kapsamında ismi mef'ûl kalıbıyla iki ayette¹⁴ ve ism-i fail kalıbıyla da bir ayette¹⁵ geçtiği görülmektedir.

"Farada" fiili ve türevlerinin geçtiği yedi sûreden Bakara, Nisâ, Nûr, Tevbe, Ahzab ve Tahrîm Sûreleri Medenî, Kasas Sûresi ise Mekki'dir.¹⁶ Ancak bazı kaynaklarda Kasas Sûresi'nde kelimenin geçtiği 85. ayetin hicret sırasında Mekke ile Medine arasında bulunan Cuhfe denilen yerde nazil olduğu bildirilmektedir.¹⁷ Buna göre "farada" fiili ve türevlerinin tamamının Medenî ayetlerde geçtiğini söylemek mümkündür. İlgili kelimelerin iç bağlamı ise mehirden¹⁸ mirasa¹⁹, zekâtтан²⁰ hacca²¹, evlenmeden²² yemini bozmaya²³ kadar birçok hususu ihtiva etmektedir. Ayrıca Allah'ın Hz. Peygamberle münasebeti²⁴, Kur'ân'ın Hz. Peygambere lütfü²⁵, Nûr sûresi²⁶ ve İsrailoğullarının kesmesi gereken ineğin tarifi²⁷ gibi hususlar da kelimelerin ifade ettiği anlama dair ipuçları barındıran bağlamlar olarak dikkat çekmektedir. Kelimenin ism-i mef'ûl kalıbıyla geçtiği iki ayette de نصيب kelimesinin sıfatı olması da bir diğer ipucu durumundadır.

"Farada" fiili ve onunla ilişkili "ferîda, mefrûd ve fârid" kelimelerinin Kur'ân'daki durumu özet olarak bu şekilde olmakla birlikte asıl önemli nokta onun kullanıldığı ayetlerde cümleye kattığı anlamdır. Tamamını ele almak mümkün olmadığından belli bir kanaat oluşturabilecek sayıdaki tefsir ve mealler özelinde fiilin anlamıyla ilgili mevcut durum, bunun okuyucuya etkisi ve anlamayı kolaylaştırıcı anlam önerisi, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına da kendi çapında katkı sağlayacaktır. Zira fiilin kullanıldığı bağlamları itibarıyla, aşağıdaki başlıkta da ayrıntılı olarak dikkat çekileceği

¹¹ el-Bakara 2/197 ve 237 (2 defa); en-Nûr 24/1; el-Kasas 28/85; el-Ahzâb 33/38 ve 50; et-Tahrîm 66/2.

¹² el-Bakara 2/236.

¹³ el-Bakara 2/236 ve 237; en-Nisâ 4/11 ve 24; et-Tevbe 9/60

¹⁴ en-Nisâ 4/7 ve 118.

¹⁵ el-Bakara 2/68.

¹⁶ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 136-137; Celâluddîn Abdîrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 1/51-52.

¹⁷ Bkz. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 3/359; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4/249.

¹⁸ el-Bakara 2/236 ve 237; en-Nisâ 4/24.

¹⁹ en-Nisâ 4/7 ve 11.

²⁰ et-Tevbe 9/60.

²¹ el-Bakara 2/197.

²² el-Ahzâb 33/50.

²³ et-Tahrîm 66/1.

²⁴ el-Ahzâb 33/38

²⁵ el-Kasas 28/85.

²⁶ en-Nûr 24/1

²⁷ el-Bakara 2/68.

üzere, birden çok anlamın gündeme gelmesi, buna muhatap olan okuyucunun anlamasına ve verilmek istenen mesajı almasına engel teşkil etmektedir. Bu bakımdan onun her geçtiği ayette bağlamı da dikkate alınarak ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi ve anlamıyla ilgili doğru bir tespit yapılması gerekmektedir. Aksi takdirde yanlış anlamalar ya da bazı belirsizlikler ve tutarsızlıklar, söz konusu olabilmektedir. İlgili ayetlerin doğru ve yanlış anlama dair açıklamalarıyla karşılaştırmalı olarak ele alınması ve örnek tercümelere dikkat çekilmesi, problemin anlaşılması açısından da faydalı olacaktır.

3. Meal ve Tefsirlerdeki Anlam Tercihlerinin Yol Açtığı Belirsizlikler

Kültürlerarası etkileşimin bir yansıması olarak bir dilden diğerine kelime geçişi doğal bir durumdur. İnsanlık tarihinde bu durumun çok fazla örneği bulunmaktadır. Herhangi bir sebeple etkileşim halinde olan iki dil arasındaki kelime geçişleri din ortaklığının bir sonucu olarak Arapçadan Türkçeye de olmuştur. Türkçe, Kur’ân dili olan Arapçanın etkisinde kalarak özellikle de dini literatürde birçok kelimeyi ödünçleme yoluyla alıp kendi bünyesine katmıştır. Ancak bu geçiş sürecinde kelimeler, bazen orijinal anlamını koruyabilse de çoğu zaman ifade ettiği anlamın bütün unsurlarını koruyamamış anlamı daralarak ya da genişleyerek farklı anlamların göstergeleri haline dönüşebilmiştir.²⁸ Hakkında müstakil çalışmalar yapılan secde²⁹, fitne³⁰, israf³¹, ihtilaf³² gibi kelimelerde olduğu hem Arapçadan Türkçeye geçen kelimeleri iki dilde de aynı anlamda kabul etmek ve Türkçedeki anlamını esas almak bazı ayetlerin yanlış anlaşılmasına veya hiç anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Bu duruma yol açan bir diğer problem ise hem bir ayet içinde hem de kelimenin kullanıldığı farklı farklı ayetlerde önerilen veya gündeme getirilen çoklu anlamdır.

Doğurduğu anlam sorunları açısından dikkat çeken kelimelerden biri de “farada” fiilidir. Çünkü içinde bulunduğu ayetlerde sözcüğe verilen “farz kılma” anlamı başta olmak üzere “gerekli kılma, açıklama, emretme, helal kılma, takdir etme” gibi birçok anlamın anlamayı kolaylaştırıcı bir fonksiyon icra etmesi bir tarafa muğlak ve anlamsız cümlelerin kurulmasına sebep olarak anlamı daha karmaşık bir hale getirmektedir. Muhatabın karşı karşıya kaldığı çok fazla anlam ihtimali, “farada fiili Kur’ân’da şu anlamı ifade etmektedir” tespitini ve kanaatini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple onun somut örnekler özelinde, örneklem kabilinden bazı meal ve tefsirlerdeki durumunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması ve gözetilmesi gereken ilkeler çerçevesinde doğru anlamın ortaya konması faydalı olacaktır.

3.1. “Farada” Fiilinin Tefsir ve Meallerdeki Anlamları

Tefsir ve tercümesini konu edindiğimiz “farada” fiilinin biri hariç tamamı mazi kalıbıyla yer almaktadır. İçinde bulunduğu bağlam itibarıyla ifade ettiği anlam ile ilgili hakkında bir kanaat

²⁸ Zekeriya Pak, “Kur’ân’daki Kelimelerin Türkçeye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişimleri”, *Kabramanmaraş Süleyman İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2004), 92-93.

²⁹ Emrullah İşler, “Secde’ Kelimesi ve Türkçeye Çeviri sorunu”, *İslâmiyât* 1/3 (1998), 105-115.

³⁰ Emrullah İşler “Fitne Katilden Beter mi? -Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu”, *İslâmiyât* 2/2 (1999), 137-153.

³¹ Ali Bulut, “Kur’ân’daki Çok Anlamlı Kavramların Türkçeye Çevirisi Sorunu (İsraf Kavramı Örneği)”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/1 (2006), 79-94.

³² Zekeriya Pak – Fatih Tiyek, “Kur’ân’da ‘İhtilaf’ Kavramı ve Türkçe Çeviri Sorunu”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1273-1295.

oluşmasına imkân tanıyacak sayıdaki meal ve tefsirlerin incelenip değerlendirileceği ilk örnek Bakara sûresi 197. ayettir. Fiilin ayet bütünlüğündeki yerini de gösteren kullanımı şu şekildedir;

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ

"Farada" fiilinin de içinde bulunduğu bu ayet, bir önceki ayette bulunan hac ve umrenin tamamlanması emrinden sonra gelmiş ve aynı konu çerçevesinde haccın zamanına işaret ile başlamıştır. Devamında ise haccın yapılabileceği aylarda hac yapmak isteyen kişiye kadına yaklaşma, günaha sapma ve tartışıp çekişme gibi davranışların yasak olduğu bildirilmiştir.

Müfessirler konumuz olan *فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ* cümlesindeki "farada" fiili ile ilgili farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Örneğin Taberî (ö.310/923) ayetteki "farada" fiiline Allah Teâlâ'nın, hac yapan insana farz kıldığı bütün amelleri işlemeye ve Allah'ın yasakladığı bütün şeyleri terk etmeye kararlı olması anlamını vermiştir. Daha sonra da haccın hangi fiil ile farz olduğu hususundaki görüşlerden ihrama girme ve telbiye ile ilgili rivayetleri zikretmiştir.³³ Mâtürîdî (ö.333/944) ise haccın hangi başlangıç fiiliyle farz olduğu konusunda hem telbiyede bulunsun ya da bulunmasın hacı adayının hacca niyet ettiğinde ihrama girilmiş olacağını savunanların hem de adayın bu ibadetle ilgili olarak emrolunduğu şeyleri yapmaya, nehyolunduğu şeylerden de uzaklaşmaya niyet etmesiyle ihrama girmiş sayılacağını kabul edenlerin olduğunu zikrettikten sonra kendi görüşünü belirtmiştir. Ona göre hac ibadetini bu aylarda yerine getirmeye kesin karar veren kimseden kasıt hac aylarında telbiyede bulunan kişidir.³⁴ Zemahşeri, (ö.538/1144) fiile kendine gerekli kılması anlamını verdikten sonra bunun nasıl olacağı ile ilgili ise Ebu Hanife'ye (ö.150/767) dayandırarak telbiye getirme veya kurbanlık hayvanın boynuna nişan takıp onu sevk etme; İmam Şafi'ye (ö.204/820) dayandırarak ise niyet etme eylemlerine dikkat çekmiştir.³⁵

Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1210) ise kelimeyi aslı anlamı olan gedik açma, kesme anlamlarıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır. Fiilin kök anlamı itibariyle fal okunda, ağaç direkte bıçakla açılan gedik, yayın kirişinin bağlandığı çentik anlamları ile namaz vb. ibadetlerin farz oluşu arasında bağlantı kurmuştur. Ona göre farz ibadetler, gediğin fal okunun ayrılmaz bir vasfı oluşu gibi, kulun ayrılmaz bir vasfı kabul edilmekte ve kul olduğunu göstermesi için ona gerekli olmaktadır. Bu durumda ayetteki "farada" fiili "zorunlu/gerekli kıldı" (أوجب) anlamını ifade etmektedir. Râzî'ye göre fiilin kök itibariyle "kesme" anlamıyla ilintili olarak "ayırdı" (أبان) anlamına gelmesi de muhtemeldir. Zira bir şeyi kesenin onu başka bir şeyden ayırdığı gibi Allah Teâlâ da bir şeyi farz kıldığında, onu başka şeylerden ayırmış olmaktadır. Râzî, bu iki farklı anlamın aynı sonuca işaret ettiğini belirttikten sonra bu cümledeki "farada" fiilinin, hac yapmayı kendine gerekli kılan kişinin ihrama girmesine sebep olan eylemini ifade ettiğini de belirtmektedir.³⁶ Kurtubî (ö.671/1273) de fiile "gerekli kılma" anlamını verdikten sonra onun şartları olarak da içinden ni-

³³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 3/452-457; Bu iki fiile işaret eden bir diğer tefsir için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfîyye, ts.), 1/258-259.

³⁴ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehlî's-sünne*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/88.

³⁵ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûbi't-te'vîl*, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/406.

³⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 5/175.

yet etme, eylem olarak ihrama girme ve şifahen telbiye okumayı ifade etmiştir. Açıklamalarını “farada” fiilinin lügat anlamlarıyla da desteklemeye çalışmıştır.³⁷

Genel olarak değerlendirildiğinde müfessirlerin “farada” fiili ile ilgili olarak hem onun lügat anlamıyla ilintili bir şekilde “zorunlu kılma”, “gerekli kılma”, “kararlı olma/karar verme” gibi anlamları ifade ettiğini savunmaları hem de hacı adayının hangi fiili ile haccın farz olduğu sorusu çerçevesinde niyet etme, telbiye okuma, ihrama girme, kurban kesme gibi eylemlere işaret etmeleri kendi içerisinde fiilin anlamı ile ilgili bir tutarsızlık ortaya çıkarmaktadır. Çünkü ilkinde fiilin içinde bulunduğu cümle “kim bu aylarda kendine hacı gerekli kılsa/hacca karar verirse” anlamını ifade ederken ikincisinde “kim niyet, telbiye, ihram ya da kurban gibi eylemlerle hacca başlarsa” anlamına dönüşmektedir. Bu durumda fiil birbirinden tamamen farklı iki anlama muhtemel hale gelmektedir. Hem bir anlamın diğerine tercih edilmesini zorunlu kılan bir gerekçenin olmaması hem de her iki açıklamanın da neyi ifade ettiği hususunda muhatap nezdinde nasıl sorusunu akla getirmesi yapılan izahların ayetteki kapalılığı giderme noktasında eksik kaldığını ortaya koymaktadır.

“Farada” fiilinin anlamına dair tefsirlerdeki bu açıklamaların muhatapta oluşturduğu tercih belirsizliği ve kararsızlığı bazı meallerin tercümelerinde görülmektedir. Zira fiil ve içinde bulunduğu cümleye yapılan “*işte kim onlarda (o aylarda) hacı (kendine) farz eder (ihrama girer) se*”³⁸, “*kim o aylarda hacca başlarsa*”³⁹, “*o aylarda hacca girişen kimse*”⁴⁰, “*kim bu aylarda hacı eda ederse*”⁴¹, “*kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse)*”⁴², “*kim hacca karar verir (niyetlenip ihrama girer) ise*”⁴³, “*Kim o aylarda (ihrama girerek) hacı (kendisine) gerekli kılsa*”⁴⁴, “*Kim, bu aylarda hacı (kendine) farz kılsa*”⁴⁵, “*bu aylarda haccetmek niyetiyle ihrama giren kimse*”⁴⁶, “*kim o aylarda haccederse (ihrama girerse)*”⁴⁷, “*hac ibadetini yapanlara*”⁴⁸ tercümeleri de tefsirlerdeki gibi bir belirsizlik ve kısmî kapalılık ihtiva etmektedir. Çünkü bu tercümelerden anlaşılacağı üzere okuyucunun kanaatini zorlaştıracak şekilde fiil özelinde “*farz etme, farz kılma, başlama, girişme, eda etme, niyet etme, karar verme, gerekli kılma, o niyetle ihrama girme, haccetme, yapma*” gibi birçok anlam ortaya çıkmaktadır. Bu tercümelerdeki bir diğer eksiklik de farz kelimesinin Türkçedeki anlamı ile ayetlerdeki anlamının aynı olmamasından kaynaklanmaktadır. Türkçede fihi bir terim olan “farz” ve fiil hali “farz kılmak” kulun bir tercihi değildir. Kat’î bir delille belirlenen, yapılması kesinlikle istenen, terk edilmesi ise kesin olarak yasaklanan

³⁷ Muhammed b. Ahmed el-Şurubî, *el-Câmi li abkâmi'l-Kur'an*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 3/321.

³⁸ *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Risale yayınları, 1993), el-Bakara 2/197.

³⁹ *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/197.

⁴⁰ *Kur'an-ı Kerîm ve Meâlî*, çev. Mehmet Nuri Yılmaz (Ankara: Moro Yayıncılık, 2000), el-Bakara 2/197.

⁴¹ *Kur'an-Kerîm ve İzahlı Meâlî*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 1981), el-Bakara 2/197.

⁴² *Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayredin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), el-Bakara 2/197.

⁴³ *Kur'an Meâlî*, çev. Yusuf Işıcık (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), el-Bakara 2/197.

⁴⁴ *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), el-Bakara 2/197.

⁴⁵ *Son Çağrı Kur'an*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), el-Bakara 2/197.

⁴⁶ *Yüce Kur'an*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011), el-Bakara 2/197; *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), el-Bakara 2/197.

⁴⁷ *Kur'an Meâl-Tefsir*, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), el-Bakara 2/197.

⁴⁸ *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçesi*, çev. Mehmet Çakır (Ankara: Özkan Matbaacılık, ts.), el-Bakara 2/197.

hüküm olan farzda⁴⁹ kulun bir tercihi ve etkisi söz konusu değildir. Ancak hem tefsirlerdeki “kendine gerekli kılma, zorunlu kılma” anlamları hem de meallerdeki “kendine farz etme, farz kılma” tercümelemleri bu tanım ile örtüşmemekte ve muhatabın zihninde kavram kargaşasının yaşanmasına sebep olmakta, farzın tayininin kulun bir eylemi olduğu yanlışlığına imkan vermektedir.

Yol açtığı anlama problemi sebebiyle bu ayette “farada” fiiline farz kılma anlamını vermek mümkün değildir. İhtimaller kapsamında işaret edilen diğer anlamlar ile ilgili ise “en doğrusu şudur” kanaati oluşmamaktadır. Kelimenin Türkçedeki fikhî terimi esas alarak anlamlandırılması da doğru değildir. Dolayısıyla fiile ayette kastedilen anlamı da yansıtabilecek şekilde bir anlam vermek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu doğrultuda bazı tefsirlerde yapıldığı gibi kelimenin lügat anlamı çerçevesinde bir karşılık bulmak gerekmektedir. Bu noktada kelimenin “borç olmaksızın vermek, karşılık beklemezsizin yapmak, gönülden yapmak”⁵⁰ anlamlarını esas almak ayet bütünlüğüne daha uygun düşmektedir. Üstelik fiilin yer aldığı cümleye verilecek “kim bu aylarda gönülden isteyerek hac yaparsa” anlamı muhatapta bir belirsizliğe yol açmamakta ve kastedileni aramaya sevk etmemektedir. Bu anlamda meallerde “niyet etmeye” işaret eden tercümelemleri de aynı doğrultudaki anlam tercihi kapsamında değerlendirmek mümkündür.

“Farada” fiiline verilen anlamın muhatabı belirsizliğe sevk ettiği ve bazı tutarsızlıkların gündeme geldiği bir diğer örnek ise Nûr sûresi وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ ayeti ile ilgili bazı tefsir açıklamaları ve tercümelemleridir. Sûrenin başlangıç cümlesi olan bu ayette, fiillerin sonundaki müennes gaibe zamirler “sûre” kelimesine raci olmakta ve Nûr sûresine atıfta bulunmaktadır. Bu yüzden “enzele” ve “farada” fiilleri ile başlayan cümleler sıfat olarak Nûr sûresinin iki vasfına dikkat çekmektedir.⁵¹

Çalışmamız kapsamında değerlendirdiğimiz “farada” fiiline verilen anlama göre de ayette dikkat çekilen sûrenin özelliği değişmektedir. Fiile verilen anlam ise onun şeddeli ve şeddesiz okunmasına göre değişmektedir. Fiildeki “ra” harfinin “farada” veya “farrada” şeklinde okunmasına göre farklı anlamlar verilmektedir.⁵² Farklı ihtimallere işaret bakımından en ayrıntılı açıklamayı Fahrüddin er-Râzî, yapmaktadır. Ona göre fiilin şeddesiz okunması durumunda “farz kılma, ölçüp biçmek, kesmek, takdir etmek” anlamlarına gelmesi muhtemeldir. Bu durumda farz kılma anlamına göre sûrenin “farz edilmesi” mümkün olmadığından kastedilen “Biz, o sûrede beyân edilenleri farz kıldık” anlamıdır. Fiilin şeddeli okunması durumunda ise mübalağa ve çokluk anlamları ön plana çıkmaktadır. Cümlenin farz oluşu, iyice ve kuvvetli bir şekilde teyit etmesi de mümkündür, hükümlerin çokluğuna ve herkesin ömrünün sonuna kadar mükellef olmasına vurgu yapması da mümkündür.⁵³ Birçok müfessir buna benzer ihtimalleri zikretmektedir. Bazıları benzer ihtimallerin yanında fiilin açıklama anlamına da vurgu yapmaktadır. Buna göre cümle “onda yerine

⁴⁹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlî's-Serahsî* (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/110-111; Ebu'l-Berakât en-Nesefî, *Menâru'l-envâr* çev. Soner Duman, Osman Güman ve Süleyman Kaya (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 143; Alpaslan Alkış, *İslam hukuk usulü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 50.

⁵⁰ Bu anlamlar için bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 3/313; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ*, 4/489.

⁵¹ Muhyiddin ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuhu* (Beyrût-Dımeşk: Dâru'l-Yemâme ve Dâru İbni Kesîr, 1420/1999), 5/238.

⁵² Bu anlamlardan dördü için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübî's-Şekâfiyye, ts.), 4/70-71

⁵³ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/130-131. Benzer bir izah için bk. ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/256.

getirilmesi gereken yükümlülükleri açıkladık” anlamını ifade etmektedir.⁵⁴

Müfessirlerin bazıları bu anlamlardan sadece farz kılma⁵⁵, açıklama⁵⁶ anlamını esas alırken Râzî’de olduğu gibi bazıları ise tefsirinde birden çok ihtimale yer vermiştir. Birçok ihtimalin söz konusu olduğu bu izahlarda “farz kılma ve beyan etme (açıklama)” anlamları daha çok tercih edilmiştir. Ancak bu iki anlam da cümlenin lafzî yapısına çok uygun düşmemektedir. Zira ona herhangi bir ilave yapmadan fiile ağırlıklı olarak verilen bu anlamlara göre cümle “onu farz kıldık” veya “onu açıkladık” anlamını ifade etmektedir. Zamir, “sûre” ismine raci olduğundan sûrenin farz kılınması ve sûrenin açıklanması muhatabı “nasıl” sorusunu sormak durumunda bırakabilir. Çünkü anlam tam oturmamaktadır. Özellikle de farz kılma anlamında sûrenin nasıl farz kılındığı sorusu mevcut lafız üzerinden tam manasıyla cevaplandırılmamaktadır. Yukarıda atıfta bulunduğumuz Râzî’nin “sûrenin farz edilmesi mümkün değildir” görüşünden de anlaşılacağı üzere bu eksiklik fark edilmiş ve bu yüzden de ilgili cümlenin izahı genellikle “f” harfi cerinin takdiri ve hüküm, uygulama gibi kelimelerin eklenmesi ile yapılmaktadır. Cümle “onu farz kıldık” yerine “onda farz kıldık/açıkladık” ya da “onda hükümleri farz kıldık/açıkladık” haline dönüştürülmüştür.

Tefsirlerde bulunan bu çözüm meallere de sirayet etmiştir. Çünkü “(hükümlerinin tabbikini) farz kaldığımız bir sûredir”⁵⁷, “(hükümlerini üzerinizde) farz kaldığımız bir sûredir”⁵⁸, “(hükümlerini) farz kaldığımız bir sûredir”⁵⁹, “uygulanmasını farz kaldığımız bir sûredir”⁶⁰, “(emirlerine uymayı) farz kaldığımız bir sûredir”⁶¹, “Biz indirdiğimiz bu sûrede, birçok hükümü ayrıntılarıyla açıkladık”⁶², “içinde birçok hüküm bildirdiğimiz bir sûredir”⁶³, “içinde hükümler vaz ettiğimiz bir sûredir”⁶⁴, “bir takım yaptırımlar getirmek için indirdiğimiz bir sûredir”⁶⁵ tercümelerinden de anlaşılacağı üzere bazı farklılıklar olmakla birlikte tefsirlerdeki durumun genel olarak esas alındığı görülmektedir.

Tefsir olarak yapılan açıklamaların ve dili Arapça olmayanlara mesajı aktarmak için yapılan çevirilerin doğruluğu noktasında gözetilmesi gereken husus realiteye uygunluk ve muhatabın doğru anlayıp anlamaması olmalıdır. Bu kriterler çerçevesinde “sûreyi farz kıldık” veya “sûreyi açıkladık” türü ifadelerin realiteye uygun olmadığı ve muhatabın aydınlanmasına katkı sağlamadığı söylenebilir. İbn Aşur’un (ö.1973) sûrede geçen bütün ayetler farz kılınmış hükümler getirmediği için farz kıldık anlamı uygun düşmez⁶⁶ itirazı da bu kanaati desteklemektedir. Genel olarak müfessirler

⁵⁴ Diğer ihtimaller ile birlikte açıklama anlamı için bk. et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 17/137-138; el-Mâturidî, *Te’vîlâtü ehlî’s-sünne*, 7/505; el-Mâveridî, *en-Nuket ve’l-uyûn*, 4/70-71.; el-Ḳurtubî, *el-Câmi li abkâmi’l-Kur’ân*, 15/100-101.

⁵⁵ Örneğin bk. ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 4/256.

⁵⁶ Örneğin bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil*, 3/182.

⁵⁷ *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, en-Nûr 24/1.

⁵⁸ *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayredin Karaman vd., en-Nûr 24/1.

⁵⁹ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Altuntaş – Şahin, en-Nûr 24/1; *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâlî*, çev. Mehmet Nuri Yılmaz, en-Nûr 24/1; *Kur’ân Meâlî*, çev. Yusuf Işıcık, en-Nûr 24/1; *Kur’ân Meâl-Tefsîr*, çev. Mehmet Okuyan, en-Nûr 24/1.

⁶⁰ *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, çev. Süleyman Ateş, en-Nûr 24/1.

⁶¹ *Kur’ân-Kerîm ve İzahlı Meâlî*, çev. Ahmed Davudoğlu, en-Nûr 24/1.

⁶² *Yüce Kur’ân*, çev. Abdulkadir Şener vd., en-Nûr 24/1.

⁶³ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Mustafa Öztürk, en-Nûr 24/1.

⁶⁴ *Son Çağrı Kur’ân*, çev. Salih Akdemir, en-Nûr 24/1.

⁶⁵ *Kur’ân-Kerîm ve Türkesi*, çev. Mehmet Çakır, en-Nûr 24/1.

⁶⁶ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru’t-tabrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 18/142.

nezdinde de yukarıda da ifade edildiği üzere eksiklik hissedildiğinden ilave kelime takdirleriyle cümleler açıklanmaya ve tercüme edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu ilavelerin niçin ve hangi dayanağa istinaden yapıldığı ile ilgili yeterli bilginin olmaması ise muhatabı ikna etmede yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden fiile verilen anlam ve o çerçevede kurulan cümle, yeni soru işaretleri oluşturmayacak şekilde olmalı ve ikna ediciliği ile ilgili lafızda olmayan ilavelerin yapılmasını gerektirmemelidir. Bu kriterler doğrultusunda bir önceki örnek olan Bakara sûresi 197. ayetteki kullanım için önerilen anlamın bu örnekte de dikkat çekilen bu eksiklikleri giderici mahiyette olduğunu söylemek mümkündür. Zira kelimenin karşılıksız verme, hibe etme anlamları bu ayete de uygun düşmekte ve bu çerçevede cümleye verilecek "lütfettiğimiz sûre" anlamı daha anlaşılır bir ifade olmaktadır. Üstelik daha iyi anlaşılması için kelime ilavelerine de ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu açıklama doğrultusunda söz konusu ayeti şu şekilde tercüme etmek mümkündür: "İşte bir sûre! Onu biz indirdik, lütfettik ve içerisinde apaçık mesajlar sunduk. Belki düşünüp ders alırsınız."

Benzer bir durum da Kasas sûresi 28/85. ayette geçen "farada" fiilinin anlamlandırılması bağlamında görülmektedir. *إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ* bağlamında geçen fiile tefsirlerde birçok anlam verilmiştir. Tefsirlerde yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere fiilin altı farklı anlam ifade etmesi muhtemeldir.⁶⁷

Birinci ihtimale göre fiil, "farz kıldı" anlamını ifade etmektedir. Buna göre fiilin içinde bulunduğu ibare "Kur'ân'ı farz kılan" anlamına geldiğinden ve muhatap açısından nasıllığı hususunda biraz kapalı kalacağından tedbir olarak "Onunla amel etmeyi, onu okumayı, hükümlerini" gibi ilaveler yapılmıştır.⁶⁸

İkinci ihtimale göre ise fiili "indirdi" anlamına gelmektedir. Bu durumda "Kur'ân'ı indiren" anlamı tutarsızlık oluşturmadığı için kelime ilavesine ihtiyaç duyulmamıştır.⁶⁹

Üçüncü ihtimale göre fiil, "verdi" anlamındadır. Diğer müfessirler ihtimallerden biri olarak buna işaret ederken Taberî, "indirdi" anlamını vermekle birlikte dayanak mahiyetinde fiile "verdi" anlamını kabul eden rivayetleri zikretmiştir.⁷⁰

Diğer üç ihtimalde ise fiil ile birlikte içinde bulunduğu *فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ* cümlesinin anlamı açıklanmaya çalışılmıştır. Bu üçlüden ilkinde göre bu cümle "sana sorumluluğunu yükledi" veya "seni tebliğ ile mükellef kıldı" anlamını ifade etmektedir.⁷¹ Diğer iki izaha göre ise bu cümle "senin lisanıyla Kur'ân'ı açıkladı" ve "sana indiriliş vaktini takdir etti" anlamlarına ifade etmektedir.⁷²

⁶⁷ Bu anlamlar farklı ihtimallere işaret eden tefsirlere dayanılarak tasnif edilmiştir. Örneğin bk. el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehlî's-sünne*, 8/204; el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/272; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2007), 6/619;

⁶⁸ el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/272; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/530; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 6/619; Faḥrüdîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/22.

⁶⁹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 18/345; el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehlî's-sünne*, 8/204; el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/272; el-Ḳurtubî, *el-Câmi li abkâmi'l-Kur'ân*, 16/330.

⁷⁰ Bk. eṭ-Ṭaberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 18/346; el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehlî's-sünne*, 8/204; el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/272; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 6/619.

⁷¹ el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/272; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/530.

⁷² el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 4/272.

Kur’ân meallerinde de tefsirlerdeki kadar olmasa da anlam çeşitliliği görülmektedir. Meallerde ağırlıklı olarak farz kıldı anlamı verilirken bunlardan bazıları doğrudan “Kur’ân’ı farz kıldı”⁷³ tercümesini bazıları ise kelime ilaveleri ile “Kur’ân’ı (okumayı, tebliğ etmeyi ve ona uymayı) sana farz kılan”⁷⁴, “(mucibiyile amel etmeni) senin üzerine farz kılan”⁷⁵ gibi tercümeleri tercih etmişlerdir. Bunun yanında fiili, indirme ve gerekli kılma⁷⁶, verme/indirme⁷⁷ indirme⁷⁸ anlamında kabul eden mealler de bulunmaktadır.

Tefsir ve meallerdeki bu çokanlamlılık muhatabın neyi anlaması gerektiği hususunda tereddüd yaşamasına sebep olacak boyuttur. Zira bir tefsirin kendi içinde ya da birbirlerine göre bu ihtimallerden birini ya da birkaçına işaret ettiği görülmektedir. Yapılan izahlardan “şu daha doğrudur” sonucu da çıkmamaktadır. Üstelik bazılarında kelimenin kök anlamının devre dışı kaldığı bazılarında ise içinde bulunduğu bağlamın gözetilmediği çok net bir şekilde görülmektedir. Çözüm ise hem kelimenin kök anlamına hem de içinde bulunduğu bağlama uygun anlamı tercih etmektir. Bu çerçevede bazı tefsirlerde de işaret edilen “verdi” anlamı en uygun anlam olmaktadır. Çünkü bu anlam hem fiilin önceki örneklerde de işaret edilen “karşılıksız verme, borç olmaksızın verme, hibe etme” anlamlarına uygun düşmekte hem de buna göre ifadeye dökülen “sana Kur’ân’ı veren” anlamı herhangi bir belirsizlik ve kapalılık ihtiva etmemektedir. İncelediğimiz tefsir ve tercümelerde örneğine rastlamasak da “Sana Kur’ân’ı lütfeden” anlamı da tercih edilebilir ihtimaller içinde sayılabilir. Bu açıklamalar doğrultusunda söz konusu ayetin baş kısmını şu şekilde tercüme etmek mümkündür: “Kur’ân’ı sana lütfeden seni vadedilene ulaştıracaktır.”

“Farada” fiilinin nasıl anlaşıldığı ile ilgili ele alınması gereken diğer iki örnek ise Ahzâb Sûresi 38 ve 50. ayetlerdeki kullanımımızdır. İlki olan 38. ayet, toplumda yanlış bir uygulama olan bir evlatlığın boşadığı kadınla boşayanın babalığının evlenmesi yasağının geçersizliğini gösteren Hz. Peygamber’in evlatlığı Zeyd b. Harîse’nin boşadığı Zeynep binti Cahş ile evlenmesi hususuna atıfta bulunan⁷⁹ ayetin devamında gelmiştir. Birçok müfessirin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere öncesinde başlayan konunun devam ettiği 38. ayette “farada” fiilinin cümle bütünlüğündeki yeri şu şekildedir;

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا

Tefsirlerdeki genel tercihe göre “farada” fiilinin yer aldığı bu ayetle, öncesindeki ayetlerdeki konu devam etmektedir. Buna göre ayet, Hz. Peygamberin evlatlığının boşadığı Hz. Zeynep ile evlenmesi ve bunun kendisi ve toplum tarafından kabulü için söylenmiş bir ifadedir. Çünkü ayet, hem Hz. Peygamber’in, şeriata mebni eylemlerinde birtakım faydalar olduğunu hem de bu çerçevede Hz. Zeynep ile evlenmesinin her türlü mahzurdan uzak ve berî olduğunu beyân etmek üzere

⁷³ Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Altuntaş – Şahin, el-Kasas 28/85; Kur’ân Meâlî, çev. Yusuf Işıcık, el-Kasas 28/85; Kur’ân Meâl-Tefsir, çev. Mehmet Okuyan, el-Kasas 28/85; Son Çağrı Kur’ân, çev. Salih Akdemir, el-Kasas 28/85.

⁷⁴ Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî, çev. Hayredin Karaman vd., el-Kasas 28/85; Benzer tercihler için bk. Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, çev. Hasan Basri Çantay, el-Kasas 28/85; Kur’ân-ı Kerîm ve Meâlî, çev. Mehmet Nuri Yılmaz, el-Kasas 28/85; Kur’ân-Kerîm ve Türkçesi, çev. Mehmet Çakır, el-Kasas 28/85.

⁷⁵ Kur’ân-Kerîm ve İzahlı Meâlî, çev. Ahmed Davudoğlu, el-Kasas 28/85.

⁷⁶ Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî, çev. Süleyman Ateş, el-Kasas 28/85.

⁷⁷ Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Mustafa Öztürk, el-Kasas 28/85.

⁷⁸ Yüce Kur’ân, çev. Abdulkadir Şener vd., el-Kasas 28/85.

⁷⁹ Hayreddin Karaman vd., Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 4/385-387.

inmiştir.⁸⁰ Bu yüzden de müfessirlerin ağırlıklı görüşüne göre içinde bulunduğu bağlam itibariyle fiil, "helal kıldı, mübah kıldı" anlamlarını ifade etmektedir. Bu durumda fiille birlikte içinde bulunduğu cümle, Allah'ın helal kıldığı veya mübah kıldığı bir evlilik dolayısıyla Peygamberin hiçbir vebal ve sıkıntısının olmaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁸¹ İbn Kesîr (ö.774/1373), "helal kıldı, mübah kıldı" anlamının yanında fiile emretti⁸² anlamına da işaret etmiştir. Mâverdi (ö.450/1058) ise ilk ihtimal olarak "helal kılma" doğrultusunda bir açıklamaya dikkat çekmekle birlikte cümlenin Hz. Zeynep'in mehir almaksızın Hz. Peygamber ile evlenmesi veya Hz. Peygamberin ümmetinden herhangi birine haram olduğu halde dilediği kadar kadın ile evlenme hakkının verilmesi ihtimallerine işaret etmiştir.⁸³ Müfessirlerin fiile verdiği diğer anlamlar ise takdir etti⁸⁴, taksim etti (قسّم)/uygun gördü (أوجب)⁸⁵ ve açıkladı/uygun gördü⁸⁶ anlamlarıdır.

"Farada" fiilinin içinde bulunduğu bağlam itibariyle tefsirlerin de çoğunluğunun tercihi olan "helal/meşru kıldı" anlamı, verilmek istenen mesajı aktarmada yeterli bir tercih olarak kabul edilebilir. "Emretti, açıkladı, uygun gördü, takdir etti" anlamlarının da ayetteki cümlenin söyleniş sebebiyle ilişkilendirildiğinde çok da uzak anlamlar olmadığını söylemek mümkündür. Diğer yandan kelimenin Kur'ân'daki birçok kullanımına uygun düşen asli anlamlarından "lutfetme" anlamıyla da paralellik arzemesi için cümleye "Allah'ın kendisine lütfettiğinde Peygambere herhangi bir zorluk/sıkıntı yoktur" anlamının verilebileceğini de dikkate almak gerekir. Üstelik bu anlam Mâverdi tarafından zikredilen "mehirsiz nikahlanma" ve "istediği kadar eş hakkı" ihtimalleri ile de desteklenmektedir. Tefsirlerdeki doğru anlama aracılık eden bu tercih, tercümelere ise aynı oranda yansımamıştır. Çünkü fiile "helal kıldı"⁸⁷, "takdir edip uygun gördü"⁸⁸, "emretti"⁸⁹, "buyurdu"⁹⁰ anlamlarını veren mütercimler olmakla birlikte kelimenin içinde bulunduğu cümlenin anlamını aktarmada yetersiz kalan, hatta söylenme sebebi ile sözü birbirinden tamamen koparan "farz kıldı" "farz etti" türü⁹¹ anlamlar da bazı mealler tarafından tercih edilmiştir.

Ahzâb sûresi 50. ayette ise fiil, Hz. Peygambere helal olan eşlerle ilgili hükümlerin anlatıldığı ayetin içinde evlenme ile ilgili müminlere yönelik duruma atıfta bulunan cümlenin içinde şu şekilde geçmektedir;

⁸⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 25/213.

⁸¹ Bu doğrultudaki tercihler için bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 3/496; eṭ-Ṭaberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 29/119; el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, 4/407; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 7/124; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (Kahire/Gize: Müessesetü Kırṭuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyḫ li't-Turâs, 2000, 11/174.

⁸² İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 11/174.

⁸³ Ayrıntısı için bk. el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, 4/407.

⁸⁴ Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, 22/40.

⁸⁵ Zemahşeri fiili bu iki anlam ile açıklamıştır. Bk. ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 5/74.

⁸⁶ Bu iki anlam için bk. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehlî's-sünne*, 8/393.

⁸⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayredin Karaman vd., el-Ahzâb 33/38.

⁸⁸ *Yüce Kur'ân*, çev. Abdulkadir Şener vd., el-Ahzâb 33/38; Benzer tercümelere için bk. *Kur'ân-Kerîm ve İzahlı Meâlî*, çev. Ahmed Davudoğlu, el-Ahzâb 33/38; *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, çev. Süleyman Ateş, el-Ahzâb 33/38.

⁸⁹ *Kur'ân-Kerîm ve Türkçesi*, çev. Mehmet Çakır, el-Ahzâb 33/38; *Son Çağrı Kur'ân*, çev. Salih Akdemir, el-Ahzâb 33/38; *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Mustafa Öztürk, el-Ahzâb 33/38.

⁹⁰ *Kur'ân Meâlî*, çev. Yusuf Işıcık, el-Ahzâb 33/38.

⁹¹ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, el-Ahzâb 33/38; *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Altuntaş – Şahin, el-Ahzâb 33/38; *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâlî*, çev. Mehmet Nuri Yılmaz, el-Ahzâb 33/38; *Kur'ân Meâl-Tefsîr*, çev. Mehmet Okuyan, el-Ahzâb 33/38.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي أَتَيْتَ أُجُوزَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ بِمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأُمَّرَاءَ مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِنَّ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Ayette Hz. Peygamberin evlenmesi helal olan eşlerin kimlerden olabileceği anlatılmaktadır. Bu bağlamda genel olarak mü'minlerin de eşleri ve cariyeleri hakkındaki hususlara da “farada” fiilinin içinde bulunduğu cümle ile işaret edilmiştir. Fiile verilen anlama göre dikkat çekilen hususlar da değişmektedir. Örneğin Muhammed Esed’e (ö.1992) göre “farada” fiilinin yer aldığı bu ifade ara cümledir ve evlilik konusunda daha önce vahyedilmiş olan Bakara 2/221, Nisâ 4/3-4, Nisâ 4/19-25 ayetlerindeki genel kurallara işaret etmektedir. O açıkça belirtmese de bu tercihi ile fiile “beyan etme/açıklama” anlamında kabul etmektedir.⁹² Mâturîdî de fiile açıklama anlamını vermekle birlikte açıklanan şeyin ne olduğu hususunda iki farklı ihtimale dikkat çekmiştir. Bir ihtimale göre açıklanan şey en fazla dört kadınla evlenilebileceği diğer ihtimale göre ise veli, mehir ve şahit olmaksızın evlenilemeyeceği hususlarıdır. O ayrıca fiile yükümlü kıldık (أوجب) anlamının da verilebileceğine işaret etmiştir. Buna göre cümle, eşleri hakkında onları çeşitli hükümler, haklar ve benzeri hususlar ile yükümlü tutuk anlamını ifade etmektedir.⁹³

Fiili “farz kılma” anlamında kabul eden Zemahşerî’ye göre ise bu cümle Allah’ın mümin erkeklere, kadınlar ve cariyeler hakkında nelerin farz kılınması gerektiğini ve bunları hangi ölçüde ve ne şekilde yerine getirmeleri gerektiğini çok iyi bildiğini haber vermektedir.⁹⁴ Müfessirlerin çoğunluğunun görüşü de bu doğrultudadır ve onların birçoğu farz kılınan şeylerin neler olduğunu da açıkça ifade etmektedir. Bu çerçevede dörtten fazla eş ile evlenmeme, nikah şahidinin olması, mehir verilmesi ve veli izni gibi hususlar farz kılınan hususlar olarak zikredilmektedir.⁹⁵

Tefsirlerdeki açıklamalar doğrultusunda “farada” fiilinin içinde bulunduğu cümlede neye işaret edildiği ile ilgili iki sonuç ortaya çıkmaktadır. Birincisine göre mü'minlerin kimlerle evlenebileceği ikincisi ise evlilik sırasında hangi kuralların gözetileceğidir. Ayet bütünlüğü gözetildiğinde cümlelerin bu iki ihtimalden kimlerle evlenebileceği hususunu ifade etmesi daha tutarlı bir ihtimal olmaktadır. Çünkü ayetin baş tarafında asıl vurgulanan husus, Hz. Peygamber’in kimleri nikahlayabileceğidir. Bu çerçevede “farada” fiiline ise “beyan etme/açıklama” anlamı verilebilse de ayetin iç bütünlüğü açısından “helal kılma” anlamı da verilebilir. Üstelik bu anlam, diğer örneklerde önerilen “karşılıksız verme, lütfetme” anlamıyla da çelişki oluşturmamaktadır.

Kur’ân meallerinde ise fiil ile ilgili ağırlıklı tercih farz kılma anlamı yönündedir.⁹⁶ Ancak gerek evlenilebilecek kişilerin farz olmaması gerekse de kural olarak zikredilen mehir, şahit, veli

⁹² Bk. Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2/862.

⁹³ el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünneti*, 8/402-403.

⁹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/83.

⁹⁵ Bu doğrultudaki açıklamalar için bk. et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-‘Kur’ân*, 19/136-137; el-Mâverîdî, *en-Nuket ve’l-‘uyûn*, 4/415; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-ve’cîz fî tefsîri’l-kütâbi’l-azîz*, 7/133; el-‘Kurţubî, *el-Câmi li ahkâmî’l-Kur’ân*, 19/189; İbn Kesir, *Tefsîru’l-‘Kur’âni’l-‘azîm*, 11/194.

⁹⁶ İlgili tercüme için bk. *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, Ahzâb 33/50; *Kur’ân-Kerîm ve İzâhı Meâlî*, çev. Ahmed Davudoğlu, el-Ahzâb 33/50; *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, el-Ahzâb 33/50; *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayredin Karaman vd., el-Ahzâb 33/50; *Son Çağrı Kur’ân*, çev. Salih Akdemir, el-Ahzâb 33/50; *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâlî*, çev. Mehmet Nuri Yılmaz, el-Ahzâb 33/50; *Kur’ân Meâl-Tefsîr*, çev. Mehmet Okuyan, el-Ahzâb 33/50.

izni, en fazla 4 kadınla evlenme sınırı gibi hususların tamamının farz olmaması bu anlamın realiteyi yansıtmakta yetersiz kalmasına sebep olmaktadır. Meallerde fiil için genel tercih olan "farz kılma" dışında "مَا فَرَضْنَا" ibaresine "yapmalarını gerekli kaldığımız şeyi"⁹⁷ "neler şart koştuğumuz"⁹⁸, "buyruğumuz"⁹⁹, "hükümleri"¹⁰⁰ gibi anlamlar da verilmiştir. Bu anlamlar ise, mesajı aktarmada anlamlı bir cümle kurulmasını sağlamakla birlikte bazılarında fiilin kök anlamının dışına çıkmıştır.

Diğer örneklerin birçoğundaki boyutta tercih farklılığı olmasa da ayetin ifade ettiği anlam ile ilgili tam olarak anlaşılmayan ifadelerin kullanıldığı ve birden çok ihtimal sebebiyle belirsizliğin hissedildiği bir diğer örnek de Tahrim sûresi 66/2. ayetteki "farada" fiilinin tefsiri ve tercümeledeki karşılığıdır. Ayette فَدَّرَضَ اللهُ لَكُمْ تَجَلَّةَ أَيَّمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلِيكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ bağlamında yer alan fiilin ifade ettiği anlam ile ilgili diğer örneklerde olduğu gibi tefsirlerde birden çok ihtimale dikkat çekilmektedir.

Bazı müfessirlere göre ayetteki "farada" fiili "beyan etti, açıkladı" anlamındadır. Mukatil b. Süleyman (ö.150/767) bu müfessirlere aittir. Ona göre bu ayetteki fiil, tıpkı Nûr sûresi birinci ayette olduğu gibi "beyan etti" anlamına gelmektedir. Beyan edilen şey ise Maide sûresi 89. ayetteki "...yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın" uyarısıdır.¹⁰¹ Maverdî'ye göre ise beyan edilen şey yeminlerden çıkış yoludur.¹⁰²

Bazı müfessirler ise fiile "meşru kıldı" anlamını vermiştir. Meşru kılınan şey hususunda ise farklı ihtimallere dikkat çekmişlerdir. Örneğin Zemahşerî tefsirinde bu hususta iki ihtimale yer vermiştir. Birincisine göre meşru kılınan yeminler ile ilgili inşallah diyerek istisnada bulunma; ikincisine göre ise kefarete karşılığında yeminlerin bozulmasıdır.¹⁰³ Maturidî de "meşru kılma" anlamını tercih etmekle birlikte meseleye farklı bir noktadan yaklaşmıştır. Ona göre ayette, önceki ümmetlere kefareti verilse bile tanınmayan yemini bozma iznine, bunun helal kılınmasına vurgu yapılmaktadır. Hz. Eyyub'a hitaben "Eline bir demet bitki sapı alıp onunla vur, yeminini bozma"¹⁰⁴ emri de önceki ümmetlere böyle bir iznin verilmediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla ayetteki meşru kılma anlamındaki fiil, bir nevi genişlik vermeye işaret etmektedir.¹⁰⁵

Fiile verilen anlamlardan biri de "takdir etti" anlamıdır. Buna göre ayet yemini bozmak için size kefarete takdir etti anlamını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Doğrudan belirtmese de Kurtûbî'nin tercihi de bu doğrultudadır. Zira o, fiilin anlamını açıklamasa da ayetteki yeminin bozulması için kefarete gerektiğini belirtmiştir. Ona göre hakkında yemin edilen şeyi tekrar mubah kılmak isteyen

⁹⁷ Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, çev. Süleyman Ateş, el-Ahzâb 33/50.

⁹⁸ Kur'an-Kerim ve Türkçesi, çev. Mehmet Çakır, el-Ahzâb 33/50.

⁹⁹ Kur'an Meali, çev. Yusuf Işıcık, el-Ahzab 33/50.

¹⁰⁰ Yüce Kur'an, çev. Abdulkadir Şener vd., el-Ahzâb 33/50; Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Mustafa Öztürk, el-Ahzâb 33/50.

¹⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, 4/376; Bunu kabul eden veya buna işaret eden diğer müfessirler için bk. eṭ-Taberî, Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an, 23/90; İbn Atiyye, el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz, 8/341.

¹⁰² el-Mâveridî, en-Nuket ve'l-nyûn, 6/39.

¹⁰³ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, 6/155.

¹⁰⁴ Sâd 38/44

¹⁰⁵ el-Mâturidî, Te'vîlâtü ebli's-sünne, 10/78.

¹⁰⁶ el-Mâveridî, en-Nuket ve'l-nyûn, 6/40.

kefaretle yükümlüdür. Kefaret ise Mâide 5/89. ayette belirtilen on fakiri doyurmak, giydirmek ya da köle azat etmektir.¹⁰⁷

Filinin anlamı ile ilgili belirtilen bir diğer anlam ise “kesinleştirdi, sabit kıldı” (أَثَبَتْ) anlamıdır. Bu, İbn Atiyye'nin (ö.541/1147) “beyan etti” anlamı ile birlikte zikrettiği anlamdır.¹⁰⁸

Ayetteki “farada” fiilinin tercümesinde de tefsirlerde olduğu gibi bir çeşitlilik söz konusu olsa da tercihler daha çok “meşru kıldı”¹⁰⁹ ve “farz kıldı”¹¹⁰ anlamlarında yoğunlaşmaktadır. Bu iki anlam doğrultusundaki bazı tercümelerde “kefaretle”, “kefareti”, “gerektiğinde” gibi ilaveler ile cümlelerdeki tutarsızlık ve muğlaklık giderilmeye çalışılmıştır. Meallerdeki “meşru kılma” anlamının dayanağının tefsirler olduğu muhakkak olmakla birlikte “farz kılma” anlamı ile nasıl bir amaç güdüldüğü anlaşılabilir değildir. Zira “Allah size yeminleriniz bozmayı farz kılmıştır” şeklindeki bir anlam ifade olarak barındırdığı tutarsızlık ile her şeyden önce Kur’ân’ın ruhuna aykırı düşmektedir. Çünkü o, yeminlere sadakati önermekte ve bozmamak gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹¹¹ Bu bakımdan böyle bir tercüme ayetin maksadını tam olarak yansıtmamaktadır.

Gerek tefsirlerdeki çok anlamlılığı gerekse de meallerdeki tutarsızlığı gidermenin yolu ise daha önce ele alınan örnekler ile de aynı doğrultuda “lutfetti” anlamını tercih etmektir. Çünkü bu anlam hem kelimenin asli anlamlarındandır hem bağlama uygun düşmektedir hem de diğerlerine göre daha anlaşılır olmaktadır. Maturidi'nin ayeti önceki ümmetlere verilmeyen yeminleri bozma izninin bu ümmete verilmesi ile açıklaması da bu görüşü desteklemektedir. Bu durumda ayet, “Allah gerektiğinde size yeminlerinizi bozmayı lütfetmiştir” anlamına gelmektedir.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere “farada” fiilinin ifade ettiği anlam ile “bu fiilin Kur’ân’daki anlamı şudur” ifadesini kullanmayı sağlayacak bir konsensus sağlanamamıştır. Zira fiilin anlamı ile ilgili hem aynı ayetteki kullanımında görülen birden çok ihtimal hem de bir ayetten diğerine geçişte görülen tercih farklılıkları bu kanaati desteklemektedir. Bu anlamda istisna kabul edilebilecek tek örnek Bakara sûresi 236 ve 237. ayetlerdeki kullanımınıdır. Çünkü bu iki ayette fiil ve ondan türeyen “farâda” kelimesine verilen anlam ile ilgili kayda değer bir farklılık görülmemektedir. Genellikle aynı doğrultuda anlaşılabilir ve tercüme edilen “farada” fiilinin ayet bütünlüğündeki yerleri şu şekildedir;

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُفْتَرِ قَدَرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا
عَلَى الْمُحْسِنِينَ

وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ الْعُقُودُ النَّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا
أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

¹⁰⁷ el-Kurṭubî, *el-Câmi li abkâmi'l-Kur'ân*, 21/78.

¹⁰⁸ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aẓîz*, 8/341.

¹⁰⁹ Bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Altuntaş – Şahin, et-Tahrîm 66/2; *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayredin Karaman vd., et-Tahrîm 66/2; *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâlî*, çev. Mehmet Nuri Yılmaz, et-Tahrîm 66/2; *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, çev. Süleyman Ateş, et-Tahrîm 66/2; *Son Çağrı Kur'ân*, çev. Salih Akdemir, et-Tahrîm 66/2; *Yüce Kur'ân*, çev. Abdulkadir Şener vd., et-Tahrîm 66/2; *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Mustafa Öztürk, et-Tahrîm 66/2

¹¹⁰ Bk. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, et-Tahrîm 66/2; *Kur'ân-Kerîm ve İzahlı Meâlî*, çev. Ahmed Davudoğlu, et-Tahrîm 66/2; *Kur'ân Meâlî*, çev. Yusuf Işıcık, et-Tahrîm 66/2. *Kur'ân Meâl-Tefsîr*, çev. Mehmet Okuyan, et-Tahrîm 66/2.

¹¹¹ Bk. el-Bakara 2/225; el-Mâide 5/89; en-Nahl 16/92 gibi.

Fiil her iki ayette de boşamanın zamanı ile ilgili bir duruma işaret eden cümlenin önemli bir unsuru konumundadır. Tefsirlerin çoğunluğuna göre içinde bulunduğu cümlede fiil takdir anlamı doğrultusunda "belirleme" anlamını¹¹², "farida" kelimesi ise kocanın evlendiği kadın için yükümlü olduğu "mehir" anlamını ifade etmektedir.¹¹³ Bu yüzden her iki ayette de cümle, evli olup da boşanma aşamasına gelen eşler için evlilikleri sürecinde söz konusu olan "mehir belirlenme" aşamasını ifade etmektedir.¹¹⁴ Müfessirler arasındaki bu paralellik Kur'an meallerine de yansımıştır. Meallerde de ibare "mehir belirleme"¹¹⁵, "mehir tespit etme"¹¹⁶, "mehir tayin etme"¹¹⁷ ve "mehir kesme"¹¹⁸, "mehir biçme"¹¹⁹, "mebrin adını koyma"¹²⁰ gibi aynı doğrultudaki karşılıklar ile tercüme edilmiştir.

Meal ve tefsirlerde "farîda" kelimesine "mehir" anlamı, fiile ise belirleme anlamı verilmesi yaygın kanaat olmakla birlikte bu iki kelime için farada fiilinin "borç olarak değil de geri almamak üzere bağış olarak verme" anlamına daha uygun bir anlamlandırma da mümkündür. Bu doğrultuda mehir olarak ıstılahlaşan kavramın, ayetlerde genel anlamda geri almamak üzere vermeyi ifade etmesi daha doğru olmaktadır. Bu durumda ayetlerde esasen şöyle bir anlam muhtemel hale gelmektedir: "Henüz kendilerine dokunmadan veya kendilerine henüz bir bağışta bulunmadan kadınları boşamanızda sizde günah yoktur..." "Kendilerine bir bağışta bulunmuş iken, kendilerine dokunmadan eşlerinizi boşarsanız, bu takdirde belirlediğiniz bağışın yarısını vermeniz gerekir..."

"Farada" fiilinin anlamı açısından ele alınan Bakara 236 ve 237. ayetlerde fiilden türeyen "ferîda" kelimesi bunlar dışında 4 ayette 5 defa daha geçmektedir. Nisa 11. ayette ölen bir kişinin mirasçılarının paylarına işaret edildikten sonra *فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ* terkibi içerisinde pay alanlara işaretten "lütf" anlamında geçmektedir. Aynı sûrenin 24. ayetinde ise evlenmesi helal olan kadınlara evlenecek kişinin yerine getirmesi gereken mehir yükümlüğü kapsamında *فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاصَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ* şeklinde iki defa geçmektedir. Tevbe 60. ayette ise bu kelime Nisa 11'de olduğu gibi *فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ* terkibi ile zekat verilmesi gereken kişilere işaretten sonra zikredilmektedir. Bu bağlamda da kelimenin anlamı zekat alan kişilere Allah'ın lütfuna vurgu yapmaktadır.

"Farada" fiilinden türeyen bir diğer kelime olan "mefrûd" ise Nisa 7 ve 118. ayetler olmak üzere iki ayette geçmektedir. Her iki ayette de "نَصِيْبًا مَفْرُودًا" terkibi ile geçen bu kelime ilkinde

¹¹² Faḥruddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/149.

¹¹³ el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 1/305.

¹¹⁴ Bu doğrultudaki açıklamalar için bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil*, 1/200; eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 4/289-313; el-Mâturidî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 2/195-196; ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/462; el-Ḳurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/157-170.

¹¹⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, el-Bakara 2/236; *Kur'an Meâlî*, çev. Yusuf Işıcık, el-Bakara 2/236-237; *Son Çağrı Kur'an*, çev. Salih Akdemir, el-Bakara 2/236-237; *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Mustafa Öztürk, el-Bakara 2/236-237; *Kur'an Meâl-Tefsir*, çev. Mehmet Okuyan, el-Bakara 2/236-237.

¹¹⁶ *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, el-Bakara 2/237.

¹¹⁷ *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, el-Bakara 2/236-237; *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayredin Karaman vd., el-Bakara 2/236-237.

¹¹⁸ *Kur'an-Kerîm ve İzahlı Meâlî*, çev. Ahmed Davudoğlu, el-Bakara 2/236-237; *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, çev. Süleyman Ateş, el-Bakara 2/236-237.

¹¹⁹ *Kur'an-Kerîm ve Türkçesi*, çev. Mehmet Çakır, el-Bakara 2/236; *Kur'an-ı Kerim ve Meâlî*, çev. Mehmet Nuri Yılmaz, el-Bakara 2/236-237.

¹²⁰ *Kur'an-Kerîm ve Türkçesi*, çev. Mehmet Çakır, el-Bakara 2/237.

anne-babanın ve yakın akrabasının miras bıraktığında erkek ve kadın mirasçının payının sıfatı olarak yer almakta ve o payın “belirliliğine” işaret etmektedir.¹²¹ İkinci ayette ise aynı anlamda ancak farklı bir bağlamda geçmektedir. 118. ayetteki “belirlilik” şeytanın kandırıp kendi safına çektiği kitlenin sıfatı olmaktadır.¹²² Bu anlam, kelimenin kertik atmak, çentik koyma şeklindeki lügavi manasına da uygun düşmektedir. Zira bir şeye çentik atmak onu bir şekilde belirlemek ve diğerlerinden ayırmak anlamına da gelmektedir.

Fiil ile kökü bakımından ilişkili olması sebebiyle dikkat çekilmesi gereken son kelime ise Bakara 68. Ayette geçen ve İsrailoğullarının kesmesi gereken sığırın yaşı ile ilgili bilgi veren **لَأَنهَا** cümlesindeki “fârid” kelimesidir. Yaşlı, yaşça büyük anlamını ifade etmektedir.¹²³ “Farada” fiilinin ayrıntılı olarak ele alındığı bu çalışmada onunla ilişki olan kelimeler kapsamında kısaca atıfta bulunulan “ferîda, mefrûd ve fârid” kelimelerinin anlamı ile ilgili meal ve tefsirlerde fiil halindeki benzer bir belirsizliğin ve çoklu tercihin söz konusu olmaması sebebiyle ayrıntılı bir şekilde değerlendirme yapılmamıştır. Hem bunlar hakkında kayda değer bir ihtilafın söz konusu olmaması hem de çalışmanın hacminin sınırlılığı sebebiyle “ferîda, mefrûd ve fârid” kelimelerinin ayrıntısı başka çalışmalara bırakılmıştır.

4. Belirsizlikleri Giderecek Doğru Anlam ve Gerekçeleri

“Farada” fiilinin Bakara 236 ve 237. ayetlerin dışındaki diğer bütün kullanımlarında hangi anlamı ifade ettiği hususunda meal ve tefsirlerde birçok ihtimal karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hem bir ayetteki kullanımı ile ilgili işaret edilen birden çok ihtimal hem de genel anlamda her bir kullanımda gündeme gelen anlamlar değerlendirildiğinde “*farz kıldı, farz etti, zorunlu kıldı, gerekli kıldı, karar verdi, niyet etti, takdir etti, beyan etti, indirdi, verdi, sorumluluk yükledi, mükellef kıldı, belal kıldı, mübah kıldı, taksim etti, uygun gördü, meşru kıldı, kesinleştirdi*” olmak üzere fiil ile ilgili geniş bir anlam yelpazesi ihtimal haline gelmektedir. Her ne kadar bazılarının bağlam itibarıyla bazılarının ise kelimenin aslî anlamları itibarıyla kullanımı uygun olmasa da ayetleri meal ve tefsirler aracılığıyla anlamaya çalışan muhatap bu anlam çeşitliliği ile belli ölçüde bir belirsizliğe ve tutarsızlığa maruz bırakılmaktadır. Özellikle de kelimenin fikhî bir terime dönüşmüş olması ve bu şekliyle zihinlere yerleşmiş olmasının etkisiyle fiile ilk akla gelen “farz kıldı” anlamı verilmek istendiğinde “sûreyi farz kıldı” örneğinde olduğu gibi hangi gerekçeye istinaden yapıldığı belli olmayan kelime takdirleri ile “sûrenin hükümlerini farz kıldı” şeklindeki girişimler de genele şamil tam ve yeterli bir çözüm olmamaktadır. Gündeme gelen farklı farklı anlamlar sebebiyle “fiilin ayetteki anlamı nedir” sorusunun net bir şekilde cevaplandırılması mümkün olmamaktadır. Bazı tercihlerde ayet bazlı çözümler üretilerek fiilin esas anlamından ziyade bağlamın zorunlu kıldığı anlamların tercihi de problemin çözümüne katkı sağlamamaktadır. Çünkü ayet bazlı bu çözümler diğer ayete geçildiğinde yetersiz kalmaktadır.

Kelimenin esas anlamının, bağlamın veya Kur’ânî bütünlüğün çoğu zaman gözetenmediğinin de işareti olan bu anlam kargaşası sebebiyle fiilin içinde bulunduğu cümlelerin anlaşılması zorlaşmaktadır. Hangi anlamın tercih edileceği noktasında tereddütler yaşanmaktadır. Bu açıdan fiil için ihtilafın ve çeşitliliğin söz konusu olduğu bütün ayetlerde geçerli olabilecek, Kur’ân’ın iç tutar-

¹²¹ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil*, 1/359.

¹²² Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil*, 1/408.

¹²³ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil*, 1/114.

lılığına hanel getirmeyecek, "Kur'ân'daki genel anlamı şudur" hükmünü perçinleyecek, ilave kelime takdirlerini gerektirmeyen, mesajın anlaşılması hususunda tereddüt ve ihtilafları gideren bir anlam belirlenmelidir. İşte bu kıstaslar çerçevesinde ayet bazlı değerlendirmelerde ما أعطاني قرضًا ولا فرضًا kullanimından¹²⁴ da anlaşılacağı üzere fiilin esas anlamlarından "karşılıksız verme, borç olmaksızın verme, hibe etme"¹²⁵ doğrultusunda önerilen "gönülden gelerek yapma, meşru kılma, helal kılma, lütfetme" anlamlarının dikkat çekilen bütün problemleri ortadan kaldıracak yeterlilikte olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira böyle bir tercih neticesinde fiilin kök anlamı gözetilmekte, bağlamsal uygunluk oluşturulmakta ve fiilin geçtiği farklı ayetler arasında ahenk yakalanmaktadır. Bu hususların ayrıntılı bir şekilde ele alınması önerilen anlamın gerekçelendirilmesine de katkı sağlayacaktır.

Fiil için önerilen anlamlara dayanak olan "karşılıksız verme, borç olmaksızın verme, hibe etme" anlamını ifade eden cahiliye dönemi şiir örnekleri bu anlamın onun aslî anlamlarından biri olduğunu göstermektedir. Örneğin kelimenin bu anlamı, Kur'ân öncesi dönemdeki cahiliye şiirlerinden şu dizelerde de mevcuttur;

أخو ثقة فيها بقرض ولا فرض وما نالها حتى تجلث وأسفرت

Fakirlik başıma geldiğinde dahi hiçbir dosttan ne bir hibe ne de borç istedim, sıkıntılara sabrettim ve halimi hiç kimseye şikayet etmedim.¹²⁶

ضننت عليك لميس بالقرض وأبنت فما تجزيك بالقرض

Lemîs, sana dişe dokunur bir lütufta bulunmadı,

İhtiyaçlarını görecektir yeterli miktarda borç vermeyi de reddetti.¹²⁷

Şiirlerdeki bu anlam doğrultusunda fiilin geçtiği ibarelere verilen "kim bu aylarda gönülden isteyerek hac yaparsa"¹²⁸, "lüftettiğimiz süre"¹²⁹, "Sana Kur'ân'ı lütfeden"¹³⁰, "Allah'ın kendisine lüftettiğinde"¹³¹, "Müminlere eşleri ve câriyeleri hakkında helal kıldıklarımızı (lüftediklerimizi) bilmekteyiz"¹³², "Allah gerektiğinde size yeminlerinizi bozmayı lütfetmiştir"¹³³ anlamları her bir ayetin içinde bulunduğu bağlamda kolayca anlaşılmasını sağlamaktadır. Özellikle de farz kılma, açıklama anlamları verildiğinde ortaya çıkan anlam boşluklarını gidermede başvurulan parantez içi ve dışı kelime takdirlerine ihtiyaç ortadan kalkmaktadır. İlave izah ve kelimelere ihtiyaç duyulmadan sadece lafızda geçen kelimelere verilen anlam ile muhatabın anlamasına imkan verilmektedir.

¹²⁴ el-Ezherî, *Tebzîbü'l-luğa*, 12/13.

¹²⁵ Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 3/313; el-Ezherî, *Tebzîbü'l-luğa*, 12/13; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 4/489.

¹²⁶ Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsmâ'îl Şentemerî, *Şerbu Hamâseti Ebî Temmâm*, thk. Ali el-Mufaddal Hamudan (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır/Dâru'l-Fikr, 1413/1992), 2/712.

¹²⁷ Envâr Mahmûd es-Sâlih – Ahmed Haşim es-Sâmîrî, *Divânü Ebî Davâd el-Iyâdî* (Dimeşk: Dâru'l-Asmâi, 1431/2010), 124.

¹²⁸ el-Bakara 2/197.

¹²⁹ en-Nûr 24/1.

¹³⁰ el-Kasas 28/85

¹³¹ el-Ahzâb 33/38.

¹³² el-Ahzâb 33/50.

¹³³ et-Tahrîm 66/2.

File verilecek lütfetme ve bu doğrultudaki anlamlarla birlikte tefsirlerde görülen her bir ayette farklı bir çözüm üretme¹³⁴ problemi de giderilebilecektir. Başka bir ifadeyle kelimenin anlamı ile ilgili Kur'ânî bütünlük oluşturulmuş olacaktır. Böylece muhatabın yaşayacağı hangi anlamın doğru olduğu ile ilgili muhtemel bir tereddüt durumu da ortadan kalkmış olacaktır. Zira önerilen anlam, ihtilafa konu olan bütün ayetleri kapsamaktadır. Bağlama uygun küçük revizeler ile doğru ve anlaşılır cümleler rahatlıkla kurulabilmektedir. Farklı farklı ayetlerde anlam birlikteliği sağlanmış olduğundan ve belli bir ahenk yakalandığından çoklu tercih kaynaklı karışıklık ve belirsizlik ortadan kalkmış olmaktadır.

Türkçeye aynı lafızla geçmesi sebebiyle daha çok da meallerde fiil ile ilgili kullanılan “farz kıldı” karşılığının uygun olmadığına bir göstergesi de Kur'ân'da bu anlamı ifade eden başka bir fiilin olmasıdır. Çünkü içinde bulunduğu bağlam itibarıyla “farz kılma” tabiri uygun düşen ayetlerde “ketebe/kütibe” fiili kullanılmaktadır. Örneğin kısasın¹³⁵, vasiyette bulunmanın¹³⁶, orucun¹³⁷ ve cihadın¹³⁸ farz kılınması bu fiille ifade edilmektedir. Dolayısıyla “farada” fiili, Kur'ân'ın hiçbir ayetinde “farz kıldı” karşılığında kullanılmamaktadır. Kullanıldığı cümlelerde hiçbir ilave yapmadan “farz kıldı” anlamı verildiğinde ortaya çıkan “Allah size yeminlerinizi bozmayı farz kıldı”, “farz kaldığı-mız sûre” şeklindeki muğlak ifadeler de bu kanaati desteklemektedir. Bu bakımdan fiile “farz kıldı” anlamı verebilmek için kelime ilaveleriyle ayette kastedilen anlama uygun düşmeyen karşılıklardan kaçınılmalıdır.

Sonuç

Meal ve tefsirlerin en önemli işlevi hangi sebeple olursa olsun ayetleri doğrudan anlama imkânı olmayanların kastedilen mesajı almasına aracılık etmektir. Bu açıdan açık ve anlaşılır bir dil kullanılmalı, muhatabın zihnini karıştıracak belirsizlik ve ihtilaflardan olabildiğince uzak durulmalıdır. Bu gereklilik bir meal ve tefsirin misyonunu yerine getirip getirmediğinin de en önemli göstergesidir. Bu anlamda büyük oranda yeterli ve tatmin edici net bilgiler ihtiva etseler de zaman zaman bazı eksiklikler de söz konusu olabilmektedir. Bu çerçevede “farada” fiili de anlamı ile ilgili belirsizlik ve ihtilafın daha fazla hissedildiği ve muhataba net mesajın verilmesinin sekteye uğradığı kelimelerden biridir. Bu fiil ile ilgili meal ve tefsirlerde birbiriyle de ilintili üç problem dikkat çekmektedir. Birincisi müfessir ve mütercimlerin ayet bazlı bir anlam istikrarı sağlayamamış olmasıdır. İçinde “farada” fiilinin geçtiği her bir ayette hem bazılarının birden çok ihtimale yer vermesi hem de birbirleriyle mukayese edildiğinde aynı ayetle ilgili farklı farklı anlamların ortaya çıkması bu durumun net bir göstergesidir. İkincisi ise fiilin geçtiği ayetler arasında bir anlam istikrarının yakalanamamasıdır. Aynı ayette söz konusu olan anlam çeşitliliği ayetler arasında da söz konusu olmaktadır. Zira müfessir ve mütercimlerin genel olarak her ayette farklı bir çözüm geliştirip farklı anlamlara işaret etmesi hem kendi içinde hem de diğerleriyle mukayesede muhatabı çok fazla ihtimal ile karşı karşıya bırakmaktadır. Üçüncü problem ise, fiili “farz kıldı” anlamında kabul edip

¹³⁴ Örneğin Zemahşerî fiile Bakara 197'de “gerekli/zorunlu kılma”, Nûr 1'de “farz kılma ve açıklama”, Kasas 85'te “farz kılma ve mükellef yapma”, Ahzâb 38'de “taksim etme ve uygun görme”, Ahzâb 50'de “farz kılma” ve Tahrîm 2'de ise “meşru kılma” anlamlarını vermiştir.

¹³⁵ el-Bakara 2/178.

¹³⁶ el-Bakara 2/180.

¹³⁷ el-Bakara 2/183.

¹³⁸ el-Bakara 2/216; el-Nisâ 4/77

ortaya çıkan garip ve muğlak cümleleri kelime takdirleriyle revize etme çabasıdır. Kısacası bu problemlerle birlikte müfessir ve mütercimler hem birbirlerine göre bir konsensus oluşturamamış hem de kendi içlerinde bir tutarlılık gösterememiştir. Bu da doğal olarak meal ve tefsirler aracılığıyla ayeti anlamaya çalışan muhatabı bir belirsizliğe, zihni karışıklığa ve tercihinin ne olması gerektiği hususunda bir tereddüt yaşamasına sebep olmaktadır.

Fiilin anlamı ile ilgili meal ve tefsirlerdeki mevcut durumun anlamayı zorlaştırıcı bir görüntü vermesi onunla ilgili bu problemi giderici daha uygun bir anlamın tespitini gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede gerekçeleriyle birlikte önerilen ve fiilin yer alıp da hakkında ihtilafın olduğu bütün ayetlere de uygun düşen "karşılıksız verme, borç olmaksızın verme, hibe etme" kök anlamları doğrultusundaki "gönülden gelerek yapma, meşru kılma, helal kılma, lütfetme" karşılıkları önemli ölçüde problemi gidermektedir. Zira bu ihtimal ile birlikte "fiilin Kur'ân'daki anlamı şudur" kanaatini destekleyecek bir anlam istikrarının sağlanması da daha kolay hale gelmektedir. Bazı tercihlerde görülen muğlak ve karşılığı olmayan ifadeler ortadan kalktığından kelime takdirlerine ise ihtiyaç duyulmamaktadır. İlave izah ve kelimelere ihtiyaç duyulmadan sadece lafızda geçen kelimelere verilen anlam ile muhatabın anlamasına imkan verilmektedir. Böylece meal ve tefsirlerin muhatabın zihnini karıştırmak için değil belirsizlik ve kapalılıkları gidererek durumu netleştirme işlevi bir fiilde daha tecelli etmiş olacaktır.

Kaynakça

- Alkış, Alpaslan. *İslam Hukuk Usûlü*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Bulut, Ali. “Kur’ân’daki Çok Anlamlı Kavramların Türkçe’ye Çevirisi Sorunu (İsraf Kavramı Örneği)”. *Diyanet İlmî Dergi* 42/1 (2006), 79-94.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhâb tâcü'l-luğa ve sıhâbi'l-arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1404/1984.
- Cora, Mustafa. “Kur’ân Tefsirinin Önemi/Kulluk ve Dini Görevle İlgisi”, *Kesit Akademi Dergisi* 5/18 (2019), 87-100.
- ed-Dervîş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuhu*. 9 Cilt. Beyrût-Dımeşk: Dâru'l-Yemâme ve Daru İbni Kesîr, 1420/1999.
- Esed, Muhammed *Kur'ân Mesajı*. Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tebzîbü'l-luğa*. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.
- Görener, İbrahim. “Anlama-Algilama ve Tefsir”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 275-304.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Mubarrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2007.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 15 Cilt. Kâhire/Gize: Müessesetü Kırţuba, Mektebetü'l/Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000.
- İşler, Emrullah. “Secde' Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri sorunu”. *İslâmiyât* 1/3 (1998), 105-115.
- İşler, Emrullah. “Fitne Katilden Beter mi? -Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu”. *İslâmiyât* 2/2 (1999), 137-153.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli. çev. Hayredin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Kur'ân-ı Kerîm Meali. Çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli. Çev. Mehmet Nuri Yılmaz. Ankara: Moro Yayıncılık, 2000.

Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm. Çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Risale Yayınları, 1993.

Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçesi. Çev. Mehmet Çakır. Ankara: Özkan Matbaacılık, ts.

Kur'ân Meâli. Çev. Yusuf Işıcık. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.

Kur'ân Meâl-Tefsir. Çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.

Kur'ân-Kerîm ve İzahlı Meâli. Çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1981.

Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

el-Kurtubî, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu eblî's-sünne*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nuket ve'l-'uyûn*, 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfîyye, ts.

Muḳâtil b. Süleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Maḥmûd Şeḫhâte, 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târîḫî'l-Arabî, 2002.

en-Nesefî, Ebu'l-Berakât. *Menâru'l-envâr*. Çev. Soner Duman, Osman Güman ve Süleyman Kaya. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Pak, Zekeriya – Tiyek, Fatih. "Kur'ân'da 'İhtilaf' Kavramı ve Türkçe Çeviri Sorunu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 42/2 (2018), 1273-1295.

Pak, Zekeriya. "Kur'ân'daki Kelimelerin Türkçe'ye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişimleri". *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2004), 91-111.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

es-Sâlih, Envâr Mahmûd – es-Samirrâî, Ahmed Haşim. *Divânu Ebî Davâd el-Iyâdî*. Dımeşk: Dâru'l-Asmâî, 1431/2010.

es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serabsî*. 2 Cilt (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Son Çağrı Kur'an. Çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdirrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ A'lem, *Şerhu Hamâseti Ebi Temmâm*. Thk. Ali el-Mufaddal Hammudan. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır/Dâru'l-Fikr, 1413/1992.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.

Yüce Kur'an. Çev. Abdulkadir Şener vd. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.

ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an bakâiki gavâmi'izî't-tenzîl ve nyuni'l-ekavil fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Fatih TİYEK / Zekeriya PAK

Finansman / Funding

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: FT (%60), ZP (%40)
Veri Toplanması / Data Collection	: FT (%60), ZP (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: FT (%60), ZP (%40)
Makalenin Yazımı / Writing up	: FT (%70), ZP (%30)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	FT (%70), ZP (%30)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem Adlı Eserinde
İşârî Tefsir

The Ishârî Commentary of Ballıklızâde Ahmad Mâhir Efendi in His Work Titled al-
Muhkam fî Sharh al-Hikam

Faruk GÖRGÜLÜ

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslâm Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant professor, Duzce University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Duzce, Türkiye
farukgorgulu@duzce.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1826-2426>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 30/06/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Görgülü, Faruk. “Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem Adlı Eserinde İşârî Tefsir”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 593-616.

<https://doi.org/10.31121/tader.1321240>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Ahmed Mâhir Efendi Osmanlı'nın son dönemlerinde Kastamonu'da yetişmiş çok yönlü bir âlimdir. O, hem hayatının bir bölümünü geçirdiği Kastamonu'da hem de üst düzey devlet görevlerinde bulunduğu İstanbul'da gerek ilim adamlığı ve gerekse siyasetçi kimliği ile temayüz etmiş bir şahsiyettir. Aynı zamanda mutasavvıf ve şair kimliği de olan Ahmed Mâhir, eserleri, fikirleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle Osmanlı'nın ilim ve kültür dünyasına önemli katkılar sunmuş birisidir. Uzun bir süre Kastamonu ve İstanbul'daki medreselerde ve Dârülfünun'da müderris ve şeyhülkurrâ unvanıyla başta tefsir ve kıraat olmak üzere, kelam ve hadis dersleri vermiştir. Ahmed Mâhir, İbn Atâullah el-İskenderî'nin tasavvuf klasikleri arasında yer alan *el-Hikemü'l-Atâiyye* isimli eserini şerh ederek edebi yönünü de göstermiştir. Nazımla nesir arası bir tarzda yazılmış olan bu eserin ilk manzum Osmanlıca Türkçe çevirisi de onun tarafından yapılmıştır. Ahmed Mâhir'in *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* ismini verdiği bu eserinde her ne kadar tasavvufun temel kavram ve istihlaları ele alınsa da eserin içeriği, konuların işleniş tarzı, sıklıkla âyetlere yapılan atıflar ve bunlara getirilen yorumlar, söz konusu eserin işârî tefsir açısından da ele alınmasının faydalı olacağını düşündürmüştür. Ahmed Mâhir'in *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* isimli eserinde işârî tefsir yaklaşımının ele alındığı bu çalışmamızda, konunun önemini ve çerçevesini belirten giriş kısmından sonra müellifin ilmî ve tasavvufi kişiliği ele alınarak araştırmamıza zemin oluşturulmaya çalışılmıştır. Daha sonraki aşamada Ahmed Mâhir'in tefsirciliğine değinilmiş, onun bu alanda telif ettiği eserlerden hareketle tefsirci yönü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonrasında ise araştırmamıza mesnet teşkil eden eserin işârî tefsir açısından önemi vurgulanmış, ardından konuya dair bazı örnekler verilerek âyetlere yüklenen tasavvufi anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Âyet, İşârî Tefsir, Ahmed Mâhir, el-Muhkem.

Abstract

Ahmed Mâhir Efendi was a versatile scholar who grew up in Kastamonu in the late Ottoman period. He was an important figure who stood out both as a scholar and a politician in Kastamonu, where he spent part of his life, and in Istanbul, where he held high-level government posts. Ahmed Mâhir, also a sufi and poet, made significant contributions to the Ottoman culture and knowledge with his works, ideas and the students he educated. For a long time, he taught tafsîr, qirâ'at, kalâm and hadith for a long time in madrasas in Kastamonu and Istanbul and Dârülfünun with the title of *muderris* and sheikh al-qurra. Ahmed Mâhir also showed his literary side by commenting on Ibn Atâullah *al-Iskenderî's al-Hikam al-Atâiyye*, which is among the classics of sufism. The first verse Ottoman Turkish translation of this work, written in a style between prose and verse, was also made by him. Ahmed Mâhir named this work as *al-Muhkem fî sharh al-Hikam*. Although he discusses the basic concepts and reforms of sufism in it, the content of the work, the way it approaches the subjects, the references to Qur'an verses and comments on them signal that it may be pragmatic to review the work from the point of view of ishârî tafsîr. This study that evaluates the approach of ishârî tafsîr in Ahmed Mâhir's *al-Muhkem fî sharh al-Hikam* first puts forward an introductory part including the importance and framework of the subject. Then, it discusses the author's scholarly and sufi personality to form the ground of the research. Next, it mentions Ahmed Mâhir's tafsîr aspect based on his workings in this field. Afterwards, it emphasizes the importance of the work in terms of al-Ishârî tafsîr and aims to reveal the sufi meanings attributed to the verses by giving some examples.

Keywords: Tafsîr, Qur'an, Verse, Ishârî Tafsîr, Ahmad Mâhir, al-Muhkam.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin son devrinde yaşamış olan Ballıklızâde Ahmed Mâhir'in *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* isimli kitabı üzerine yapılmış çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte eserin, işârî tefsir yönünden ele alınmadığı görülmektedir. Bu itibarla araştırmamızın çıkış noktasını müellifin *el-Muhkem*'indeki genel olarak tefsir metodunun ortaya konulması ve özelde de işârî tefsir anlayışının tespiti teşkil etmektedir.

Ahmed Mâhir ilmî, tasavvufi ve siyasî kişiliğiyle dönemine önemli katkılar sağlamış çok yönlü bir Osmanlı âlimidir. Devletin dağılma sürecine girdiği yıllarda bu gidişi önlemeye yönelik atılan adımlara, fikirleri ve düşünceleriyle katkı sunan kişilerden biri de Ahmed Mâhir'dir. Osmanlı'nın kadîm şehri Kastamonu'nun yetiştirdiği mümtaz bir şahsiyet olan müellif, ilin; ilim, irfan ve

kültür havzasından olabildiğince istifade etmiştir. Şer'î ilimlerin yanı sıra tasavvufî alanda da kendisini iyi yetiştiren Ahmed Mâhir, Kastamonu'da yaptığı gayretli çalışmalarının ardından İstanbul'a gitmiş ve burada önemli devlet görevlerine getirilmiştir.¹

Entelektüel bir Osmanlı aydını olan Ahmed Mâhir, söylemleri ve yazdıklarıyla yaşadığı çağın sorunlarına Kur'an âyetleriyle çözüm aramış biridir. Özellikle onun *Mu'ciẓât-ı Kur'âniyye* isimli eseri böyle bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Müellifin önemli eserlerinden biri Şâzeliyye tarikatının şeyhlerinden olan İbn Atâullah'ın (ö. 709/1309), tasavvufa ilişkin konularda özlü hikmetlerin yer aldığı ve tasavvuf klasikleri arasında önemli bir değeri olan *el-Hikemü'l-Âtâiyye*'sine yazmış olduğu şerhidir. *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem* ismini verdiği bu eseri farklı coğrafyalarda ve dillerde *Hikem* üzerine yapılan şerhler arasında önemli bir yere sahiptir. Edebî bir dil ve üslupla telif edilen bu eserde İbn Atâullâh'ın çok sayıda hikmetli sözü, dostlarına yazmış olduğu mektuplardan oluşan bir demet ve münacat isimli bölüm önce nesir, sonra nazmen Osmanlı Türkçesine çevrilmiş, daha sonra "İzah" başlığı altında geniş bir biçimde şerh edilmiştir. Önemli sûfilere ve bu alanda telif edilen bazı tasavvufî eserlere yapılan atıflarla zenginleştirilen eser, *Hikem-i Atâiyye* çerçevesinde yapılmış bir tasavvuf klasiğine dönüşmüştür.

Tefsir ilmi açısından *el-Muhkem*'i önemli kılan, müellifin hikmetlerde temas edilen konuları ele alırken sıklıkla âyetlere atıfta bulunmasıdır. O bu yolla izahını yaptığı meseleleri âyetlerle temellendirmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla söz konusu eser her ne kadar tasavvuf geleneğinde yer alan temel istilâhları ve konuları ele alsada bunları izah biçimi, âyet ve hadislere sıklıkla yapılan göndermeler bir yönüyle eseri tefsir ilmi açısından da önemli kılmaktadır.

Ahmed Mâhir ile ilgili yapılan çalışmalar büyük oranda onun hayatı, eserleri, ilmî ve tasavvufî şahsiyetini incelemeye yöneliktir. Müellifin *el-Muhkem*'ini tasavvufî açıdan ele alan üç tez çalışması yapılmıştır.² Bunun yanında hayatı ve eserlerine ilişkin kitap, makale ve bildiri olarak bazı yayınlar da vardır. Ancak onun bu eserinin işârî tefsir yönü ele alınmamıştır.³ *el-Muhkem*'in muhte-

¹ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 2/897; Abdülkerim Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklızâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/98; Lamia Levent Abul, *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hâtıraları Ahmed Mâhir Efendi Hâtıratı* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2020), 42-46.

² Bk. Tahsin Önemli, *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem Kitabında Geçen Dinî, Tasavvufî, Harsî İstilâh Tâbirler Konusunda Bir Lügat Denemesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989); Hüseyin Karaca, *Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem Adlı Eseri* (ilk 100 sayfa) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Lamia Levent, *Ahmed Mâhir Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

³ Ahmed Mâhir hakkında çalışma yapanlardan birisi Abdülkerim Abdulkadiroğlu'dur. O'nun *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan "Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklızâde" isimli maddesinin (2/98) dışında bir de *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu*'nda (19-21 Ekim 1988) sunmuş olduğu "Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile Elyazısı Hatıratı Üzerine Notlar" başlıklı tebliği (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989), 71-82) bulunmaktadır. Bunun yanında müellif *Kültürümüzden Esintiler* isimli eserinde (Ankara: Akademi Kitabevi, 1997) Ahmed Mâhir'e özel bir bölüm ayırarak hayatına dair pek çok malumat aktarmıştır (471-490). Bir diğer çalışma ise Ali Birinci'nin, *Üsküdar'a Kadar Kastamonu* isimli kitap içinde bulunan "Ahmed Mâhir Efendi" başlıklı bölümüdür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 271-285). Ahmed Mâhir'in tasavvufî yönünü çalışanlardan birisi de Lamia Levent Abdul'dur. Abul'un, "Ahmed Mâhir Efendi'nin Ubûdiyet-İbâdet Konusuna Metafizik Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi* 48/2 (Nisan 2012), 125-134) ve "Kastamonulu bir Mutasavvuf, Âlim ve Siyasetçi: Ahmed Mâhir Efendi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 349-376) isimli makalelerinin yanı sıra, doktora tezinin kitaplaşmasıyla ortaya çıkan, *Ahmed Mâhir Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Sage Yayınları, 2018) isimli eseriyle, inceleme yazısıyla birlikte neşretmiş olduğu *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hâtıraları Ahmed Mâhir Efendi Hâtıratı* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2020) isimli çalışmaları bulunmaktadır. Bunun yanında Ahmed Mâhir'in *Hutbe Mecmuası* isimli eseri Hamdi Nalbant tarafından bir inceleme yazısıyla neşredilmiştir (*Nasrullah*

vası, müellifin meselelere yaklaşımı, âyetlere yüklenen tasavvufi anlamlar, söz konusu eserin işârî tefsir açısından da incelenmesinin yararlı olacağını düşündürmektedir.

Çalışmamızın amacı Ahmed Mâhir'in bu eserinin işârî tefsir yönünü bilimsel çerçevede değerlendirmek ve onun bu alanda yetkinliğini ortaya koymaktır. Bunun yanında söz konusu eserde âyetlere yüklenen tasavvufi yorumları işârî tefsirin kabul şartları bağlamında ele alıp incelemektir. Ayrıca bu tarz yorumlarda onun izlediği yöntem ile yoğunlaştığı konuları tespit etmektir. Bu bağlamda çalışmada müellifin *el-Mubkem fi şerhi'l-Hikem* isimli eserinin işârî tefsir yönü ele alınmakta, âyetlere yüklenen tasavvufi yorumlardan bazı örnekler verilmektedir. Konunun temellendirilmesi adına makalede önce müellifin ilmî ve tasavvufi kişiliğiyle tefsirci yönüne değinilecek, ardından ilgili eser işârî tefsir açısından değerlendirilerek örnekler verilecektir.

1. Ahmed Mâhir Efendi'nin İlmî Kişiliği ve Tasavvufî Yönü

Kastamonu'da Ballıklı Efendizâde ismiyle maruf köklü bir aileye mensup olan Ahmed Mâhir, 1277/1860 yılında Kastamonu'da doğmuştur. Dedesi Koyunlu medresesi müderrislerinden hafız Mehmed Nureddin Efendi, babası ise Kastamonu Merkez Ticaret Mahkemesi reisliği yapmış Hâfız Mehmet Saîd Efendi Kastamonu'nun önde gelen kişilerindedir.⁴ Âlim, siyasetçi, müfessir, şair ve tasavvuf ehli gibi pek çok özelliği kendisinde toplamış olan müellif, küçük yaşta Kur'an'ı hıfz etmiş, ilköğreniminin ardından 1872 yılında Rüştiye'den mezun olmuştur. Bunun akabinde Merdiye medresesine devam ederek Kastamonu'daki devrin önemli âlimlerinden ders almıştır.⁵

Müellifin tasavvufî olan irtibatı erken yaşlarda Merdiye müderrislerinden aynı zamanda Nakşibendiyye tarikatının Hâliyye kolu şeyhi olan Ahmed Siyâhî Efendi (ö. 1294/1874) ile tanışmasıyla başlar. Küçük yaşta söz konusu tarikata intisap ederek hocasının rahle-i tedrisine giren Ahmed Mâhir, onun açtığı bu medresede ve yanında inşa edilen dergâhta hem şer'î ilimleri tahsil etmiş hem de seyrüsülûkunu tamamlayarak tasavvufî ilimlerde kendisini geliştirmiştir. Bilhassa hadis ve tefsire dair ilimlerde önemli bir şöhrete ulaşmış, bunun yanında şiir ve edebiyatta da söz sahibi olmuştur.⁶

Ahmed Mâhir, küçük yaşlardan itibaren tasavvufî geleneğe sahip bir muhitte yetişmiştir. Hocası ve aynı zamanda şeyhi Ahmed Siyâhî, kendisinde gördüğü kabiliyet ve irşattaki becerisi nedeni ile vefatına yakın onu, oğlu ve halifesi Seyyid Ahmed Hicâbî'ye (ö. 1306/1888) emanet etmiştir.⁷ O, Ahmed Hicâbî'nin himayesinde tahsilini tamamlayıp icazet aldıktan sonra ders vermeye başlamış⁸ ve birçok talebe yetiştirmiştir.⁹ Bir müddet yetiştiği medresede müderrislik de ya-

Camii Hutbeleri (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları 2022). Bu çalışmalara ilave olarak tarafımızdan sunulan "Son Devir Osmanlı Ulemasından Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi ve "El-Fâtîha fi fefsiri'l-Fâtîha" İsimli Eseri", (3. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı (Elazığ: Asos Yayınevi, 2021), 500-520) isimli tebliğ ile Hatice Merve Çalışkan Başer'in "Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklızade Ahmed Mâhir Efendi (1860-1925) ve Tefsirciliği" (Dini Araştırmalar 25/62 (2022), 33-58) isimli makalesi bulunmaktadır.

⁴ İnal, *Türk Şairleri*, 2/897; Ayrıca bk. Birinci, "Ahmet Mâhir Efendi", 271; a.mlf., *Tarihî Alacakaranlığında Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zat-2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 74.

⁵ İnal, *Türk Şairleri*, 2/897; Ayrıca bk. Ahmed Mâhir, *Nasrullah Camii Hutbeleri*, 16-17.

⁶ İnal, *Türk Şairleri*, 2/897-899.

⁷ M. Zühdi, *Tabassür* (İstanbul: K. R. Matbaası, 1308), 2; Ayrıca bk. M. Ziyaeddin Demircioğlu, *Kastamonu Evliyaları* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1957), 88.

⁸ İnal, *Türk Şairleri*, 2/903; Abul, *Bir Mutasavvifin Siyasi Hâtıraları*, 22.

⁹ Detay için bk. Birinci, "Ahmet Mâhir Efendi", 275; Abul, *Bir Mutasavvifin Siyasi Hâtıraları*, 26-29.

pan müellif, o gün *Dâru'l-Kurrâ Medresesi* olarak kullanılan bir mekânda hafızlar yetiştirmiştir.¹⁰ Bunun yanı sıra Nasrullah Camii İmam-Hatipliği ile İsmail Bey Camiinde vaizlik görevleri yapmıştır.¹¹ Abdurrahman Paşa'nın valiliği döneminde (1882-1891) bir müddet istinaf mahkemesi üyeliği¹² ve hâkimlik görevlerinde bulunmuştur.¹³

Çalışmamıza mesnet teşkil eden İbn Atâullah'ın *Hikem*'ine yazdığı *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* isimli eseri¹⁴ onun tasavvufi kişiliğini yansıtan temel bir göstergedir. İlim dünyasındaki şöreti de daha çok bu eserden kaynaklanmaktadır.

Hayatının Kastamonu'da geçen yıllarında zamanının büyük bölümünü ilim ve irşad hizmetleriyle geçiren Ahmed Mâhir, bu süreçte dönemin tartışılan konuları hakkında fikir ve düşüncelerini şehirde çıkan gazetelere yazdığı makalelerle paylaşmıştır. Özellikle o gün yaşanan ihtilaf ve tefrikaya karşı toplumu uyaran yazılar kaleme almış, İslâm'ın birlik ve dayanışmayı emrettiğini âyet ve hadisler ışığında ele alarak, bu konuda insanları dikkatli olmaya çağırmıştır.¹⁵

O gerek Kastamonu'da ilim muhitindeki hizmetleri gerekse icra ettiği başarılı devlet görevleri sayesinde çevresinde sayılan ve sevilen bir ilim ve fikir adamı olmuş, sahip olduğu bu özellikleri onu payitahta taşımıştır.¹⁶ İstanbul'da adliye nezareti bünyesinde çeşitli mahkemelerde üyelik, başkanlık ve Şûrâ-yı Evkâf Başkanlığı gibi üst düzey görevlerde bulunan¹⁷ Ahmed Mâhir, bilahare siyasete atılarak II. Meşrutiyetin ilanıya birlikte yedi yıl sürecek olan Kastamonu mebusu sıfatıyla meclise girmiştir (17 Aralık 1908).¹⁸

Daha çok hocalığı ve ilmî şahsiyetiyle temeyyüz etmiş olan Ahmed Mâhir, döneminin pek çok âlim ve mütefekiri gibi ülkenin siyasi durumuyla da yakinen ilgilenererek o gün Osmanlı coğrafyasında yaşanan problemlere kayıtsız kalmamış, çözüme ilişkin görüşler ortaya koymuştur. 18 Temmuz 1922'de altmış yaşını tamamladığından emekliye sevk edilmiştir.¹⁹

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ilk döneminde yer almayan Ahmed Mâhir, emekliliğinin ardından ikinci dönem Meclis seçimlerinde (19 Temmuz 1923) tekrar Kastamonu milletvekili olmuştur. İki yıl sonra görevinde iken 4 Eylül 1925'de Kastamonu'da vefat etmiştir.²⁰

Müellifin bize intikal eden eserlerinin sayısı sınırlıdır. Onun Kastamonu'da bulunduğu yıllarda gazetelere yazdığı makalelerin haricinde herhangi bir eser telif ettiğine dair bir veri yoktur. Bu süreçte sadece Nasrullah Camii'nde okuduğu Arapça yetmiş üç hutbeden müteşekkil bir Hutbe Mecmuası yayınladığı bilinmektedir.²¹ Ahmed Mâhir'in *el-Muhkem* şerhinin dışında *el-Fâtîha fî tefsîri'l-Fâtîha*²² ve *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*²³ isimli iki matbu eseri daha vardır.²⁴ Tefsirciliğinin ele alın-

¹⁰ Abul, *Bir Mutasavvîfîn Siyasi Hâtıraları*, 22.

¹¹ M. Ziyaeddin Demircioğlu, *Kastamonu Valileri* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1973), 82; Birinci, *Alacakaranlıkta Meşâbir-i Meçhûleden Birkaç Zat-2*, 77, 78.

¹² Birinci, *Meşâbir-i Meçhûleden Birkaç Zat-2*, 77.

¹³ Birinci, "Ahmet Mâhir Efendi", 272.

¹⁴ Kastamonulu Hâfiz Ahmed Mâhir, *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1323).

¹⁵ Ahmed Mâhir Efendi, "İslâm ve İttihad", *Kastamonu Gazetesi* (Cemâziyelevvel 1227), 4.

¹⁶ Bk. Birinci, *Meşâbir-i Meçhûleden Birkaç Zat-2*, 77, 80; Abul, *Bir Mutasavvîfîn Siyasi Hâtıraları*, 34.

¹⁷ İbrahim Alaeddin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, ts.), 231.

¹⁸ İnal, *Türk Şairleri*, 897; Demircioğlu, *Kastamonu Evliyaları*, 88; Birinci, "Ahmet Mâhir Efendi", 271, 274.

¹⁹ Abul, *Bir Mutasavvîfîn Siyasi Hâtıraları*, 46.

²⁰ İnal, *Türk Şairleri*, 2/898; Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi", 2/98.

²¹ Ahmed Mâhir Efendi, *Hutbe Mecmuası* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1316).

²² Ahmed Mâhir, *el-Fâtîha fî- tefsîri'l-Fâtîha* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331).

dığı bölümde söz konusu eserlere ilişkin detaylı bilgi verilecektir. Bunların dışında tamamlayamadığı bir tefsiri ve neşredilmeyen çeşitli müsvedde eserleri ile şüirleri de bulunmaktadır.²⁵

Diğer taraftan müellifin İstanbul'da bulunduğu 1903-1923 yılları arasında kendi siyasi dönemine ait anılarının yazılmış olduğu notlar da latinize edilerek uzunca bir inceleme ile yayınlanmıştır.²⁶ Ayrıca müellifin müsvedde halinde olup henüz tam olarak bitiremediği Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî'nin meşhur eseri *Bostan'ın* manzum bir Türkçe tercümesini telif ettiği de kaynaklarda zikredilmektedir.²⁷ Yine Ali el-Kârî'nin “*Şerhu Ayni'l-ilm ve zeynü'l-hilm*” eserinin tercümesini yaptığı bir eserinin de olduğu ayrıca belirtilmektedir.²⁸

2. Bir Müfessir Olarak Ahmed Mâhir Efendi

Ahmed Mâhir kelâm, hadis ve tasavvuf gibi ilimlerin yanı sıra tefsir ilminde de temayüz etmiş ve bu alana dair eserler kaleme almış biridir. Onun tefsir ilminde yetkin olduğunu gösteren en somut veri, İstanbul'da resmî görevlerde bulunduğu sıralarda müderrisliğe devam etmesi ve farklı platformlarda tefsir dersleri vermesidir. Nitekim Manastırlı İbrahim Hakkı (ö. 1328/1912) ve Batumlu Mehmed Saîd Efendi'nin (ö.1328/1912) vefatlarının ardından *Dârülfünûn-i Osmânî'nin Ulûm-i Şer'iyye* şubesinde boşalan tefsir derslerine,²⁹ yapılan mülakat neticesinde Ahmed Mâhir Efendi seçilmiş ve 22 Mart 1913 tarihinden itibaren bu derslere girmiştir.³⁰ Ayrıca onun *Ulûm-i Şer'îye Şûbesine* tefsir dersi muallimi olarak tayin edildiği hususu *İkdam Gazetesi*'nin 3 Aralık 1913 tarihli sayısında haber olarak yer almaktadır.³¹ Ancak 24 Ekim 1914 tarihinde söz konusu şubenin birinci sınıfı, 26 Ekim 1915 tarihinde ise şubenin tamamının lağvedilmesi hasebiyle onun buradaki muallimliği neticelendirilmiştir.³²

Ahmed Mâhir, Osmanlı'da vâiz yetiştirmek üzere Mehmed Reşad'ın padişahlığı döneminde (1909-1918) *Evkâf Nezâretî*'ne bağlı *Medresetü'l-Vâizîn*'de³³ tefsir muallimliği yapmıştır.³⁴ O, söz konusu kurumda birinci sınıflara kelâm dersleri verirken; ikinci sınıflara ise Mustafa Sabri Efendi'nin (ö. 1954) Mısır'a gitmesi sebebiyle onun yerine tefsir derslerine girmiştir. 11 Ekim 1913'de başladığı bu görevi 4 Mart 1919'a kadar devam etmiştir.³⁵ Böylece Ahmed Mâhir *Dârü'l-Fünûn*

²⁵ Ahmed Mâhir, *Mu'ciẓât-ı Kur'ânîyye* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1328).

²⁶ Eserleri için bk. Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi”, 2/2/98; a.mlf., “Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı”, 83.

²⁷ İnal, *Türk Şairleri*, 2/898; İhsan Ozanoğlu, *Kastamonu Kültüğü* (İstanbul: Şirketi Mürettebiye Basımevi, 1952), 67.

²⁸ Abul, *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hâtıraları Ahmed Mâhir Efendi Hâtırâtı* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2020).

²⁹ İnal, *Türk Şairleri*, 2/898.

³⁰ Ozanoğlu, *Kastamonu Kültüğü*, 67.

³¹ Fatma Eren, *Tanzimat Sonrası Dârülfünûn'da Tefsir Dersleri: 1900-1914 Yılları Arası Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 111, 112.

³² Metin Ünver - Hüseyin Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte: Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022), 109.

³³ Ünver, *Üç Devir Bir Fakülte*, 111; Ayrıca bk. Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 276.

³⁴ Ünver, *Üç Devir Bir Fakülte*, 111; Ayrıca bk. Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 276.

³⁵ Medresetü'l-Vâizîn hakkında bk. İbrahim Ateş, “Evkaf-ı Humâyun Nezaretince Açılan İlk Yüksek Vâiz Okulu Medresetü'l-Vâizîn”, *Diyanet Dergisi* 24/4 (1988), 25-40; Tuğba Yalçın Aydeniz, “Osmanlı'da İlk Vâiz Yüksek Okulu: Medresetü'l-Vâizîn”, III. Uluslararası Osmanlı İstanbullu Sempozyumu Bildirileri, ed. Feridun M. Emecen vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2015), 604.

³⁶ İnal, *Türk Şairleri*, 2/898; Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi”, 2/98.

³⁷ Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı”, 77.

İlâhîyat Fakültesi'nde ve *Medresetü'l-Vâizîn*'de toplam on üç yıl süreyle tefsir ve kelâm dersleri okutmuştur.³⁶ Şimdi onun tefsire dair eserlerinden hareketle tefsirci yönünü kısaca inceleyeceğiz.

3. Tefsirle İlgili Eserleri

3.1. Tefsîru'l-Kur'ân

Ahmed Mâhir Efendi'nin biyografisine ilişkin bilgi veren kaynaklarda onun ömrü vefa etmediği için tamamlayamadığı Türkçe mufassal bir tefsirinden söz edilmektedir.³⁷ Söz konusu tefsirin varlığı kendi ifadeleriyle de teyit edilmiştir. Nitekim o, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ikinci döneminde Kastamonu vekili olarak bulunduğu sırada Mecliste'ki bir konuşmasında bu tefsirden söz etmektedir. 21.2.1341/1925 tarihinde TBMM'nin 61. İçtimasının ikinci oturumunda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçesinin görüşülmesi sırasında söz alan Ahmed Mâhir hem kendi döneminde yapılan bazı Türkçe tefsirlerdeki yanlışlıklara dikkat çeker, hem farklı dillerden yapılan çeviri hatalarını dile getirir, hem de kendisinin Türkçe bir tefsir çalışmasıyla meşgul olduğunu söyler. Onun, Meclis zabıt tutanaklarına yansıyan konuşmasının konumuzla ilgili kısmı şöyledir:

“Maatteessüf bazı zevât ‘dine hizmet ediyoruz’ düşüncesiyle tefsir yapıyor. Ben yapılan Türkçe tefsirleri gördüm. On beş yıldır tefsirle meşgulüm. Bugün on dokuz cüz’ünü de yazdım. Geriye on bir cüz kaldı. Benim tespitlerime göre Mevâkib’de³⁸ çok sayıda yanlışlıklar bulunmaktadır. Benim bu tetkikime göre Vehbi Efendi Hocanın³⁹ yazdığı tefsir, tefsirlere müstenit olarak yazılmıştır. Bugün diğer bir zatın yazdığı bir tefsir sırf Fransızcadan alınmıştır. Kezâlik diğer bir iki kişinin telif ettiği tefsirler ise tercümeden oluşmaktadır. Ahkâm-ı ilâhiye onlarda mevcut değildir.”⁴⁰

O söz konusu celsede Türkçe bir Kur'an tefsiri yazdırılmasına ilişkin verilen önergeyi desteklediğini, kendisinin de bunda imzasının olduğunu belirttikten sonra söz konusu tefsiri hazırlamak üzere âlimlerden bir heyet teşekkül ettirilmesinin gereğini ifade eder. Çünkü ona göre Kur'an'ı anlamak bir zarurettir.⁴¹

Ahmed Mâhir'in Meclis'te yaptığı bu konuşmasında hem mevcut tefsirlere ve yabancı dilden yapılan tercümelere ilişkin tenkitlerini dile getirir, hem de yapılacak olan yeni tefsir çalışmasına ilişkin önerilerini sıralar. Bu arada kendi hazırlamış olduğu tefsirin yöntemine ilişkin bazı ipuçları verir. Mevcut tefsirlerde kadınlarla ilgili konularda Hz. Peygamber'e atfedilen bazı rivâyetlerin doğru olmadığını söyleyen Ahmed Mâhir, kadınlara ilişkin meselelerin Nisâ sûresinde tafsilatlı bir şekilde ele alındığını belirtir. Mevcut içeriklerin bu doğrultuda değerlendirilmesine işaret eder. Aynı şekilde yapılan çevirilerde ve bazı tefsirlerde yer alan Garânik⁴² hadisesinin gerçekliğinin olmadığını vurgulayan müellif, Hollandalı müsteşrik Dozy (ö. 1883) gibi kişilerin de onların eserlerini çevirenlerin de bu gerçeklere vâkif olmadıklarını söyler. Ona göre bu hakikatlere vâkif olmak için temel hadis kaynaklarına muttali olmak ve altı yüz bine yakın hadisin içinde yoğrulmak gerekir. Bunun yanında Arap edebiyatının kurallarını, belâgat ve fesahatini kısaca Arapçanın temel

³⁶ İnal, *Türk Şairleri*, 2/898; Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi”, 2/98; Birinci, “Ahmet Mâhir Efendi”, 276.

³⁷ İnal, *Türk Şairleri*, 2/898; Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı”, 72.

³⁸ Ahmed Mâhir Efendi'nin burada kastetmiş olduğu kişi İsmail Ferruh Efendi'dir (ö. 1256/1840).

³⁹ *Hülâsati'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* müellifi Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'dir (ö. 1949).

⁴⁰ TBMM, *Zabıt Ceridesi Altmış Birinci İçtima*, (21.2.1341 Cumartesi, İkinci Celse), 14/212. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c014/tbmm02014061.pdf>. Erişim 24 Mayıs 2023.

⁴¹ TBMM, *Zabıt Ceridesi Altmış Birinci İçtima* (21.2.1341 Cumartesi, İkinci Celse), 14/212.

⁴² Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Garânik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/361-366.

kurallarını bilmeyen kişilerin Kur'an'ı tercüme ve tefsir etmelerinin mümkün olmayacağını belirtir.⁴³

Ahmed Mâhir'in Mecliste tefsire ilişkin dile getirmiş olduğu sözlerinden hareketle, onun hazırlamakta olduğu mufassal tefsirinde öncelikle Kur'an âyetlerini yine Kur'an âyetleriyle tefsir ettiği, bu bağlamda hadislerden, Arap dili ve edebiyatının inceliklerinden yararlandığı, yeri geldikçe kelimelerin anlamları için Arap şüirine müracaat ettiği söylenebilir. Zira onun hem *Mucizât-ı Kur'âniyye* hem *el-Fâtîha fî tefsîri'l-Fâtîha* hem de işârî yorum açısından değerlendireceğimiz *el-Mubkem fî şerhi'l-Hikem* eserlerinde bu hususlara ilişkin ipuçlarına rastlamak mümkündür. Onun meclisteki konuşmasında dile getirdiği ve 19. cüze kadar tamamladığını söylediği tefsiri, bu konuşmasından yaklaşık dört ay sonra vefat etmesi nedeniyle yarım kalmıştır. Ahmed Mâhir hakkında çalışmaları olan Abdülkerim Abdulkadiroğlu, cüz sayısı belirtmeksizin onun tefsirini tamamladığını belirtmiştir.⁴⁴ İhsan Özanoğlu ise bu tefsirin 21. cüze kadar yazıldığını söylemiştir.⁴⁵ Müellif hattıyla kaleme alınmış olan söz konusu tefsirin nerede olduğuna ilişkin bugün elimizde bir veri bulunmamaktadır.

3.2. Mu'cizât-ı Kur'âniyye

Ahmed Mâhir'in eserleri arasında tefsire dair bir telif olarak nitelendirebileceğimiz bu kitap, 1908-1909 yılları arasında farklı tarihlerde çeşitli gazetelerde kaleme aldığı makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Kendisi de bu hususu eserinin girişinde ifade etmiştir.⁴⁶ İki ciltten müteşekkil eserin ilk cildi 1328'de İstanbul'da Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaasında basılmış olup 280 sayfadan meydana gelmektedir. Kitabın ikinci cildi ise müellif hatlı müsvedde halinde olup henüz matbu değildir.

Ahmed Mâhir *Mucizât-ı Kur'âniyye* isimli bu eserine '*İfade-i Mahsusa*' başlığı altında mukadime niteliğinde bir yazı ile başlamaktadır. O, burada Kur'an'ın ne anlama geldiğini ifade eden cümlelerin ardından söz konusu eserini niçin kaleme aldığını belirtir. Kur'an'ın, insanı için gerekli olan bütün toplumsal kuralları ihtiva eden bir kitap olduğunu söyleyen müellif, buna rağmen bir takım şahsî taassup ve kavmiyetçi düşüncelerden kaynaklanan hususlardan dolayı insanlığın ilerlemesine ve gelişmesine mani olduğu şeklinde algılandığını, bunun eksik bilgi ya da yanlış anlayış ve art niyetli fikirlerden kaynaklandığını ileri sürer. Müellif, İslâm'ın bu tür mesnetsiz ve kötü niyetli söylemlerden beri olduğunu Kur'an âyetleriyle izah etmek için bu kitabı kaleme aldığını ifade eder. İslâm'ın her vesileyle ilerlemeyi emrettiğini vurgulayan müellif, Kur'an'ın medenî bir toplum inşa etmek üzere toplumsal hayata ilişkin pek çok kural getirdiğini öne sürer.⁴⁷

Öte yandan Ahmed Mâhir bu eserinde devrinde yaşanan olumsuzlukların nedenini dinden ve dinî değerlerden uzaklaşmaya bağlamış, çözüm için Kur'an'a başvurulmasının gerekliliğini söy-

⁴³ TBMM, *Zabıt Ceridesi Altmış Birinci İçtima*, (21.2.1341 Cumartesi, İkinci Celse, cilt), 14/213.

⁴⁴ Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı", 72; a.mlf., *Kültürümüzden Esintiler*, 473.

⁴⁵ Özanoğlu, *Kastamonu Kültürü*, 67. Vefatına ilişkin haber yapan *Kastamonu Gazetesi*'ndeki biyografisinde onun Kur'an'ın 20 cüz'ünü tefsir ettiği belirtilmiştir. Söz konusu gazetede haberde damadı Abidin (Binkaya) (1888-1957) beyden naklen, onun gece uykularından fedakârlık yaparak bu tefsiri 20. cüze kadar getirdiği, pek âlimane ve dikkatlice tefsir ve izah ile şerh etmek üzere emsali bulunmayan bu tefsirin tab ve temsil edilecek bir halde mahfuz olduğu belirtilmiştir. (*Kastamonu Gazetesi*, sayı: 2614, (8 Eylül 1341).

⁴⁶ Ahmed Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 4.

⁴⁷ Ahmed Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 3, 4.

lemiştir.⁴⁸ Müellife göre hakikatler hazinesi olan Kur'an, insanlığın ortaya koyacağı gelişmeler art-tıkça, bilimsel ilerlemeler kaydedildikçe daha iyi anlaşılacak ve akılları hayrete düşürecektir.⁴⁹

Onun bu eseri⁵⁰ birebir Kur'an tefsiri ya da Kur'an ilimleriyle ilgili bir kitap olmasa da eserde yer alan konuların ele alınış tarzı ve sıklıkla âyetlere yapılan atıflar, bunlara yönelik geniş açıklamalar, ayrıca eserin bütününde Kur'an'ın üstünlüğü ve icazının vurgulanması bu kitabın tefsire dair bir eser olarak nitelendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Bir bütün olarak değerlendirdiğimizde söz konusu eserin bir nevi konulu tefsir niteliği taşıdığı söylenebilir. Eserin ikinci cildi ise henüz basılmamıştır. Müellif hattıyla kaleme alınan bu kısım 278 varaktan meydana gelmektedir.⁵¹ *Mucizât-ı Kur'aniyye* isimli eserin her iki cildinin içeriği o tarihte Kastamonu'da yayın yapan İttihad ve Terakki'nin yerel gazetesi olan *Koroğlu* gazetesinde de haber olarak yer almıştır.⁵²

3.3. el-Fâtiha fî Tefsîri'l-Fâtiha

Ahmed Mâhir'in bu eseri *Darülfünûn-ı Osmanî'nin Ulûm-ı Şer'îye Şûbesinde* tefsir hocalığı yaptığı sırada öğrencilerine okutmuş olduğu tefsir ders notlarından oluşmaktadır. Nitekim müellif bunu eserin mukaddimesi mahiyetindeki '*İfade-i mahsusa*' kısmında söyler.⁵³ 1331/1912 yılında İstanbul'da Hukuk Matbaasında basılan bu eser, 69 sayfadan meydana gelmektedir.⁵⁴

Eser, Osmanlı dönemi ile ilgili tefsir araştırmalarında bazen müstakil ve özgün bir çalışma olarak belirtilirken,⁵⁵ bazen de Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) '*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*' isimli eserindeki Fâtiha sûresi tefsirinin tercümesi ve bazı ilave ve açıklamalarla oluşturulmuş bir risale olarak değerlendirilmekte ve bundan hareketle de mevcut sûre tefsiri literatürü içinde sayılmaktadır.⁵⁶ Ancak eserin müstakil bir Fâtiha sûresi çalışması olduğu muhtevastan anlaşılmaktadır. Ayrıca eserdeki Beyzavî tefsiri etkisinin yoğunluğu ve büyük oranda bundan yararlanılarak telif edilmiş olması, onu müstakil bir çalışma olmaktan çıkarmaz.

⁴⁸ Ahmed Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'aniyye*, 9.

⁴⁹ Ahmed Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'aniyye*, 4.

⁵⁰ Ahmed Mâhir Efendi'nin bu eserinde mukaddimenin ardından "Şükr-i Nimet-i Hürriyet", "İ'tisam bi'l-Kitâb", "Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-münker", "Meşveret", "Emânet ve Adalet", "Mekârim-i ahlâk", "Âdâb-ı Muâşeret", "Nezâfet ve Tahâret" gibi 29 makale/başlık yer alır. (Bk. Ahmed Mâhir, *Mu'cizât-ı Kur'aniyye*, 280).

⁵¹ Sadık Erdağr'nın özel kütüphanesinde bulunan bu eserin ilk sayfasında eser hakkında bilgiler verilmekte ve ilk cildinde olduğu gibi ilk sayfasında Kur'an'ın üstünlüğüne dair beyitler yer almaktadır. (Ahmed Mâhir, *Mucizât-ı Kur'aniyye* 2. cilt kapak sayfası. Ayrıca bkz. Abul, *Bir Mutasavvifin Siyasi Hâtıraları*, s. 64). Ahmed Mâhir kitabın önsözünde önce eserin ilk cildinde İslâm dininin ahlak ve sosyal esaslarına ilişkin makalelere yer verdiğini belirtir. Bu ciltte ise İslâm dinine yönelik yapılan eleştiri ve saldırılara cevap niteliğinde olan yazılara ve fazla dile getirilmeyen bazı konulara işaret ettiğini söyler. Ele aldığı konu başlıklarından bir kısmı şunlardır: İlm-i hikmet, İttidâ-i ve İhtilâf-ı Ümmet, Bekây-ı Rûh ve Manevî Hayat, Vahy-i İlâhî ve Nübüvvet, Garânik Meselesi, Zeyd ve Zeynep Kıssası Akıl ve Hikmet, Nisada Mestûriyet, Taaddüd-i Zevcât, Dünyevî ve Uhrevî Hüsrân-ı Azîmet, Necât ve Selâmet (Abul, *Bir Mutasavvifin Siyasi Hâtıraları*, 65, 66).

⁵² *Koroğlu Gazetesi*, Sayı: 119 (31 Mart 1327).

⁵³ Ahmed Mâhir, *el-Fâtiha*, 3.

⁵⁴ Eserin tanıtımı için bkz. Görgülü, "Ahmed Mâhir Efendi ve el-Fâtiha fî tefsîri'l-Fâtiha' İsimli Eseri", 506-520.

⁵⁵ Mehmet Akif Alpaydın, "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 145; Hidayet Aydar, "17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış", *Sahn-ı Semandan Darülfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası : Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVII. yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 161.

⁵⁶ Abdulkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 482; Ziya Demir, *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatıha Tefsirleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987).

Müellif eserinde önce tefsir usulüne dair genel ve özlü bilgilere yer verir. Bu bağlamda *Fâtîha-ı Beyân-ı Tefsîr*' başlığı altında genel hatlarıyla Kur'an'ın tanımı, nüzûl süreci, nesh konusu, halku'l-Kur'ân, yedi harf ve kıraat meselesi, âyet ve sûre sayısı, ilk ve son inen âyetler, vahyin müddeti, Mekkî ve Medenî âyetler, te'vil ve tefsir arasındaki farklılıklar, Kur'an'ın cem'i, tefsir çeşitleri gibi Kur'an ilimlerinin temel konularına değinir.⁵⁷

Daha sonra ise *Sûre-i Fâtihati'l-Kitâb* başlığı altında söz konusu sûrenin tefsirine başlar.⁵⁸ Burada Fâtîha Sûresi'ne verilen isimleri, bu isimlerin kullanılmasındaki hikmetleri, sûrenin Mekkî ya da Medenî olduğuna yönelik ihtilaflar ile bu bağlamda sûrenin nerede ve ne zaman indirildiği bilgilere yer verir. Akabinde Besmeleden başlayarak Fâtîha sûresinin tüm âyetlerinin tercümesini ve tefsirini yapar.⁵⁹

Müellifin bu küçük risalesi daha ziyade dirayet tefsiri yöntemiyle telif edilmekle beraber içerisinde rivayet ve işârî tefsirin özelliklerini de barındırmaktadır.⁶⁰

4. İşârî Tefsir Açısından el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem

Ahmed Mâhir Efendi'nin en önemli eseri hiç şüphesiz onun Şâzeliyye tarikatının şeyhlerinden İbn Atâullah'ın⁶¹ *el-Hikemü'l-Atâiyye*'sine yazdığı bu şerhidir. İbn Atâullah'ın İslâm dünyasında büyük bir kabul gören bu eseri, tasavvufun hemen hemen tüm temel konularını ele alan 300'den fazla hikmetli sözünden oluşmaktadır.⁶²

İbn Atâullah'ın⁶³ bu eseri sadece mensubu olduğu çevrelerde değil farklı muhitlerde de okunmuş ve büyük takdir görmüştür. Bunun en büyük göstergesi eserin sadece Şâzelî geleneğe bağlı olanlar tarafından değil, her kesimden kişilerce müteaddit defalar şerh edilmesi ve farklı dillere tercüme edilmesidir. Eserin bu denli teveccüh görmesi bilimsel çerçevede onunla ilgili pek çok çalışmanın yapılmasına vesile olmuştur.⁶⁴

Ahmed Mâhir ramazan aylarında kaleme aldığını söylediği⁶⁵ ve *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem* ismini verdiği bu eserini tamamladıktan sonra Şâzelî tarikatına mensup dönemin padişahı Sultan II. Abdülhamid'e bizzat takdim etmiş⁶⁶ ve onun isteği üzerine iki cilt halinde 1323/1906 yılında Ahmed İhsan Matbaasında basılmıştır.⁶⁷ Eserin birinci cildi toplam 292 sayfa olup içerisinde 159

⁵⁷ Ahmed Mâhir, *el-Fâtîha*, 5-12.

⁵⁸ Ahmed Mâhir, *el-Fâtîha*, 13.

⁵⁹ Ahmed Mâhir, *el-Fâtîha*, 18-68.

⁶⁰ Eserin tefsir ilmi açısından önemi için bk. Görgülü, "Ahmet Mâhir Efendi ve 'el-Fâtîha fi tefsîri'l-Fâtîha' İsimli Eseri", 512-519. Ayrıca bk. Hatice Merve Çalışkan Başer, "Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi (1860-1925) ve Tefsirciliği", *Dimî Araştırmalar* 27/62 (2022), 52-55.

⁶¹ Hayatı için bk. Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/337.

⁶² Mustafa Kara, "el-Hikemü'l-Atâiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/502-503.

⁶³ Hayatı için bk. Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/337.

⁶⁴ Konuyla ilgili çalışmalar için bk. Kara, "el-Hikemü'l-Atâiyye", 17/502-503; Melahat Beki, *Atâullah İskenderânî Hikem-i Atâiyesi ve Hikem Geleneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 82-133.

⁶⁵ Ahmed Mâhir kendi ifadesine göre eserinin ilk cildini h. 1315 senesinde Ramazan ayının 12. günü, ikinci cildini ise 23 Zilkâde 1317/12 Mart 1316 tarihinde tamamlamıştır. Bk. Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 2/617.

⁶⁶ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/4.

⁶⁷ Ahmed Mâhir'in bu eseri, Selahaddin Hacıoğlu tarafından "*Hikemü'l-Atâiyye- el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*" ismiyle 2006 yılında Erkam matbaasında neşredilmiştir. Aynı kitap 2009 yılında Kurtuba Yayınları'na bu kez "*Tasavvufi*

hikmet bulunmaktadır. İkinci cildi ise 336 sayfa olup 162 hikmetten oluşmaktadır. Ayrıca her iki cildin sonunda geniş bir fihrist yer almaktadır.⁶⁸

Müellif şerhine yazdığı mukaddimede, *Hikemü'l-Atâiyye*'ye ilişkin övgü dolu sözlerinin ardından, ramazan aylarında tefsir dersleri verirken bunları tasavvufi hakikatlerle renklendirmek için *Hikem*'e başvurduğunu dolayısıyla bir ihtiyaca binaen bu eseri hem şiir biçiminde hem de düz bir yazı şeklinde tercüme ve şerh ettiğini yazmaktadır.⁶⁹ *Hikem-i Atâiyye*'nin her bir cümlesinin bir irfan beyti olduğunu söyleyen Ahmed Mâhir, kitapta yer alan bahislerin anber kokulu belâgate bürülü ledünnî hakikatlere açılan *Furkan* kapısı olduğunu, bu nedenle eserin tasavvufî Kur'an tefsiri olarak değerlendirilmeye hâiz olduğunu belirtir.⁷⁰

Osmanlı'da yoğun olarak yaşanan tasavvufî hayatın sûfi anlayışını ve düşüncesini benimsemiş olan müellif, bu eserinde *Hikem-i Atâiyye*'nin güçlü mesajlarının yanında kendisine ait duygu ve düşüncelerini de katmak suretiyle bedîi üslubuyla *el-Muhkem*'i şümüllü bir tasavvuf klasiği haline getirmiştir.⁷¹

Ahmed Mâhir'in bu şerhinin en temel özelliği hikmetlerin izahında sık sık âyetlere atıfta bulunması ve bunları işârî açıdan yorumlamasıdır. Bu bağlamda neredeyse her bir hikmetin şerhinde konu âyetlerle desteklenmiş yeri geldikçe hadislere de müracaat edilmiştir. Dolayısıyla onun *Hikem* için telaffuz ettiği işârî tefsir niteliği, söz konusu eseri için de geçerlidir. O, bu yolla Kur'an ve sünnet temeline dayanan tasavvufî anlayışını yansıtmaya çalışmıştır.⁷²

Müellif, eser içinde bu tarz yorumlara sıkça yer verir. Örneğin İbn Atâullah'ın; "İnsanın iç dünyasına tevdi edilen marifet ve nurlar, dışarıda zahir olan vücut organlarında açığa çıkıp kendini izhar eder" sözünün izahında konuyu imanın temel rüknüne getiren Ahmed Mâhir, kalplere hükümler olan hâllerin zâhirde belirtiler gösterdiğini, bu nedenle şeriatın ikrar ve amelî, imanın esas rüknü olan kalp ile tasdiğe delil saydığını söyler. Ona göre amel ve ikrar tasdik bir göstergesidir. Zira imanın aslı tasdik olmakla birlikte bunun var olup olmadığının anlaşılması ancak zâhire bakarak olur.⁷³

O bu bağlamda insanın iç dünyasıyla dışa bakan yönünün bir olması gerektiğini belirterek kalpte olan imanın dışarıya yansımalarının gereğine işaret eder. Bu nedenle ona göre seyrüsülük erbabı nefsi emmârenin arzu ve isteklerini devamlı basiret gözüyle murakabe altında tutmalı, zâhirî hâlleri bırakıp da kalp sırlarının salâhını şüphe ve vehme düşüren fiiller ve ameller nedeniyle hile ve tuzaklara esir olmamalıdır. Çünkü böyle bir hâl sûretsiz sîret, kabuksuz öz, lafızsız mana talep etmek kabilindedir ki, bu da manasız ve anlamsızdır.⁷⁴

Hikmetler-Hikemü'l-Atâiyye el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem ismiyle aynı kişi tarafından yeniden yayımlanmıştır. Yine bu eser, Tahir Galip Seratlı'nın eliyle kısmen kısaltılarak Türkçe'ye aktarılmış ve "*Hikem-i Atâiyye Şerhi- el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*" adıyla 2010 yılında Sûfi Kitap Yayınları arasında neşredilmiştir.

⁶⁸ Bk. Kastamonulu Hafız Ahmed Mâhir, *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1323), 1/283-292; 2/621-626.

⁶⁹ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/3; 2/617.

⁷⁰ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/3, 4.

⁷¹ Karaca, *Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem adlı eseri*, 3.

⁷² Abul, "Kastamonulu bir Mutasavvıf, Âlim ve Siyasetçi: Ahmed Mâhir Efendi", 361.

⁷³ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/63

⁷⁴ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/211-214

Diğer taraftan Ahmed Mâhir şerhinde konuları ele alırken daha ziyade tasavvuf kaynaklarında yer alan hadislere de atıfta bulunmuş, söz konusu hadislere zaman zaman işârî anlamlar vermiştir.⁷⁵

Ahmed Mâhir, tasavvufun nazârî konularının yanı sıra hikmetlerde geçen tevhid, zühed, takva, zikir, şükür, dua, ihlas, kalp, ubûdiyyet, istikâmet, nefis, tevekkül, tevazu, tefekkür, marifet, muhabbet, basiret gibi tasavvufun amelî boyutuna ilişkin pek çok temel kavramı sûfî bir bakışla geniş bir şekilde izah ederken ilgili âyet ve hadislere, Arapça, Farsça ya da Türkçe beyitlere, sûfilerin izahlarına geniş ölçüde yer verir.⁷⁶ O'nun tasavvufî konularda ve yaptığı yorumlarda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) etkisi açıkça görülmektedir.⁷⁷

5. el-Muhkem'de İşârî Tefsir Örnekleri

İşârî tefsir, âyetlerin zâhiri anlamlarının dışında birtakım manalar vermek suretiyle Kur'an'ı açıklamayı ifade etmekle birlikte özel olarak tasavvuf ehlinin kendilerine has metotlarla elde ettikleri Kur'an yorumları için kullanılan bir tabirdir.⁷⁸ İfadenin bu şekliyle kullanılması daha sonraki süreçte ortaya çıkmış ve böylece yaygınlaşmıştır.⁷⁹ Tefsir literatüründe bir tefsir yöntemi olarak kullanılan işârî tefsirin çok sayıda farklı ıstılahî tanımı yapılmıştır. Söz konusu tefsir yönteminin yapılan tanımlarından birisi şudur:

“Kur'ân-ı Kerîm'in sırlarını kavramış olan âriflerin ve seyrisülûk erbabının, ilâhî ilhâm ve fetihle; âyetleri, zâhir anlamlarına ters düşmemek ve onlarla kâbil-i telif olmak kaydıyla, birtakım gizli işâretlerden dolayı zâhirî mânalarından farklı bir biçimde tefsir etmeleridir.”⁸⁰

Ahmed Mâhir'in hocası Ahmed Siyâhî ve oğlu Seyyid Ahmed Hicâbî'den aldığı tasavvufî eğitim onun bu alanda derinleşmesini ve bu tecrübesini kaleme aldığı eserlere yansıtmasını sağlamıştır. Özellikle işârî açıdan değerlendirdiğimiz *el-Muhkem*'inde bu husus zirveye ulaşmış, tasavvufa dair tüm birikimini buraya aktarmıştır. Bu açıdan söz konusu eser *Hikem-i Atâiyye* şerhleri arasında ön plana çıkmıştır.

O öncelikle eserinde ele aldığı konuları izah ederken çok sayıda atıfta bulunduğu âyetlerin çağrışımlarına göre onlara zâhir anlamlarının yanında işârî/sufî manalar da yüklemiştir. İzahlarını bazen yer yer büyük sûfilerin görüşleri ve sözleriyle desteklerken bazen de Tüsteri (ö. ö. 283/896),

⁷⁵ Bk. Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/70, 93.

⁷⁶ Örnek olarak bk. Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/13-25.

⁷⁷ Bk. Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 42, 49, 43, 51-52.

⁷⁸ İşari tefsir hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, *İşari Tefsiri Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974); Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşari Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013); Mahmut Ay, “İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Darülfunun İlahiyat* 24 (2011), 103-148; Muhammed Çelik, “İşari Tefsirinin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşari Tefsir”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002), 1-28; Fethi Ahmet Polat, “İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fihî Mâ Fih'te Yer Alan Kur'an Yorumlarının Kritisizmi”, *Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler* - I (Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 363-378; Nihat Uzun, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”, *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer, 2018), 181-237; Hüseyin Çelik, *Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Deri (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021).

⁷⁹ Ayşegül Balık, *İşârî Tefsir Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4-5; Uzun, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”, 190, 191.

⁸⁰ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 38-39; Benzer anlamlar için bk. Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâbilü'l-irfân fî ulûmü'l-Kur'an* (y.y: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebi ve Şürekâuhû, ts.), 2/79; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/10; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2001), 23/424).

Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi işârî tefsirin öncü müfessirlerine atıfta bulunarak yapmıştır. Bu alıntılarla şerhini daha da zenginleştirmiştir. Bazen de kendi bilgisini ilgili metne yansıtarak işârî tefsir yöntemiyle hikmetleri şerh etmiştir.

Müellifin *el-Muhkem*'indeki işârî yorumlarını, başvurduğu kaynaklar bakımından üç bölümde değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki hikmetlerin izahında isim belirterek ilk sûfler başta olmak üzere meşhur mutasavvıfların sözlerinden yararlanarak yapmış olduğu yorumlar, diğeri isim belirtmeksizin ârif/irfan ehli, sûfler ve hakikat ehli dediği kimselerin sözleriyle izah ve son olarak kendi birikimi ve düşünceleriyle hikmetlere getirdiği işârî yorumlardır.

5.1. İsim Zikredilerek Yapılan İşârî Tefsir/Yorum Örnekleri

Ahmed Mâhir'in bu eseri elbette doğrudan bir tefsir çalışması değildir. O, eserinde İbn Atâullah'ın hikmetlerinde işlenen konuları izah ederken yeri geldikçe âyetlere yer vermiş ve zâhir anlamlarının yanı sıra bunlara işârî manalar da yüklemiştir. Bu anlamları verirken bazen kendisinden nakilde bulunduğu âlimlerin isimlerini bizzat zikretmiş, bazen de söz konusu âlimin doğrudan eserini belirtmiştir. Nitekim o bu kapsamda Gazzâlî'nin *İhya-u Ulûmi'd-dîn*,⁸¹ Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*,⁸² İbn Arabî'nin *Fütûbâtü'l-Mekkiyye*⁸³ isimli eserlerine kitap adı zikrederek iktibaslarda bulunmuştur. Bazen de âyet tefsirleriyle ilgili İbn Mes'ûd (ö. 32/652-653), İbn Abbas (ö. 68/687-688), Mücâhid (ö. 103/721), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Begavî (ö. 516/1122) gibi pek çok kişiden nakiller yapmıştır. Bunun yanında Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), Bâyezîd-i Bistâmî, (ö. 234/848 [?]), Cüneyd el-Bağdadî (ö. 297/909), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) gibi tasavvufun öncü isimlerden alıntıladığı sözlerle şerhini desteklemiştir.

Müellifin isim zikrederek yapmış olduğu işârî yorumlara örnek olarak şunları verebiliriz: O, İbn Atâullah'ın dua ile ilgili;

“Ey tâlib! Duada ısrar ettiğin hâlde kabulünün gecikmesi, senin ümitsizliğe sevk etmesin. Çünkü dualara icabet edeceğini söyleyen Allah Teâla, senin arzu ettiğin şeyi istediğin anda icabet etmeyi değil, O'nun senin hakkında uygun bulduğu vakitte kabul edeceğini vaat etmiştir.” sözünün izahında kulan, mutluluğu kendi iradesinde değil Allah'ın iradesinde araması gerektiğini söyler. Ona göre işlerin neticesi Allah katında malum olduğundan zâhirde görülen durumlar, onların hakikatteki sonucunu değiştirmez. Bu nedenle başta kötü görülen durum, güzel ve iyi olarak ortaya çıkabileceği gibi, iyi ve güzel zannedilen şey de felaketle sonuçlanabilir. O bu izahını teyit etme bağlamında şu âyeti delil getirir: “*Hakkınızda hayırlı olduğu hâlde bir şeyden boşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu hâlde bir şeyden boşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz.*”⁸⁴

Duanın kabulünün gecikmesinin kişiye ümitsizlik ve bezginlik vermemesi gerektiğini belirten Ahmed Mâhir, Allah Teâlâ'nın “*Bana dua edin, duanızı kabul edeyim...*”⁸⁵ âyetinde dualara icabet edeceğini vadettiğini söyler. Bu nedenle duanın kabulündeki gecikmede bir maslahat ve bir hikmetin bulunduğu belirtir. O daha sonra Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'nin şu sözünü naklederek bu izahını teyit eder:

⁸¹ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/263.

⁸² Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/209.

⁸³ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/52.

⁸⁴ el-Bakara 2/216.

⁸⁵ el-Mü'min 40/60.

“Sâdık mürit olan kimse, her isteği terk etmeli, mümkün olan (dünyevi) işlerden birini istememelidir. Şayet bir şeyi istemesi gerekiyorsa istememeyi istemelidir. Hatta dahası bundan bile Fâil-i Muhtâr olan Cenâb-ı Hakk’a fîrar etmelidir.”⁸⁶

Ahmed Mâhir tasavvufun temel konularından biri olan zikir hakkında İbn Atâullah’ın söylemiş olduğu;

“Allah’ı zikrettiğin sırada kalbin huzur bulmasa da zikri terk etme. Zira zikirden gaflet, zikir sırasındaki gafletten daha kötüdür. Allah seni gafletle zikretmekten yakaza zikrine, uyanık vaziyetteki zikirten huzur zikrine ulaştırır ve kalp huzuru ile yapılmış zikirten mâsivâyı terk ederek yapılan zikre eriştirir.” sözü naklettikten sonra hikmetin akabinde zikredilen “*Allah’a göre bu zor bir şey değildir.*”⁸⁷ âyetini şu şekilde yorumlar:

“Hakk’a vuslatın en kısa yolu zikrullah’tır. Ayrıca zikir, ehl-i zikrin velâyetine de bir delil olup velîliğinin işaretidir. Her kim zikretmeye muvaffak kılınırsa apaçık velâyetle şereflendirilir ve makbul olur. Zikri alınanlar ise uzaklaştırılarak azledilmiş olurlar.”⁸⁸ Konuyla ilgili el-Kuşeyri’nin (ö. 465/1072);

“Zikir, velâyet unvanı ve hidâyet nurudur. Zikir, iradeleri ve ihlası gerçekleştirir. Başlangıçtaki hâlin selamete ulaşmasını sağlar. Zikir, nihayetdeki safhaya delil olan kılavuz ve maksuda götüren vuslat yoludur!” sözünü nakleden müellif, kısaca övgüye layık bütün hasletlerin menşeinin yine zikir olduğunu belirtir. Bu hususta çok sayıda âyet ve hadisin bulunduğunu söyleyerek Bakara sûresi 152. âyette yer alan “*Artık siz beni anın ki ben de sizî anayım...*” ifadesine yer verir. Allah’ı zikretmenin vakitle kayıtlı olmadığını, gönlü temiz olan müminin Yezdân’ın zikri ile her an mükellef olduğunu belirten Ahmed Mâhir, “*Onlar ki ayakta, otururken ve yanları üzerine (yatar) iken Allah’ı zikrederler!*”⁸⁹ ve “*Ey iman edenler! Allah’ı çok zikredin!*”⁹⁰ âyetinin de bu hakikate işaret ettiğini söyler. Müellife göre zikir, müridi mâsivâdan uzaklaştırarak hakikati anlamaya götürür ve böylece ona bekâbillah sırlarını açar.⁹¹

Ahmed Mâhir İbn Atâullah’ın namaza ilişkin söylediği;

“Allah Teâlâ insanın fitratında usançlık olduğunu bildiği için ibadetleri çeşitlendirdi. Yine fitratındaki hırs ve sınırı aşmaya yönelik duygularını bildiği için her zaman ibadet etmeyi değil, bazı zamanlarda ibadeti emretti. Ta ki niyet ve gayretin sadece namaz kılmak değil namazı ikâme etmek olsun. Zira her namaz kılan onu ikâme etmiş olmaz.” sözünü izah ederken önce insanın fitratında var olan bıkkınlık duygusuna vurgu yapar, bu nedenle Allah’ın ibadetleri çeşitlendirdiğini söyler. O daha sonra Kur’an’da namazla birlikte zikredilen “ikâme” kavramıyla ibadetlerin çeşitlendirilmesi arasında bir bağ kurar ve bu çerçevede farklı işârî yorumlara atıfta bulunur. Ona göre namaz sadece kıyam, kıraat, rükû’, secde ve tahiyât gibi fiillerden ibaret değildir. Zira Allah’ın muradı âdet olarak namazın ifası değil, hakkıyla yerine getirilmesidir. Çünkü namazın ikâmesi, ancak zamanla kayıtlı olmaktan sıyrılıp huşu hâlinde kendinden geçmek suretiyle mümkün olur. Binaenaleyh, şeklen bu ibadeti yerine getiren kişi, onun hukukunu ikâme etmiş olamaz.⁹²

⁸⁶ Ahmed Mâhir, *el-Mubkem*, 1/15-17.

⁸⁷ İbrâhim 14/20.

⁸⁸ Ahmed Mâhir, *el-Mubkem*, 1/100.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/191.

⁹⁰ el-Ahzâb 33/41.

⁹¹ Ahmed Mâhir, *el-Mubkem*, 1/100-102.

⁹² Ahmed Mâhir, *el-Mubkem*, 1/223-224.

Müellife göre Allah Kur'an'da namaz ehlini överken bu kimselerin namazı ikâme ettiklerini belirtmiş, gaflet ehlinin durumlarını anlatırken ise sadece namaz lafzını zikretmiş, ikâme manasını taşıyan bir kelime kullanmamıştır. Namaz ehlini öven bazı âyetlere atıfta bulunan Ahmed Mâhir,⁹³ gaflet ehli olan kimselerin durumunun da Mâûn sûresinde ele alındığını belirtir. Ona göre namazı ikâme etmenin neticesi Hak Teâlâ'nın o namazı kulundan kabul etmesidir. Çünkü Allah ancak müttakî olanların namazlarını kabul eder.⁹⁴ Bazılarına atfen namazın ikamesinden maksadın, şeriatın gereklerinin zahirini ve batınını korumak olduğunu belirten müellif, İbn Atâullah'ın bu kavramı “mâsivâdan sırrın korunmasıdır” şeklinde izah ettiğini bildirir. Daha sonra Kur'an'da zikredilen bu kavramla ilgili İmam Kuşeyrî'nin yapmış olduğu şu işârî yorumu nakleder:

“Namazın ikâmesi; farzlarını, vaciplerini, adabını ve sünnetini tam olarak yerine getirmekle beraber, Allah'ı şuhûd ve rü'yetle kendi vücudundan geçmek, hakikat kıblesine yönelmek, vuslat hakikatleriyle gerçekleşmek ve kulluk edeplerini korumaktır.”⁹⁵

5.2. İsim Zikretmeden Yapılan İşârî Tefsir/Yorum Örnekleri

Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem* şerhinde bazen isim zikretmeden âriflerin, hakikat ve işaret ehlinin sözlerine atıfta bulunur. Söz konusu eserinde bu çerçevede nakletmiş olduğu epeyce görüş yer almaktadır. O bu nakilleri çoğu kez, “Arifler dedi ki”, “İrfan ehli şöyle söyledi”, “Sûfile-re göre”, “İrfan ehline göre” gibi ifadelerle yapar. Onun bu çerçevede yapmış olduğu nakillere şu örnekler verilebilir:

Müellif İbn Atâullah'ın;

“Dünyada iken kim amelinin semeresini bulursa, bu onun gelecekte (ahirette) amelinin kabul edileceğine işarettir.” sözünü nazmen tercüme ettikten sonra hikmetin izahına yönelik şunları ifade eder:

“Amel ve ibadetin semeresi, kişinin iç dünyasında zevk ve halâvet bulmasıdır. Bu da çoğu amellerde ancak sadâkat ve devamlılıkla ortaya çıkar.” Ona göre, ibadetlerde sözü edilen lezzet her amelin neticesi değil, ancak riyadan ve gösterişten uzak olan salih amellerin bir semeresidir. Burada “*Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder.*”⁹⁶ âyetine işaret eden müellif, bir amelin kabul edilmiş olması mükâfatının hemen verilmesi anlamına geldiği gibi, asıl karşılığın ise ahiret âleminde olacağını söyler. O bu izahına Rahman sûresinin “*Rabbine karşı durmaktan korkan kimseye iki cennet vardır*”⁹⁷ âyetini delil olarak zikrettikten sonra isim vermeden bu âyete ilişkin müfessirlerin şu sözüne atıfta bulunur:

“Allah'tan korkan mümine verilecek iki Cennet'ten biri (muaccele) dünyadadır, diğeri de (müeccele) ahirete bırakılmıştır. Dünyada verilecek cennet ibadetteki lezzet (halâvet), dua ve münacatta lezzet, manevî mükâşefe ile ünsiyet bulmak ve insanlara ihtiyaç duymaktan yüz çevirmektir. Müeccel olup ahirete bırakılmış olan cennet ise envai çeşit mükâfat ve yüksek derecelerdir!”

Ahmed Mâhir'e göre ibadetlerde görülen halâvet, havas ehli için makbul olan ve olmayan amellerin ölçüsüdür. Bu makamın altındaki sâliklerin ibadetlerinde bazen hissedilen halâvet ise

⁹³ el-Bakara 2/3,177; İbrâhim 14/40; Tâhâ 20/14; el-Hac, 22/35.

⁹⁴ el-Mâide 5/27.

⁹⁵ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/222-225.

⁹⁶ el-Mâide 5/27.

⁹⁷ er-Rahmân 55/56.

bilemediğimiz bazı sebepler dolayısıyla illetli olabileceği için itibar edilmeye layık bir durum değildir. Bununla birlikte söz konusu tatlılığın Allah'ın kullarını ibadetin gereğine teşvik etmek ve iç dünyalarını şenlendirmek gibi bir yararı olabilir. Yine de ibadetin verdiği lezzete sevinmeyi gerektirecek bir hâl olamaz. Aynı şekilde karşılık bekleyerek ibadet etmek de kulluğun edebine yakışmaz. Çünkü bu durum ibadetin saffetini, taatin samimiyetini bozar.⁹⁸

Ahmed Mâhir bazen âyet mealleri verirken bunlara işârî anlamlar yüklemektedir. Nitekim İbn Atâullah'ın;

“Allah yolunda olanlar, (Hakk'ın) teveccüh nurlarıyla hidâyete ulaştılar. Vuslata erenler ise, muvacehe nurlarıyla onur ve huzura ermişlerdir. Önceki grup nurlara her zaman muhtaçtır, ikinci fırka ise mâsivâdan sıyrılarak Hak ile Hak olmaları hasebiyle, artık bu nurlar onlar için daimi ve kalıcı olur.” sözünü naklettikten sonra En'âm sûresinin 91. âyetindeki “Sen *“Allah” de, sonra onları bırak, daldıkları bahâlıkta oyalana dursunlar!*” ifadesine işârî anlam vererek şu şekilde yorumlar;

“Allah de! Ağyara meyletme! Bundan sonra abede-i mâsivâyı havz-ı hevâlarında oynar oldukları hâlde terk et.” Ona göre ağyara bakmamak ancak hakka'l-yakîn vuslata erenlerin özelliğidir. Mâsivâyı görmek ise heva havuzlarında oyalanıp duran mahcûb yani Hak'tan perdeli olanların sıfatıdır.⁹⁹

Bir diğer örnekte Ahmed Mâhir İbn Atâullah'ın ihlasla ilgili söylemiş olduğu;

“Ameller bir takım cansız suretlerdir. Bunların ruhu ise, içlerinde bulunan ihlas sırrıdır.” hikmetini nazmen tercüme ettikten sonra şu şekilde izah eder:

“İnsanların hâlleri farklı olduğu gibi ihlasın dereceleri de farklıdır. Zira her bir kulun ibadetindeki ihlası kulluğundaki derece ve makamına göredir. Ebrar makamındaki kulların ihlas dereceleri, amellerinin açık ve gizli riyadan, aynı zamanda nefis ve hevâ arzularının etkisinden uzak olmasıdır. Bu kimseler ibadeti ihlaslı kimselere va'd edilen ecir ve sevabı elde etmek ve Allah'ın cezalandırmasından kurtulmak için yaparlar. Nitekim onlar Fâtîha'daki *“(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk (ibadet) eder...”*¹⁰⁰ âyetinin gereğini gerçekleştirirler. Bu kimseler her ne kadar ibadeti kendilerine nispet edip, yaptıkları ibadetlere güvenseler de halkın övme ve yermelerine önem vermezler. İbadeti ve salih amelleri Hakk'ın rızası için yerine getirirler.”

Ahmed Mâhir'e göre ikinci grupta olan ihlas sahipleri ise muhabbet ve zevk erbabı kimselerdir. Bunların ibadetleri ve amelleri bir sevap elde etmek ya da azaptan kaçınmaya yönelik değil yalnızca Allah'ı tâzim ve büyüklüğüne saygı amacı taşımaktır. Ancak yine de bu ibadetlerde nefse nispet söz konusudur. O ihlasın bir üçüncü derecesinin âriflere mahsus olduğunu söyler. Bu kimselerin ihlası, ibadet ve taatlerinde, hareket ve sükûnlarında kendileri için asla güç ve varlık görmeksizin bütün amellerinde Hakk'ı müşahede eder ve ibadetlerinde herhangi bir amaç ve gaye gütmazler. İşte ihlasın bu derecesi “Mak'ad-ı sıdk¹⁰¹ ve yakın ve sevai's-sebil” makamıdır ki burada *“Yalnız senden yardım dileriz.”*¹⁰² âyetinin manası gerçekleşir.¹⁰³ Ona göre muhiplerin ihlası ile bunların arasındaki fark şu şekildedir:

⁹⁸ Ahmed Mâhir, *el-Mubkem*, 1/147-148.

⁹⁹ Ahmed Mâhir, *el-Mubkem*, 1/68.

¹⁰⁰ Ahmed Mâhir, *el-Fâtîha*, 1/5.

¹⁰¹ Ahmed Mâhir burada el-İsrâ 17/80. ayete atıfta bulunmaktadır.

¹⁰² el-Fâtîha 1/5.

¹⁰³ Ahmed Mâhir, *el-Fâtîha* 1/5.

“Muhiplerin ibadeti Allah için, âriflerin ibadeti ise Allah iledir. Allah için yapılan ibadetler sevap, Allah ile olan ameller ise kurbiyet getirir. Allah için ibadet âbidlerin, Allah ile amel ise Hakk’a yakın olan ariflerin vasfıdır. Allah için olan ameller zâhirî hükümlerle, Allah ile olan amel ise kalp sırlarıyla yerine getirilir.”

Ona göre İhlâssız ameller ruhsuz cesetler, anlamsız sözler gibidir. Bu nedenle bazı meşâyih demişler ki, “ameller ihlasla canlandırılmalı, ihlas ise varlık ve kudretten vazgeçmekle düzeltilmelidir.”¹⁰⁴

Ahmed Mâhir namaza dair İbn Atâullah’ın söylediği hikmetli sözleri geniş bir biçimde âyet ve hadislerle hem zahiren hem de işârî yorumlarla izah eder. Bu bağlamda yeri geldikçe bazı sûflerinin sözlerine de yer verir. Onun bu çerçevede izahını yaptığı hikmetlerden birisi İbn Atâullah’ın;

“Namaz Allah’a münâcât kapısı ve halisâne dostluğun kaynağıdır. Kalp ve sırrın alanları namaz olabildiğince genişler ve nurların ışıkları onda parlar.” sözüdür. Müellif, namazın münâcât mahalli olmasını iki şekilde açıklar:

“Bunlardan birincisi namaz sırasında kulun Fâtîha’yı okurken Allah’ın rahmetinin bütün varlık âlemini kuşattığını, anbean onları terbiye ederek kemâle ulaştırdığını, ceza gününün yegâne mâliki ve bütün kâinatın tek yaratıcısı olarak hakiki mabûd ve mutlak hidâyete eritiricinin Allah olduğunu tefekkür ederek celâl sıfatlarını yâd etmek suretiyle kulun Hakk’a yakarmasıdır. Diğerisi ise kul namazı ikâme ettiği müddetçe Cenâb-ı Hakk’ın ledünnî ilimlerini ve marifet sırlarını kulun sırrına ilkâ ve ilham etmek suretiyle kula münâcâttır.”

Ahmed Mâhire göre kuldan istenen şeklen namaz kılmak değil, onun ikâmesi yani hakkıyla yerine getirilip yükseltilmesidir. Zira bir mümini kurtaracak namaz, huzur ve huşû ile kılınan namaz olup gafletle kılınan namaz değildir. O, hakikat ehli diye nitelendirdiği bazı kimselerin “*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusûl edinceye kadar namaza yaklaşmayın.*”¹⁰⁵ âyetinde zikredilen ‘sarhoşluğu’; “gafletle sarhoş olduğunuz halde ne söylediğinizi bilinceye dek namaza yaklaşmayın” şeklinde gaflet sarhoşluğu olarak yorumladıklarını nakleder. Çünkü ona göre gafletle namaz kılanların çoğunluğunun ne okuduklarını bilemeyeceklerinden şüphe yoktur.¹⁰⁶

5.3. Kendi Görüşünü Yansıtan İşârî Tefsir/Yorum Örnekleri

Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*’inde her ne kadar gerek ismen gerekse isimsiz nakletmiş olduğu görüşlerle hikmetlerin izahını yapmış olsa da kendi yorumlarını da kitabının içine katmıştır. Hatta bazen görüşlerine yer verdiği kimselerin sözlerini de ayrıca değerlendirmiştir. Onun bu bağlamda âyetlere yüklediği işârî tefsir yorumlarına şu örnekler verilebilir:

İbn Atâullah eserinde yer alan bir hikmetinde Talâk sûresi 7. âyetteki “*Varlıklı olan varlığından barcasın*”¹⁰⁷ ifadesiyle Allah’a vuslat edenlerin, âyetin devamındaki, “*Rızıkı daralmış bulunan da Allah’ın kendisine verdiği kadarından barcasın!*” cümlesiyle de Allah yoluna giden sâliklerin kastedildiğini zikreder.

¹⁰⁴ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/25-26.

¹⁰⁵ en-Nisa 4/43.

¹⁰⁶ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/227-228.

¹⁰⁷ et-Talâk 65/7.

Ahmed Mâhir söz konusu hikmette geçen bu âyetin, boşanan ve emzikli çocuğu olan kadınlar hakkında nâzil olduğunu, ilgili âyetin hükmü gereği hanımını boşayan kocanın durumu ister geniş iste dar olsun şer'an nafaka vermesi gerektiğini belirtir. O, âyetin hükmüne göre servet sahibi zengin kocanın gücü nispetinde bol miktarda, fakir ve imkânı kısıtlı olanın da imkânı nispetinde boşadıkları emzikli çocuklu eşlerine nafaka vermesi gerektiğini söyler. Ahmed Mâhir, ikinci cümlede yer alan “men” şart edatının cevabı olan “*rızka daralan da Allah'ın kendisine lütfettiği kadarından harcama yapın.*” cümle-i cezâiyesinin mülahazasıyla elinde imkânı olmayıp da herhangi bir rızka malik olmayan kimselerin Allah kendisine ne ihsan etmiş ise ondan infak etmesinin emredildiğini söyler.

Müellife göre, ilgili âyette zâhir anlamının ötesinde Allah'a vuslat edenlerle henüz hakikat yoluna yeni girmiş sâliklerin yaşadıkları hâllere işaret edilmektedir. Çünkü vuslat ehli, dünyadan vazgeçtikleri, bir anlamda onu boşadıkları ve ağyarı görme karanlığından sıyrıldıkları için tevhidin geniş âlemine yükselmişlerdir. Âriflerin görüş alanları genişlediğinden diledikleri gibi lütfkâr olup infakta bulunmayı arzu ederler. Sâliklerin ise henüz ilim ve irfan rızıkları az, hayal dünyaları dardır. Bu kimseler nefis ve şeytanın tuzaklarıyla karşı karşıya kaldıklarından onlar da derece ve güçleri nispette infakta bulunurlar. Böylece kendi âlemlerinde ve fillerinde hükümran olurlar.¹⁰⁸

Ahmed Mâhir Efendi bir diğer örnekte İbn Atâullah'ın;

“En şaşılacak şey, kendisinden asla ayrılması mümkün olmayan Allah'tan kaçıp bekâsı tasavvur olmayan mâsivâyı istemektir.” sözünü naklettikten sonra onun hikmetinde yer verdiği “*Ama şu gerçek ki, yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalpler de kör olur!*”¹⁰⁹ âyetini işârî açıdan şu şekilde izah eder:

“Allah Teâlâ bize bizden daha yakındır. Nitekim “*Nerede olursanız olun, Allah sizinle beraberdir.*”¹¹⁰ âyeti bu hakikati ifade eder. Başta da sonda da varılacak yer O'dur. Zira “*Elbette son varış Rabbinedir!*”¹¹¹ âyetinin gereği evvel ve ahir nihâi mercüimiz O'nun huzûr-u ehâdiyyetidir. Ancak böyle olduğu hâlde tabîi kesafetimizi artıracak nefsânî arzulara düşkünlük göstermek suretiyle ilâhî huzurundan kaçıp uzaklaşmak ve “*O'nun zat'ından başka her şey yok olacaktır!*”¹¹² âyeti gereğince kalıcı ve devamlılığı olmayan mâsivâyı arzu edip vahdet şarabının keyfinden ayrı düşmek, dahası bunu dünya saadetinin geçici arzularına değişerek ebedi mutluluk ve gelecekte mahrum kalmak basiret körlüğüne duçar olmanın apaçık delilidir. Nitekim âyette “*Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.*”¹¹³ buyrulmuştur.”

Maddî gözün kendi idrak alanıyla sınırlı olması hasebiyle sadece harici suretleri algılayıp görebileceğini söyleyen müellif, basiret gözünün ise maneviyat sahasına giren keyfiyetleri algılama, hadiseleri önceden sezme ve eşyanın hakikatini görme gücü olan kalp gözü olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre zâhirî anlamda körlük bu suret âlemini görmeye nasıl engel ise manevî körlük de vech-i hakikati müşahedeye öyle mâni olur. “*Gözü kaymadı!*”¹¹⁴ âyetinin ifadesi gereği hakikat gözünü aydınlatmak, ancak mal ve diğer sahip olunan şeylere karşı olan sevgiyi bırakıp melekût mihrabına yönelmekle elde edilir. Zira “*Bu dünyada kör olan abirette de kördür, yolunu dâba da şaşırmıştır!*”¹¹⁵

¹⁰⁸ Ahmed Mâhir, *el-Mubkem*, 1/64.

¹⁰⁹ el-Hac 22/46.

¹¹⁰ el-Hadid, 57/4.

¹¹¹ en-Necm 53/42.

¹¹² el-Kasas 28/88.

¹¹³ el-Hac 22/46.

¹¹⁴ en-Necm 53/17.

¹¹⁵ el-İsrâ 17/72.

âyeti gereğince manevi körlükten âlem fezasının temaşa alanına çıkılması emr ve ferman buyrulmuştur.”¹¹⁶

Ahmed Mâhir İbn Atâullah'ın “Tefekkür; kalbin mâsivâullah meydanlarında gezinmesidir” sözünü şerh ederken konuya ilişkin “*Gerçekten bunda, aklını kullanan kimseler için ibretler vardır.*”¹¹⁷ “*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akılselîm sahipleri için elbette ibretler vardır.*”¹¹⁸ âyetlerine atıfta bulunur. Önce hikmette geçen ‘ağyar meydanlarından’ maksadın, Allah'ın yarattıkları ve onun eserleri olduğunu belirten müellif, ilgili âyetlerde teşvik edilen tefekkürün, kalbin bütün varlıklarda seyr ve cevelân edip mahlûkatta gizli olan rabbânî hakikatleri keşfetmesi olduğunu söyler. Ona göre sâlik böylece cemâl ve celâl tecellilerini idrak etmek suretiyle irfaniyetini geliştirerek, hakikî varlığı elde eder. Ona göre böylece bir tefekküre “umumi tefekkür” denilir.

Ahmed Mâhir'e göre tefekkürün diğer bir türü âbidlerin tefekkürüdür. Bu da hayır ve iyiliklere karşılık ecir verileceğini, nefsin isteklerine boyun eğip kötü eylemlerde bulunmaya ise cezâ ve günah terettüp edeceğini tefekkür ederek, yanlış olan davranışları terk edip güzel olan şeylere yönelmektir. Ona göre bir diğer tefekkür türü de zahitlere ait olan tefekkürdür. O da zahitler zümresinin, bu âlemin bir hayal ve gölgeden ibaret olduğunu, mutlulukların üzüntülere, neşenin kedere ve sıkıntıya çevrilebildiğini, Allah'ın her bir lütuf ve ihsanında bir cezânın, her bir kemâlde zevâlin bulunabileceğini düşünmeleridir. Dolayısıyla bu kimselerin vefası olmayan bu dünyaya meyletmeyip onun fânî hallerinden tamamen el etek çekmeleri gerekir. Müellif, sayılan tüm bu tefekkür türlerinin daha üstününün, irfan ehline ait tefekkür ve murakabe olduğunu söyler. Ona göre bu zümrenin fikir ve murakabesi ilâhî bir ihsandır. Zira böylelerinin nimetleri düşünmesi, gerek manada nimeti ihsan edene vuslat vesilesi olur.¹¹⁹

Sonuç

Ahmed Mâhir, eğitimden dine, siyasetten hürriyete topluma dair çok sayıda konunun tartışıldığı Meşrutiyet döneminde âlim ve siyasî kişiliği öne çıkan bir kişidir. Kaleme aldığı eserleriyle de kendinden söz ettiren müellif, uzunca bir süre dönemin eğitim kurumlarında müderrislik yapmış, çok sayıda öğrencinin yetişmesine katkı sunmuştur. Tasavvufî bir kişiliğe sahip olan müellif bu özelliğini telif ettiği eserlerine az ya da çok yansıtmıştır. İşârî tefsir açısından bu çalışmada ele aldığımız *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* isimli, İbn Atâullah'ın *el-Hikemü'l-Atâiyye*'sine yaptığı şerh, onun tasavvufa ait tüm bilgi birikimini yansıttığı önemli bir tasavvuf klasiğidir. İbn Atâullah'ın eserine yapılan şerhler arasında onun bu eseri ön sıralarda yer alır. Söz konusu şerhin en önemli özelliklerinden birisi, hikmetlerin izahında çok sayıda âyete atıfta bulunulması ve bunlara zâhir anlamlarının yanında işârî yorumlar getirilmesidir. Çalışmamızda zikredilen örneklerde de görüldüğü gibi müellif, eserde tasavvufun temel kavramlarıyla, Kur'an'da yer alan pek çok konuyu âyetlerle delillendirmiş ve bunları işârî açıdan tevil etmiştir. Çoğunlukla İbn Atâullah'ın hikmetinde işlediği konular çerçevesinde ilgili âyetlere işârî yorumlar getiren Ahmed Mâhir, bu sırada çok sayıda tasavvufî istilâh kullanmış ve yeri geldikçe bunları âyetlerle temellendirmeye çalışmıştır.

Ahmed Mâhir, konuların izahında yer verdiği âyetleri bazen önce zâhirî sonra işârî açıdan yorumlamış, bazen de doğrudan tasavvufî anlamına yoğunlaşmıştır. Eserin genelinde ise söz ko-

¹¹⁶ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 1/89-90.

¹¹⁷ er-Rûm 30/24.

¹¹⁸ el-Bakara 2/120.

¹¹⁹ Ahmed Mâhir, *el-Muhkem*, 2/513-514.

nusu işârî yorumlar zahîrî anlamlarıyla birlikte verilmiş, birbirinin alternatifi olarak değil birbirini destekleyen anlamlar olarak değerlendirilmiştir. Bunlar arasında herhangi bir tercih cihetine gidilmemiştir. Dolayısıyla o, metnin lafzî yorumunun dışında başka bir anlam verilemeyeceğini söyleyerek işârî tefsiri reddeden ya da batînî/işârî tevilin mutlak olduğunu söyleyen yaklaşımlara karşı her ikisinin de kabul edilebileceği şeklinde bir anlayış sergilemiştir. Böylece söz konusu işârî anlamlar, eserin mukaddimesinde belirtildiği gibi zahârî manaları destekleyen/tamamlayan yorumlar ve bir anlamda zenginlik olarak görülmüştür.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif büyük oranda tasavvuf terimleri içerisinde kullanılan âyetlere işârî yorumlar getirmiştir. O iktibasta bulunduğu âyetlere getirdiği işârî yorumlarda dinin temel esaslarına aykırı düşen herhangi bir aşırı tevilde bulunmamıştır. Bu çerçevede onun bu eserinin aşırı/bâtînî tevillerden uzak olduğunu değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Ahmed Mâhir'in *el-Mubkem*'inde bilgisini, birikimini ve deneyimini, tasavvufun kendine özgü dili, üslûbu ve kavramları ile yorumunu yaptığı âyetlerin tefsirine büyük bir ustalık ve titizlikle yansıtılmış olduğu ifade edilebilir.

Netice olarak, Kur'an'ın âyetleri için asıl ve bağlayıcı olan onlara yüklenen zâhir ve sarîh anlamlardır. İşârî anlam/tefsir ise zâhir veya sarîh mananın aşamalarından biridir. Herhangi bir âyete ilişkin ortaya konulan böyle bir anlam tek bir işârî yorum olarak öne sürülemeyeceği gibi bu tarz bilgilerin sınırı da yoktur. Bireysel olarak kişinin zihnine gelen bu bilgiler sadece kendisine aittir. Bu tarz yorumlar zâhir anlamlarla çelişmediği, şer'î ve aklî bir karşıtlığın olmadığı ve mutlak bir yorum olarak öne sürülmediği sürece bir zenginlik olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. "Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklızâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/98. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. *Kültürümüzden Esintiler*. Ankara: Akademi Kitabevi, 1997.
- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. "Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile El Yazısı Hâtıratı Üzerine Notlar". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu* (Ekim 1988)." 71-82. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989.
- Abul, Lamia Levent. *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hatıraları Ahmed Mâhir Efendi Hâtıratı*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2020.
- Abul, Lamia Levent. "Kastamonulu bir Mutasavvuf, Âlim ve Siyasetçi: Ahmed Mâhir Efendi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 349-376.
- Ahmed Mâhir Efendi. "İslâm ve İttihad". *Kastamonu Gazetesi* (Cemaziyelevvel 1227), 4.
- Ahmed Mâhir, Kastamonulu Hâfız. *el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1323.
- Ahmed Mâhir Efendi, Kastamonulu. *Hutbe Mecmuâsı*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1316.
- Ahmed Mâhir, Kastamonulu. *el-Fâtıha fî-tefsiri'l-Fâtıha*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331.
- Ahmed Mâhir, Kastamonulu Seyyid Hafız. *Hikem-i Atâyye Şerhi: el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem*. haz. Tahir Galip Seratlı. İstanbul: Sûfi Kitap, 2010.
- Ahmed Mâhir, Kastamonulu. *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1328.
- Ahmed Mâhir, Kastamonulu Seyyid Hafız. *Nasrullah Camii Hutbeleri*. haz. Hamdi Nalbant. İstanbul: Büyüyen Ay, 2022.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 131-164.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsiri Okulu*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- Ateş, İbrahim. "Evkaf-ı Humayun Nezaretince Açılan İlk Yüksek Vaiz Okulu Medresetü'l-Vâizîn". *Diyanet Dergisi* 24/4 (1988), 25-40.
- Ay, Mahmut. "İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Darul-funun İlahiyat* 24 (2011), 103-148.
- Aydar, Hidayet. "17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış". *Sahn-ı Semandan Darülfünun'a Osmanlı'da ilim ve fikir dünyası : Alimler, müesseseler ve fikri eserler XVII. yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Aydeniz, Tuğba Yalçın. "Osmanlı'da İlk Vaiz Yüksek Okulu: Medresetü'l-Vâizîn". *III. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri*. 597-621. ed. Feridun M. Emecen vd. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2015.

- Balık, Ayşegül. *İşârî Tefsir Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Başer, Hatice Merve Çalışkan. “Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklızkde Ahmed Mâhir Efendi (1860-1925) ve Tefsirciliği”. *Dinî Araştırmalar* 25/62 (2022), 33-58.
- Beki, Melahat. *Atâullah İskenderânî Hikem-i Atâiyesi ve Hikem Gelenegi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Birinci, Ali. “Ahmed Mâhir Efendi”. *Üsküdar’a Kadar Kastamonu*. ed. Lütfü Seymen, 271-285. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Birinci, Ali. *Tarihin Alacakaranlığında Meşâbir-i Meçbûleden Birkaç Zât-2*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garânik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/361-366. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Taribi*. Ankara : Fecr Yayınları, 1988.
- Çelik, Muhammed. “İşârî Tefsirinin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002), 1-28.
- Çelik, Hüseyin. *Kur’an’a İşârî Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Deri. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Demir, Ziya. *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatıha Tefsirleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Demircioğlu, M. Ziyaeddin. *Kastamonu Evliyaları*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1957.
- Demircioğlu, M. Ziyaeddin. *Kastamonu Valileri*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1973.
- Eren, Fatma. *Tanzimat Sonrası Dârülfünûn’da Tefsir Dersleri: 1900-1914 Yılları Arası Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gördük, Yunus Emre. “İşari Tefsirin Mahiyeti, Meşruyeti ve Bâtını Yorumdan Farkı”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 11/2 (2011), 9-47.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşari Tefsir*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2013.
- Görgülü, Faruk. “Son Devir Osmanlı Ulemasından Kastamonu’lu Ahmet Mâhir Efendi ve ‘el-Fâtıha fî tefsiri’l-Fâtıha’ İsimli Eseri”. *USVES: Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, 500-520.
- Gövsâ, İbrahim Alaeddin. *Türk Meşburları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyat, 2023.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 2017.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 1988.
- Kara, Mustafa. “el-Hikemü’l-Atâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Mustafa. “İbn Atâullah el-İskenderî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Karaca, Hüseyin. *Ahmed Mâbir Efendi'nin el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem Adlı Eseri (ilk 100 sayfa)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Levent, Lamia. *Ahmed Mâbir Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Ozanoğlu, İhsan. *Kastamonu Kütüğü*. İstanbul: Şirketi Mürettibiye Basımevi, 1952.
- Önemli, Tahsin. *el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem Kitabında Geçen Dînî, Tasavvufî, Harsî Istılah Tâbirler Konusunda Bir Lügat Denemesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Polat, Fethi Ahmed. "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Kur'an Yorumlarının Kritiği". *Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler- I*, 363-378. ed. Abdurrahman Elmalı-Ali Bakkal. Urfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- TBMM, *Zabıt Ceridesi Altmış Birinci İçtima*, (21.2.1341). 14/212. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c014/tbmm02014061.pdf>. Erişim 24 Mayıs 2023.
- Uzun, Nihat. "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 181-237. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Ünver, Metin - Sarıkaya Hüseyin. *Üç Devir Bir Fakülte: Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)*. İstanbul : İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022.
- Zühdi, M. *Tabassür: Şeyh Seyyid Efendi Hazretlerinin Tercüme-i Hâli*. İstanbul : K. R. Matbaası, 1308.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. y.y.: Matbaatü 'İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 3. Basım, ts.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Faruk GÖRGÜLÜ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisinin Âyetleri Anlama ve Anlamlandırmaya Etkisi
(Hucurât Sûresi 9-10. Âyetler Örneği)

The Effect of the Environment of the Nuzûl and the Knowledge of the Occasion of Revelation on the Understanding and Interpretation of the Verses (The Example of Sûrah al-Hujurât Verses 9-10)

Oğuzhan ř. Yağmur

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İlahiyat
Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim
Dalı
Assistant professor, Ege University, Birgivi Fa-
culty of Divinity
Sub. Dpt. of the Reading and Recitation of the
Quran
İzmir, Türkiye
oguzhan.yagmur@ege.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3620-6118>

Mehmet Aydemir

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı
PhD Student, Ankara University
Social Sciences Institute, Department of Tafser
Sciences
Ankara, Türkiye
mehmet.aydemir.957@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0775-5257>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 19/06/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09/22/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: ř. Yağmur, Oğuzhan – Aydemir, Mehmet. “Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisinin Âyetleri Anlama ve Anlamlandırmaya Etkisi (Hucurât Sûresi 9-10. Âyetler Örneği)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 617-642.

<https://doi.org/10.31121/tader.1316890>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / Türkiye

Öz

Yüce Allah'ın insanlara hidayet kaynağı olarak gönderdiği Kur'an-ı Kerim, nüzûlünden günümüze değin Müslümanlar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmış ve bu yorumlar/tefsirler insanların istifadesine sunulmuştur. Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılması için yapılagelen bu yorumlarda müfessirin yaşadığı çağ, aldığı eğitim, mezhebî bakış açısı ve dünya görüşü gibi faktörler etkili olmuştur. Bu çerçevede yapılan yorumlar/tefsirler elbette ki bizzat Kur'an'ın kendisi değil, müfessirlerin kendi bilgi birikimleri çerçevesinde yapmış oldukları yorumlardan ibarettir. Dolayısıyla tefsirler incelenirken tefsir sahiplerinin bir taraftan âyetlerin nâzil olduğu dönemi yani nüzûl ortamını ve sebab-i nüzûlleri dikkate alıp almadıklarını; diğer taraftan âyet yorumuna etki eden kişisel özelliklerini ve düşünce yapılarını irdelemek gerekir. Zira bunlar dikkate alınmadığında müfessirlerin âyet(ler)in doğru anlamını tespit edip edemediklerini, âyet(ler)e kendilerinden bir anlam yükleyip yüklemediklerini ve âyet(ler)i bağlamından koparıp koparmadıklarını ya da bir başka ifade ile tarihsel yanlışya/anakronizme düşüp düşmediklerini anlamak mümkün olmayacaktır. Çalışmamızda Hucurât Sûresi 9-10. âyetlere yönelik olarak yapılan tefsirler, bahsedilen bu bakış açısıyla incelenmiştir. Bunun için öncelikle Hucurât sûresi hakkında genel bir bilgi verilmiş; ardından bu âyetler hakkında aktarılan sebab-i nüzûl rivayetlerine eleştirel bir gözle yaklaşılarak nüzûl ortamı ile örtüşen en uygun sebab-i nüzûl tespit edilmiştir. Sonrasında Mukâtil, Huvvârî, Tüsterî, Kummî, Mâtûridî, Kuşeyrî, Cüşemî, Zemaşşerî, Elmalılı, Seyyid Kutub ve Derveze gibi farklı zaman dilimlerinde yaşayan, ayrı ekol ve kültüre mensup müfessirlerin bu âyetler hakkında yaptıkları yorumlar belli bir tasnif çerçevesinde ele alınmıştır. Bu tasnifte a) nüzûl ortamı ve sebab-i nüzûl bilgisini dikkate alarak yorum yapanlar b) nüzûl ortamı ve sebab-i nüzûl bilgisini göz ardı ederek yorum yapanlar c) nüzûl ortamı ve sebab-i nüzûl bilgisini göz ardı edip âyetleri bağlamından kopararak/tarih yanlışlığına-anakronizm hatasına düşerek yorum yapanlar d) nüzûl ortamı ve sebab-i nüzûl bilgisi üzerinde durmayıp âyetlerin o gün ne demek istediği üzerinde yoğunlaşarak genel yorum yapan bazı müfessirler şeklinde dört başlığa yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hucurât sûresi, Esbâb-ı nüzûl, Nüzûl ortamı, Anakronizm.

Abstract

The Holy Qur'an, which was sent by Allah Almighty as a source of guidance to people, has been interpreted in various ways by Muslims from its revelation to the present day, and these interpretations / exegeses have been presented to people's use. In these interpretations, which were made for a better understanding of the Qur'an, factors such as the age in which the mufasser lived, the education he received, his sectarian perspective and world view were effective. The interpretations/exegeses made within this framework are, of course, not the Qur'an itself, but the interpretations made by the mufassers within the framework of their own knowledge. Therefore, while analysing the tafsirs, it is necessary to examine whether the exegetes took into account the period in which the verses were revealed, i.e. the environment of their revelation and the occasion for their revelation, on the one hand, and their personal characteristics and thought structures that affect the interpretation of the verses, on the other hand. Because without taking these into account, it will not be possible to understand whether the commentators were able to determine the correct meaning of the verse(s), whether they attributed a meaning of their own to the verse(s), and whether they detached the verse(s) from its context or, in other words, whether they fell into historical error/anachronism. In our study, the exegeses on verses 9-10 of Sûrah al-Hujurât have been analysed from this point of view. For this purpose, firstly, general information about the Sûrah al-Hujurât is given; then, the most appropriate occasion of the revelation of these verses that coincides with the environment of the nuzûl is determined by critically analysing the narrations about the occasion of the revelation of these verses. Afterwards, the interpretations of these verses by Muqâtil, al-Khuwârî, al-Tustarî, al-Qummî, al-Matûridî, al-Qushayrî, al-Jushamî, al-Zamakhsharî, Elmalılı, Sayyid Qutb and al-Darwaza, who lived in different periods of time and belonged to different schools and cultures, are discussed within the framework of a certain classification. In this classification, a) those who interpreted the verses by taking into account the context and the occasion of their revelation b) those who interpreted the verses by ignoring the context and the occasion of their revelation c) those who interpreted the verses by ignoring the context and the occasion of their revelation and detaching the verses from their context/historical error. d) some commentators make general comments by concentrating on what the verses meant that day and not dwelling on the environment of the nuzûl and the reason for the nuzûl.

Keywords: Tafsir, Sûrah al-Hujurât, Asbâb al-nuzûl, Environment of nuzûl, Anachronism.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlüne şahit olan insanlar, vahye konu olan meselelere vâkıf olduklarından genel olarak âyetleri anlama ve anlamlandırma noktasında sorun yaşamamışlardır. Lakin bu ilk nesil vefat ettikçe Kur'ân'ın anlaşılması ve anlamlandırılmasında bazı problemler ortaya çıkmış ve Müslümanlar da bunu aşmak için birtakım yöntem ve metotlar geliştirmişlerdiler. Bu yöntem ve metotlar bir taraftan Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlarken diğer taraftan araştırmacıları Hz. Peygamber ve sahabe dönemin anlayışından uzaklaştırmış ve tarih yanlılığı/anakronizm probleminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple insanlara rehber olarak indirilen Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasını kolaylaştıran en önemli etkenlerden birisi Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemin kültürel ortamını ve âyetlerin hangi sebep/ler üzerine indirildiklerini bilmek olmuştur.

Müfessirlerin büyük bir kısmı, tefsir çalışmalarına başladıklarında öncelikle -eğer var ise- ilgili âyetin nüzul bilgisini ardından peygamber, sahabe ve tabiînin yorumlarını aktarmış ve daha sonra kendi görüşlerini belirterek âyet hakkında yorumlarda bulunmuşlardır. Bunların yanı sıra şürrler ve dil bilim kaynakları gibi kelime anlamlarını tespit etmeye yönelik verilerden de yararlanmışlardır. Ancak bazı müfessirler, bu tefsir faaliyeti sırasında âyet(ler)in indiği dönemi ve sebeb-i nüzûlü göz ardı ederek yaşadıkları coğrafi, kültürel, siyasî ortam ve mezhebî kaygılar gibi etkenlerle âyet(ler)i bağlamının dışına çıkarmış ve kendi yaşadıkları dönemin olaylarıyla yoğun bir şekilde ilişkilendirerek sanki âyet(ler)in o olay üzerine indiği izlenimini vermişlerdir. Hâlbuki âyet(ler)in önce kendi bağlamında ele alınıp ne anlama geldiğinin tespit edilmesi ve ardından yaşanan dönemin olaylarıyla ilişkilendirilmesi ve bunun üzerine yorum yapılması gerekmektedir. Bu müfessirler, bahsi geçen şekilde -bize göre yanlış- bir tefsir yaptıklarında doğrudan olmasa da dolaylı olarak tarihsel yanlılığı/anakronizm hatasına düşerek ilgili âyeti kendisinden sonra gerçekleşen bir mesele hakkında nâzil olmuş gibi yorumlamışlardır. Hatta savundukları görüşün doğruluğunu ispat etme sadedinde aşırı bir gayret içine girmişlerdir. Şia'nın, inanç esaslarını temellendirmek ve Hz. Ali'yi yüceltmek; Ehl-i Sünnet'in ise halifelik sıralamasının doğruluğunu ispat etmek ve meşru göstermek için yaptıkları bazı tefsir teşebbüsleri bu kabilden mezhebî kaygı ile yapılmış anakronik bir faaliyet olarak değerlendirilebilir.¹ Böyle bir yanlılığın en somut örneği Hucurât Sûresi 9-10. âyetlerin yorumunda karşımıza çıkmaktadır. Bu âyetler bazı müfessirler tarafından nâzil oldukları dönemden ve bağlamından koparılarak hicrî kırkılı ve daha sonraki yıllarda yaşanan siyasî olaylarla ilişkilendirilmiş ve sanki âyetler bu olaylar için nazil olmuş gibi gösterilmiştir.

İşte biz bu çalışmamızda Hucurât Sûresi 9-10. âyetlerin sebeb-i nüzûlünü tespit edip farklı zaman ve coğrafyalarda yaşamış ayrı kültür ve mezhebe mensup müfessirlerin ilgili âyetler hakkındaki açıklamalarını aktaracağız. Ardından bu açıklamaları karşılaştırma ve değerlendirmeye tabi tutarak âyetlerin bağlamından hangi saiklerle nasıl koparıldıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

¹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. İbrâhîm el-Ğummî, *Tefsîru'l-Ğummî*, nşr. es-Seyyid Tayyib el-Müsevî (Kum: Dâru'l-Kitâb, 1387), 2/129. Dört halifenin halifeliklerinin meşrutiyeti birçok âyetle ve delille gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Örneğin Mâtûridî'ye göre Tevbe 9/100. âyet bunun delillerinden yalnızca biridir. Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâtûridî, *Te'vîlâtü Eblî's-Sunne*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 7/460. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 149-160.

1. Hucurât Sûresi

Mushaf tertibinde 49. sırada olan Hucurât Sûresi, adını dördüncü âyette geçen “Hucurât/odalar” kelimesinden almaktadır. Sûrenin 13. âyetinin Mekkî olduğuna dair İbn Abbâs’tan (ö. 68/687-688) gelen rivayete itimat etmeyen müfessirler,² bu sûrenin Medenî olduğu hususunda icma etmişler ancak bir bütün olarak mı yoksa parça parça mı indirildiği hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İzzet Derveze, (ö. 1984) sûrenin parça parça nazil olduğunu ve Mushaf sırası açısından Mücadele sûresinden sonra geldiğini belirtirken³ Câbirî, (ö. 2010) buna sûrenin Mushaf tertibinde 106. sırada olmasını eklemiştir.⁴

Genel olarak ahlakî konulardan bahseden sûrenin 1-10. âyetlerinde güzel huylara ve ahlaklı davranışlara dair emirler bulunmaktadır. Allah ve Resulüne karşı tutum ve davranışların düzeltilmesinin gerekliliğiyle başlayan bu âyetlerde özellikle Hz. Peygamber’in önüne geçmeme, onunla diğer insanlarla konuşur gibi konuşmama, ona karşı sesi yükseltmeme ve peygamberliğine yakışır bir şekilde hitap etme dile getirilmiştir. Hz. Peygamber’e karşı takınılması emredilen bu tavır ve tutumların ardından inananların her duyduğu söze inanmamaları, getirilen haberin doğruluğunu araştırmaları, birbiriyle çatışan Müslüman iki grubun arasının gerekirse zor kullanılarak düzeltilmesi üzerinde durulmuş ve mü’minlerin kardeş olduğu belirtilmiştir.

11-18. âyetlerde ise kötü huylar ve hoş olmayan davranışlarla ilgili yasaklara değinilmiştir. Bu kısım toplulukların ve bireylerin üstünlük iddiasıyla birbirlerini hor görmelerinin yasaklanmasıyla başlamış, alay etmenin, kınamanın, hoş olmayan lakaplar takmanın, dedikodu yapmanın, başkasının kusurunu araştırmanın yanlışlığı üzerinde durulmuş ve bütün insanların eşit olduğu, üstünlüğün ancak takvayla olacağı belirtilmiştir. Gerçek mü’min ve Müslümanın kim olduğu üzerinde durularak sûre sona erdirilmiştir.

2. Hucurât Sûresi 9-10. Âyetlerin Sebeb-i Nüzûlü

“Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah’ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever. Mü’minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin.”⁵

Müfessirlerin çoğunluğu, Hucurât Sûresi 9-10. âyetleri bir arada tefsir edip bu âyetler hakkında her biri diğerinden farklı olayların anlatıldığı dört nüzûl sebebi aktarmışlar ve Hz. Peygamber’in bu olayların ardından ilgili âyetleri okuduğunu rivâyet etmişlerdir. Bu rivâyetlerdeki ana tema –her ne kadar aktarılan olaylar birbirinden farklı olsa da- Hz. Peygamber’in patlak veren bir hadise üzerine Hucurât Sûresi 9-10. âyetleri okuyarak problemi çözmektedir. Özellikle bazı müfessirlerin dört nüzûl sebebinin hepsini aynı anda nakledip hiçbir tercihte bulunmamaları onların ya

² Ebû'l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Alî İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ‘ilmi't-tefsîr*, nşr. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 2001), 4/141; Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1414), 5/69.

³ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1383), 8/496.

⁴ Muhammed Abid Câbirî, *Febmu'l-Kur’ân*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 3/403. Ayrıca nüzûl sıraları için bk. Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân*, nşr. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: el-Hey’etu'l-Mışriyyeti'l-‘Âmme li'l-Kuttâb, 1974), 1/40-45.

⁵ Hucurât Sûresi 49/9-10.

esbâb-ı nüzûlle ilgili sebebin taaddüdünü yani ayetin birden fazla sebebe binaen nâzil olabileceğini kabul etmeleri⁶ ya da sebeb-i nüzûl rivayetlerini sadece bilgi malzemesi olarak kabul ettikleri şekilde değerlendirilebilir. Çünkü bunların aksine aşağıda örnekleri görüleceği üzere bazı müfessirler, yalnızca bir nüzûl sebeb-i rivayetini tercih edip onu aktarmakla yetinmişlerdir. Hucurât Sûresi 9-10. âyetlerin tefsirinde bahsedilen sebeb-i nüzûl rivayetleri şunlardır:

2.1. Hz. Peygambere Hakaret İddiasına Yönelik İki Grubun Çatışması: *Abdullah b. Übey, Enes b. Mâlik*⁷ veya *İbn Abbâs*⁸ ya da *Kelbî* kaynaklı rivâyete göre: Hz. Peygamber'e "Abdullah b. Übey'e gitsen nasıl olur?" diye sorulunca Hz. Peygamber de eşeğe binip bir grup Müslümanla birlikte Abdullah b. Übey'in bulunduğu yere gitti. Gittikleri yer çorak bir arazi imiş. Hz. Peygamber oraya vardığında Abdullah'ın "Diğer tarafa git eşeğinin kokusu beni rahatsız ediyor" demesi üzerine Ensâr'dan birisi "Vallahi Allah'ın elçisinin eşeği senden güzel kokuyor" dedi. Orada bulunanlardan bazıları Abdullah b. Übey'den diğerleri ise Ensâr'dan yana çıktı. Olayın büyümesi üzerine sopa ve nalın ile birbirlerine vurmaya başladılar. İşte âyet bunlar hakkında nâzil oldu. Hz. Peygamber, inen bu âyetleri kavga edenlere okudu, onlar da dövüşmekten vazgeçtiler.

Ancak Üsâme b. Zeyd'den aktarılan bir rivâyette bu olayın Bedir savaşıdan ve Abdullah b. Übey Müslüman olmadan önce yaşandığı bilgisi yer almaktadır.¹⁰ Dolayısıyla bu bilgiye göre âyetin sebeb-i nüzûlünün yukarıdaki rivâyet olması söz konusu değildir.

⁶ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 97-101.

⁷ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'il el-Buḥârî, *el-Câmi' u'l-musnedu's-sahîhu'l-muḥtaşar*, nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 3/183; Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Musnedu's-sahîbu'l-muḥtaşar bi nakli'l-'adl 'ami'l-'adl ilâ Resûlillâh* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014), 3/1424; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nuzûl*, nşr. 'İsâm b. 'Abdilmuhsin el-Humeydân (b.y.: Dâru'l-İslâh, 1992), 391-392; el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ' Ebû Muḥammed el-Begâvî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. 'Abdurrezâk el-Mehdî (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420), 4/257.

⁸ Ana metinde Buḥârî ve Müslim'de yer alan rivâyeti aktardık. Ancak İbn Abbâs'tan gelen rivâyet daha ayrıntılı olup Buḥârî ve Müslim'de yer alan rivâyeti açıklayıcı mahiyettedir ve şu şekildedir: "Hz. Peygamber, merkebine binmiş vaziyette Ensâr'dan bir grubun yanından geçerken merkep idrarını yaptı. Abdullah b. Übey burnunu tuttu ve "Merkebinin bırak gitsin; pis kokusu bizi gerçekten rahatsız etti" dedi. Bunun üzerine Abdullah b. Revâha "Vallahi, onun merkebinin sidiği senin miskinden daha temiz ve hoştur" dedi. Hz. Peygamber, oradan ayrıldı ama ikisi arasında tartışma uzadı. Hatta birbirlerine sövdüler ve kavgaya tutuştular. Derken oraya ikisinin kabilesi olan Evs ve Hazreciler geldi. Onlar da değneklerle, -bir görüşe göre- ellerle, terliklerle ve hurma dallarıyla birbirlerine vurmaya başladılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber onların yanlarına döndü ve aralarını buldu. Âyet bu olay vesilesiyle nâzil oldu." Ebû'l-Hasen Muḥâtil b. Suleymân el-Belḥî, *Tefsîru Muḥâtil b. Suleymân*, nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: y.y., 2002), 4/94; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavamîdî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 6/306.

⁹ Bu olayın benzeri Kelbî'den de rivâyet edilmiştir. Bk. Hûd b. Muḥakkem el-Huvvârî, *Tefsîru kitâbillâhî'l-'azîz*, nşr. Bâlḥâc b. Sa'îd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 1725.

¹⁰ Üsâme b. Zeyd rivayeti şu şekildedir: "Hz. Peygamber, üstünde semer altında yün ve kadifeden parçalar olan eşeğine bindi. Üsâme de onun arkasındaydı. Sa'd b. 'Ubâde, Benû'l-Hâris İbnu'l-Hazreci kimselerin yanından dönüyordu. Bu olay Bedir savaşıdan önce idi. Hz. Peygamber, içerisinde Abdullah b. Übey'in olduğu bir gruba varınca yola devam etti. O sıralarda Abdullah b. Übey Müslüman olmamıştı. O grubun içerisinde Müslümanlar, müşrikler ve Yahudiler iç içe oturuyorlardı. Müslüman grubun içerisinde Abdullah b. Revâha da vardı. Hz. Peygamber meclise varınca hayvan toz çıkardı. Bunun üzerine Abdullah b. Übey elbisesiyle burnunu örterek "Üzerimizi toz yapmayın" dedi. Hz. Peygamber, onlara selam verdikten sonra durdu. Sonra eşekten indi ve oradakileri Allah'a davet ederek Kur'an okudu. Bunun üzerine Abdullah b. Übey şöyle dedi: "Ey kişi! Dedığın şey hak olsa bile iyi olmuyor. Bize meclisimizde eziyet etme. Yoluna dön. Sana kim gelirse ona anlat." Abdullah b. Ravâha dedi ki: Hayır ey Allah'ın elçisi. Meclislerimize gel. Muhakkak biz bunu seviyoruz/istiyoruz. Müslümanlar, müşrikler ve Yahudiler neredeyse birbirlerine girecek şekilde küfürleştiler. Hz. Peygamber konuşmasını bitirinceye

2.2. Alacak-Verecek Meselesi Yüzünden Ensâr'dan İki Kişinin Çatışması: *Katade* kaynaklı rivâyete göre: Ensar'dan birisinin adamlarının çokluğuna güvenerek diğerine, “Ben senden hakkımı zorla alırım” demesi üzerine diğeri onu Hz. Peygamber’in hükmüne başvurmaya çağırdı fakat isteği kabul görmedi. Olayın büyüyünce iş kavgaya dönüşmüş ve birbirlerine elle ve nalınlarla vurmaya başladılar.¹¹ İşte âyet, alacak-verecek meselesi yüzünden aralarında çekişme bulunan ve nihayetinde kavgaya tutuşan bu iki Ensârlı hakkında nâzil olmuştur.¹²

2.3. Evs ve Hazrecli Bir Grubun Çatışması: İbn Ebî Hatim, *Said b. Cübeyr*'den aktardığı rivayete göre: Evs ve Hazrec bir ara kılıç ve nalınlarla birbirlerine girip vuruşmuşlar ve âyet bunlar hakkında nazil olmuştur.¹³ Bu rivayette hadisenin hangi sebeple gerçekleştiği belirtilmemiş ama kılıçların da kullanıldığı daha şiddetli bir kavgadan bahsedilmiştir.

2.4. Ensârlı Bir Kadınla Kocasının Arasındaki Tartışma: İbn Cerîr, *Süddî*'den aktardığı rivayete göre: Ensârdan İmrân adında bir adamın Ümmü Zeyd adında bir karısı vardı. Bu kadın ailesine ziyarete gitmek istedi. Ancak kocası onu göndermedi ve ailesinden kimseyle görüşmesin diye de evin ikinci katındaki bir odaya hapsetti. Bunun üzerine kadın ailesine haber gönderdi. Kocasını evde değilken kadının ailesi gelip onu götürmek istedi. Fakat bunu fark eden kocanın ailesi buna izin vermedi. Böylece tartışmaya ve birbirlerine nalınlarla vurmaya başladılar. İşte âyet bu olay üzerine nâzil olmuştur.¹⁴

Birçok müfessir âyetlerin sebab-i nüzûlüne yönelik olarak bu rivayetlerden birini ya da birkaçını nazarı dikkate alırken Râzî, ilgili âyetlerin belli bir olay üzerine nâzil olmayıp 6-8. âyetlerin devamı mahiyetinde olduğunu iddia eder.¹⁵ Süleyman Ateş de tıpkı Râzî gibi âyetlerin sebab-i nüzûlüne yönelik olarak yukarıda aktarılan rivâyetlerin hiçbirinin, âyetlerin söz bağlamına uygun bir nüzûl sebebi olmadığını ve bu iki âyetin, önceki âyetlerin devamı olduğunu belirtir. Ayrıca Ateş, âyetler için aktarılan Abdullah b. Übey ana temalı sebab-i nüzûl rivayetinin de problemliliğini söyler. Ona göre bu âyetler Hudeybiye'den çok sonra nazil olmuştur ve dolayısıyla bunların Üsâme b. Zeyd kaynaklı rivayette bahsedildiği şekliyle -henüz Abdullah b. Übey Müslüman değilken- Bedir savaşından önceki bir olayla bağdaştırılması mümkün değildir.¹⁶

Biz, Râzî ve Ateş'in aksine bu âyetlerin, önceki âyetlerin devamı olmadığını ve aralarında böyle bir bağlantının bulunmadığını düşünüyoruz. Çünkü;

kadar sesini kısmadı. Daha sonra eşeğine binip gitti.” Bk. Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Ĥâzin, *Lubâbu't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*, nşr. Muhammed 'Alî Şâhîn (Beirut: y.y., 1415), 4/179.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin eṭ-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 2001), 21/358; Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, nşr. Maḥmûd Muhammed 'Abduh (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 3/221.

¹² Taberî, *Katade*'den aynı sebab-i nüzûlü daha kısa bir ifadeyle “Bize bildirilene göre bu âyet, aralarında bir alacak konusunda husumet bulunan Ensârdan iki adam hakkında nâzil olmuştur” şeklinde aktarmıştır. Bk. eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/358.

¹³ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtım, *Tefsîru'l Kur'âni'l-azîm*, nşr. Es'ad Muhammed eṭ-Ṭayyib (b.y.: Mektebetu Nizâr Muştâfâ el-Bâz, 1998), 10/3304.

¹⁴ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/358; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr* (Beirut: ts.), 7/560.

¹⁵ Ebû 'Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. 'Omer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 28/110-115. Râzî, bir fasığın getirdiği haber üzerine savaşa girilirse yapılması gerekenin ne olduğunun bu âyetlerde açıklandığını söyler ve çeşitli kelimâ, dilsel izahlarda bulunur. Asıl dikkati çeken husus Râzî'nin bu âyetleri önceki âyetlerle bağlantılı olduğunu düşünmemesi ve kendinden önceki bazı âlimler gibi Hz. Ali'nin savaşlarıyla bağdaştırmamasıdır.

¹⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 8/518-519.

1. 6-8. âyetlere yönelik olarak anlatılan olaylarda çıkabilecek muhtemel bir savaşa engel olduğu ve savaşın gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eğer bir fâsığın/yalan haber getiren bir kişinin getirdiği haber neticesinde herhangi bir savaş/çatışma/tartışma gerçekleşmiş olsaydı o takdirde 9-10. âyetlerin 6-8. âyetlerle bağlantılı ve onların devamı olup aynı olaydan bahsettikleri düşünülebilirdi. Ayrıca 9-10. âyetlerin nüzûl sebebi ile içeriklerinin birbiriyle uyumlu olduğu ve bu âyetlerin yukarıda belirtilen nüzûl sebepleri/olaylar bağlamında okunduklarında daha iyi anlaşıldıkları görülür.

2. Süleyman Ateş'in âyetlerin nüzûl zamanına yönelik Üsâme b. Zeyd rivayetini nazarı dikkate alıp buna binaen sebeb-i nüzûl rivayetini reddetmesi de bize göre doğru değildir. Zira bu rivayet zaten müfessirler tarafından eleştirilmektedir.¹⁷ Ama bu, bizim yukarıda birinci sırada aktardığımız Abdullah b. Übey merkezli başka bir sebeb-i nüzûl rivayeti olmadığı anlamına gelmemektedir.¹⁸ Kaldı ki Ateş'in bu rivayetten yola çıkarak sebeb-i nüzûl olarak aktarılan olayların gerçek olmadığını, âyetle ilgisi bulunmadığını söylemek yerine rivâyeti doğrudan reddetmesi ve fakat Müslüman olduktan sonra bile ölümüne kadar Hz. Peygamber'e düşmanlık eden ve münafıkların başı olan Abdullah b. Übey ile Hz. Peygamber'in arasının nasıl olduğunu dikkate alıp diğer rivayetlere en azından bir göz atması gerekirdi. Nitekim onun, Müslüman kisvesi altında söylediği sözlerle –aktardığımız sebeb-i nüzûlde görüldüğü gibi- inananları birbirine düşürebilmesi ancak bu şekilde mümkün olmuştur. Evet, yukarıda aktardığımız olayların gerçekleştiği ortam dikkate alındığında bu âyetlerin -Ateş'in de belirttiği üzere- Medine'nin son dönemine yakın bir zamanda nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda bahsi geçen Üsâme kaynaklı rivâyetin, mevzu/uydurma ya da şazz olması veya Üsâme'nin Bedir'den önce yaşanmış bir olayla bağlantılı olarak bu âyetler hakkında yaptığı bir yorum olması ve sonradan bu tür âyetlerin sebeb-i nüzûl rivâyeti olarak kullanılması akla daha yatkındır. Ayrıca İbn Teymiye'nin “*yaşanan bir olayla ilgili rivâyetler farklı tariklerle geliyorsa ve bir değışle o haber doğrudur*”¹⁹ anlayışından yola çıkıldığında bu âyetlerin bahsedilen olaylardan herhangi herhangi birisi hakkında nâzil olması ve bunun da İbn Abbâs, Enes ve Kelbi'den nakledilen Abdullah b. Übey'in içinde bulunduğu bir tartışma hakkında olması daha doğru gözükmektedir.

3. Müfessirlerin Âyetlere Yaklaşımı

Müfessirler, âyetleri ister istemez kendi dönemlerinde yaşanan olaylarla bağlantılı bir şekilde yorumlayıp bunları temellendirme gayreti içerisine girerler. Tefsirlerde yer alan bu yorumlar bizim bu tefsirleri kendi dönemleri bağlamında değerlendirmemizi zorunlu hale getirir. Aksi takdirde yapılan yorumlar ve bu yorumlar için sunulan deliller bazılarınca tartışmasız bir şekilde kabul edilerek Kur'ân/vahiy haline gelebilir. Biz burada Hucurât Sûresi 9-10. âyetlerle ilgili olarak geç-

¹⁷ İbn Aşur, müfessirlerin Üsâme rivâyetini eleştirdiğini söylemekte ve Enes b. Mâlik'ten gelen rivayetinin kesin olmadığını belirtmektedir. Biz, her ne kadar İbn Aşur'un Üsâme rivâyetine yönelik aktardığı bu bilgiye itibar etsek te kendisinin Enes b. Mâlik kaynaklı rivayetteki olayın kesin olmadığına/gerçekleşmediğine dair görüşünü makul buluyoruz. Zira bu olayın benzer lafızlarla İbn Abbâs ve Kelbi'den de aktarılmış olması kanımızca bu âyetlerin sebeb-i nüzûlü sayılabilecek Abdullah b. Übey'le bağlantılı böyle bir hadisenin yaşanmış olduğunu göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr İbn 'Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 26/238

¹⁸ Bunun için bahsi geçen olaylar başlığındaki “Hz. Peygambere Hakaret İddiasına Yönelik İki Grubun Çatışması” adlı nüzûl sebebi rivâyetine bakınız.

¹⁹ Ebu'l-'Abbâs Taḳîyyuddîn Ahmed b. 'Abdilḥalîm el-Ḥarrânî İbn Teymiyye, *Muḳaddime fî uşûli't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, 1980), 26.

mişten günümüze yapılmış olan yorumları ve bu yorumlar için sunulan gerekçeleri ana temasıyla ele alıp müfessirlerin âyetleri ne şekilde tefsir ettiklerini, bağlamından koparıp koparmadıklarını ve dolaylı dahi olsa anakronistik bir yoruma kaçıp kaçmadıklarını tespit edeceğiz.

3.1. Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisini Dikkate Alan Müfessirler

Elimize ulaşan ilk tam tefsir olan Mukâtil'in (ö. 150/767) tefsirine baktığımızda onun âyetleri nüzûl ortamını nazarı dikkate alarak incelediği, nüzûl sebeplerini belirttiği ve bunun üzerine yorum inşa ettiği görülür.²⁰ Mukatıl, Hucurât Sûresi 9. âyeti “*Her ne kadar Evs ve Hazrec'ten bazıları'nın hoşuna gitmese de onların arasını Allah'ın kitabına uygun şekilde düzeltin. Eğer sulha yanaşmazlarsa aşırılık yapanlarla kılıçla savaşın; yok eğer barışa yönelirlerse adaletli bir şekilde aralarımı düzeltin*” şeklinde tefsir etmiş ve başka bir yorumda bulunmamıştır. Bu açıklama bize onun 10. âyette geçen “*kardeşlerini*” kelimesinden *Evs* ve *Hazrec* kabilelerini kastettiğini ve ayrıca âyetlerin tefsirinde nüzûl dönemi ve sebebini göz önüne aldığını gösterir.²¹

İbâzî tefsir geleneğinin günümüze ulaşan ilk tefsirinin sahibi Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, (ö. 280/893) bu âyetin tefsirinde kalamî ve siyâsî bir kaygı gütmekten âyetin sebeb-i nüzûlünü aktarmış²² ve genel bilgi vermekle yetinmiştir.²³ Özellikle bazı kaynaklarda Hz. Ali ve Haricilerle ilgili olarak yorumlanan bu âyetlerin Huvvârî tarafından kendi mezhebî görüşünü destekler mahiyette ele alınmamış olması dikkat çekicidir. Bu, onun muhtemelen İbâzîlerin görece güçsüz ve genel itibarıyla diğer gruplar arasında eridiği bir dönemde yaşamış olmasından kaynaklanmaktadır.²⁴

Mutezili tefsir geleneğinden günümüze eksiksiz bir şekilde ulaşmış en meşhur tefsirin/Keşşâf'ın sahibi Zemahşerî ise,²⁵ bu âyetlerin tefsirinde kendi tefsir yöntemine uygun olarak sebeb-i nüzûl rivayetine yer vermiş,²⁶ dilsel izahlarda bulunmuş ve ardından “*bâğî/şâlim*” ile savaşın nasıl olması gerektiğiyle ilgili sahabe nakillerini aktarmıştır.²⁷ Bunlara ilaveten iki gruptan birisi savaştan vazgeçerse diğer grupta; ikisi de savaştan vazgeçmezse her iki grupta savaşılması ya da onları geri döndürmek için çeşitli yollara başvurulması ve bu iki grup arasında adaletin sağlanmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.²⁸ Böylece o da âyetleri, nâzil olduğu dönemi ve sebeb-i nüzûlleri dikkate alarak tefsir etmiş ve bunun üzerine herhangi bir mezhebî kaygı gütmeksizin kendi yorumunu inşa etmiştir. Burada bizim açımızdan dikkat çekici olan husus, diğer müfessirler

²⁰ Mukatıl'in aktardığı rivayet için bahsi geçen olaylar başlığındaki “*Hz. Peygambere Hakaret İddiasına Yönelik İki Grubun Çatışması*” adlı nüzûl sebebi rivayetine bakınız.

²¹ Mukâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 4/94.

²² Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin aktardığı rivayet için bahsi geçen olaylar başlığındaki “*Hz. Peygambere Hakaret İddiasına Yönelik İki Grubun Çatışması*” adlı nüzûl sebebi rivayetine bakınız. Ayrıca Huvvârî buna ilaveten Hasan'dan, Müslüman ve münafıklardan bir adam arasında husumet olduğunu buna binaen Müslümanın Hz. Peygamber'i münafığın ise herhangi bir aileyi çağırarak tartışma oluşturduklarına dair bir diğer rivayet daha aktarmaktadır. Bk. Hûd b. Muhakkem, *et-Tefsîr*, 1723.

²³ Hûd b. Muhakkem, *et-Tefsîr*, 1724-1725.

²⁴ Huvvârî'nin tefsir yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Çalıskan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 83-86.

²⁵ Zemahşerî'nin tefsir yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020).

²⁶ Zemahşerî'nin aktardığı rivayet için bahsi geçen olaylar başlığındaki “*Hz. Peygambere Hakaret İddiasına Yönelik İki Grubun Çatışması*” adlı nüzûl sebebi rivayetine bakınız.

²⁷ Zemahşerî'ye göre “bağy” işi uzatmak, haksızlık etmek ve sulhten kaçmak anlamındadır. *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf*, 4/365.

²⁸ *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf*, 4/365.

bu âyetleri büyük günah işleyenin mü'min olup olmaması bağlamında Mutezile'ye reddiye kapsamında ele alırken Zemahşerî'nin tefsirinde bu meseleye hiç değinmemesi ve mensubu olduğu mezhebin görüşünü savunmaya yönelik bir teşebbüste bulunmayıp âyeti sebeb-i nüzûl çerçevesinde yorumlamış olmasıdır.

Görüldüğü üzere tefsir alanından farklı görüşleri yansıtmaya bakımından mihenk taşı konumunda olan bu müfessirler, âyeti bağlamından koparmayıp sebeb-i nüzûl özelinde tefsir etmişler ve eğer varsa bunun üzerine kendi görüşlerini söyleyerek açıklamada bulunmuşlardır. Bunların yanı sıra Abdurrezzak,²⁹ Taberî,³⁰ Zeccâc³¹ ve Semerkândî³² gibi ilk dönem müfessirler de aynı metodu takip etmiş, nüzûl ortamı bilgisini ve sebeb-i nüzûlü dikkate alarak bu âyetleri tefsir etmişlerdir.

3.2. Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisini Göz Ardı Edip Âyetleri Bağlamından Koparan Müfessirler

Bazı müfessirler Kur'ân âyetlerini tefsir ederken çoğunluk tarafından izlenen genel yöntemin dışına çıkar ve kendilerince bir metot takip edip bireysel yorum ve düşüncelerine daha öncelik verirler. Böyle bir yorumlama esnasında doğal olarak nüzûl ortamı bilgisini ve sebeb-i nüzûlleri ikinci plana iterler. Bu tür tefsirlerin başında ilham ve keşfe başvuru olarak yazılan tasavvufî tefsirler gelir. Örneğin bu alanın ilki sayılan "*Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*" adlı işârî tefsire bakıldığında Tüsterî'nin (ö.283/896) burada tasavvufî yorumuna elverişli âyetleri ya da âyetlerdeki birtakım ifadeleri bu minvalde izah ettiği ve bu esnada ister istemez âyetleri bağlamından koparıp farklı anlamlara evirdiği görülür. Nitekim Tüsterî, bahsi geçen âyetlerin tefsiri sadedinde öncelikli olarak "*Ehli tefsir, bu âyetin zahir tefsirinde bir şeyler söylemiştir*" demekle yetinir ve bundan başka herhangi bir bilgiye değer atfetmez. Bunun ardından kendince asıl önemli olan şekliyle "*Bu âyetin batını yorumunda ise tab', beva ve şehvet; rûh, akıl ve kalbe haksızlık yaparsa/ zulmederse kul, ona karşı murakabe kılıcı, mütalaa okları ve muvafakat nuruyla savaşın ki ruha, akıl galip gelsin beva ve şehvet mağlup olsun*"³³ diye bir tefsir yapar. Tüsterî'nin bu yorumuna bakıldığında onun âyetleri bağlamından kopararak ya da diğer bir ifade ile o bağlama hiç değer atfetmeyerek bizzat kendi kalbine doğan ilham çerçevesinde tefsir ettiği hemen fark edilir. Bu durum, muhtemelen kendisinin sûfî meşrep kişiliğe ve "*her âyetin bir zahir bir de batın manası vardır*" anlayışına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bizim için âyetler hakkında nüzûl dönemini ve murad-ı ilâhîyi dikkate almadan yapılan yorumların kişiyi akla ilk gelen somut/zahir anlamdan uzaklaştırdığını göstermesi bakımından önemlidir.

Tasavvufî tefsir geleneğinde önemli bir yere sahip olan Kuşeyrî (ö. 465/1073) ise âyetleri hem *zahirî* hem de *bâtınî* yönüyle tefsir etmiştir. O, âyetlerin *zahirî yorumunda* kelâmî problemi göz önüne alarak savaşan iki grubun küfre düşmedikleri sürece mü'min diye adlandırılacaklarını belirtmiş ve mazluma yardımın vacip olduğuna vurgu yapmış; *batını yorumunda* ise kalbin zâlimleşme-

²⁹ Abdurrezzâk, *Tefsiru 'Abdurrezzâk*, 3/221-222.

³⁰ et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 21/354-367.

³¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, nşr. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 5/35.

³² Ebû'l-Leyş Naşr b. Muhammed Ebû'l-Leyş es-Semerkândî, *Bahru'l-'ulûm*, nşr. Maḥmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/309-310.

³³ Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdullâh et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423), 149.

si durumunda onunla savaşmanın gerekliliği üzerinde durmuştur.³⁴ Kuşeyrî, burada her ne kadar âyetin zahirî ve batınî yorumunu bir arada vermiş olma yönüyle Tüsterî'den ayrılmış olsa da yine de zahirî yorumda nüzûl ortamı bilgisini ve sebab-i nüzûlü göz ardı edip kelâmî problemlere odaklanarak âyetin ne dediğini dile getirmekten uzaklaşmıştır.³⁵

Sülemi³⁶ ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî³⁷ gibi müfessirlerin tefsirlerinde ve ayrıca görece çağdaş dönemde açığa çıkan, “İslâm terakkiye mani teşkil eder” anlayışına karşı cevap niteliğinde kaleme alınan kimi bilimsel tefsirlerde de nüzûl ortamı bilgisini ve sebab-i nüzûlü göz ardı eden benzer yaklaşımla yazılmış yorumları görebiliriz.³⁸

3.3. Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisini Göz Ardı Edip Âyetleri Bağlamından Koparan ve Tarih Yanılgısına / Anakronizm Hatasına Düşen Müfessirler

Bazı müfessirler âyetleri tefsir ederken mezhebî bakış açılarının veya siyâsî görüşlerinin ya da yoğunlaştıkları bir alanın çok fazla etkisi altında kalmış ve kendi görüşlerini yansıtmak için âyet(ler)le ilgili sebab-i nüzûl bilgilerini göz ardı etmişlerdir. Hatta bazen kendi görüşlerini yansıtsın diye âyet(ler)i Kur'ân'ın nüzûlü sonrasında vuku bulan, odaklandıkları bir başka olayla yoğun bir şekilde irtibatlandırarak âyetlerin sanki o olay hakkında nazil olduğu izlenimini uyandırmışlardır. Böylece doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde tarihsel yanılgı/anakronizm hatasına düşmüşlerdir.

Örneğin Şii tefsir geleneğinin önemli simalarından biri olan, Şii düşüncenin oluşumunda mihenk taşı işlevi gören ve kendisinden sonra birçok Şii âlimi etkileyen İbrahim el-Kummî, (ö. 329/941) irdelediğimiz Hucurât Sûresi 9. âyeti “*isyankârlara ve te'vil ehline karşı kılıç kullanmayı/savaşmayı emreden âyet*” şeklinde yorumlamıştır. Bu yorumunu açıklama sadedinde nüzûl ortamı ya da sebab-i nüzûl bilgisine hiç değinmeden içinde Hz. Ali'nin savaşlarının da bahsedildiği, Hz. Peygamber'in beş kılıçla gönderildiğine dair bir rivayeti uzun uzadıya ayrıntılı bir şekilde aktarmıştır.³⁹ Rivayette bahsedilen dördüncü kılıçta Hucurât Sûresi 9. âyeti zikredilmiş ve ardından “*Bu âyet*

³⁴ 'Abdulkarîm b. Hevâzin b. 'Abdumelik el-Kuşeyrî, *Le'âîfu'l-işârât*, nşr. İbrâhîm el-Besyûnî (b.y.: el-Hey'etu'l-Mişriyyi'l-Âmme, 2000), 3/440.

³⁵ Kuşeyrî'nin tefsir yönteminin bir benzeri “Te'vilatu'n-Necmiyye” adlı eserde de görülmektedir. Bk. Ahmed b. 'Omer b. Muhammed Necmeddin-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, (b.y.: y.y., ts.), 3/383.

³⁶ Ebû 'Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn en-Nisâbüri es-Sulemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, nşr. Seyyid 'İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2/261.

³⁷ Muhammed b. 'Ali Muhyiddin et-Ta'î İbnu'l-'Arabî, *et-Tefsîr* (b.y.: y.y., ts.), 4/116.

³⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâbir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 23/149-160.

³⁹ Kummî'nin sened zinciri ile birlikte aktardığı rivayete göre Şia taraftarlarından birisi Ebû Cafer el-Bâkır'a (a.s.) Hz. Ali'nin katıldığı savaşları sorar. Ebû Cafer bu soruya Allah-u Teâlâ'nın Hz. Muhammed'i (s.a.a.) beş kılıçla gönderdiğine dair ayrıntılı bir anlatımla cevap verir. Bunlardan ilk üç tanesinin meşhur olduğunu ve Hz. Peygamberin bunlarda kılıcını kınından çıkarttığını yani kullandığını belirtir. *Birincisi* Arap müşriklerine *ikincisi* zimmet ehline *üçüncüsü* Arap olmayan Müşriklere karşı çekilen kılıçtır. Hz. Peygamberin kılıcını kınında bıraktığı *dördüncüsü* isyankârlara ve te'vil ehline karşı *beşincisi* ise kısas yapmak için çekilecek olan kılıçtır. Kummî, *Tefsîr*, 2/321-322. Kummî'nin uzun bir şekilde tefsirinde yer verdiği, bizim özetle aktardığımız bu rivayet daha sonra İmamiyye şiasının dört hadis kitabından birisi olan Kuleynî'nin (ö. 329) *el-Kâfî*'sinde de aynen yer almıştır. Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Furû'u'l-Kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gıfârî (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388), 5/10. Son dönem Şii müfessirlerden Kâşânî de bu âyetin tefsirinde, “Kâfî”, “Tehzib” ve “Kummî”nin Câfer es-Sâdık'ın babasından “Bu âyet indiğinde Hz. Peygamber: “*Ben nasıl ki Kur'ân'ın tenzîli üzere savaştysam içinden Kur'ân'ın tevili üzere savaşan da olacaktır.*” demiştir. “*Bu kimdir?*” diye sorulduğundan o: “*Emiri'l-Mü'minin Ali'dir.*” diye cevap vermiştir.” şeklinde aynı rivayeti nakleder. Kâşânî bu rivayetin devamında Hz. Ali'yi övücü ve yapmış olduğu savaşlarda onu haklı çıkarıcı rivâyetlere de yer verir. el-Feyd el-Kâşânî, *Tefsîru's-sâfî*, nşr. Huseyn el-A'lemî (Tahran: Mektebetu's-Sadr, ts.), 52.

nazil olduğunda Hz. Peygamber: “Ben nasıl ki Kur’ân’ın tenzili üzere savaştysam içinizden Kur’ân’ın tevilî üzere savaşan da olacaktır” dedi. O kimdir diye sorulduğunda ‘ayakkabıyı onarandır’ diye cevap verdi” şeklinde bir rivayet aktarılmıştır.⁴⁰ Ayakkabıyı onaran kişinin Hz. Ali olduğu açıklaması da yapılmıştır. Ayrıca Ammâr b. Yasir’in “Ben bu sancağın altında Resûlullah ile birlikte üç defa savaştım. Bu dördüncüsüdür. Vallahi onlar bizî Hecer burmalıklarına kadar sürseler yine de biz biliyoruz ki hak üzereyiz.” sözü ile bu rivayetteki bilgi desteklenmiştir.⁴¹ İşte Kummî bu rivayetten yola çıkarak âyeti “isyankârlara ve te’vil ehline karşı kılıç kullanmayı/savaşmayı emreden âyet” şeklinde yorumlamıştır.

Bu rivayete göre Hz. Peygamber, 9. âyetin adeta kendisinden sonra Kur’ân’ı yanlış yorumlayan yani bir bakıma isyankârlarla savaşacak olan Hz. Aliden bahsettiğini ve dolayısıyla onlar hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Âyetin sebeb-i nüzûl bilgisi ve nüzûl ortamı gözetilmeksizin böyle bir yoruma tabi tutulması onu bağlamından koparmış ve ilk anlamının tespit edilmesine engel olmuştur. Hz. Peygamberden aktarılan rivayet müvacehesinde Hz. Ali ile yapılan savaşlara yapılan vurgu nedeniyle âyet sanki Hz. Ali’nin yaptığı/yapacağı savaşlar hakkında nâzil olmuş gibi gösterilmiştir. Mensubu bulunduğu mezhebi görüşe katı bağlılığı nedeniyle böyle bir aşırı yoruma gittiğini düşündüğümüz Kummî, bu şekilde yorum yapanların ilk örneklerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da bir anlamda âyetlerin tefsirinde doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde tarihsel yanlışya/anakronizm hatasına düşüldüğü anlamına gelmektedir.⁴² Nitekim Kummî’nin tefsirine bakıldığında onun bu tür aşırı yorumlarla tarihsel yanlışya/anakronizm hatasına düştüğü daha başka birçok örnek görmek mümkündür.⁴³

Sünnî tefsir geleneğinin önemli simalarından birisi olan, İslâm hukuku, tefsir, kelam ve mezhepler tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan, mezhep imamı Mâtûrîdî (ö. 333/944) de benzer hataya düşmüştür. O bu âyeti doğrudan sebeb-i nüzûl rivayetlerini aktararak tefsir etmeye başlamış ve bu rivayetleri sıralarken beşinci ve altıncı sırada herhangi bir farklı konuya geçmeden ya da açıklama yapmadan iki nakle/bilgiye/görüşe daha yer vermiştir. Kelami yönden açıklamasını da yaptığı bu bilgilerin birincisinin başlangıcında “bu âyetin Hz. Ali ile Haruriler ve Nebrevan ehli arasındaki mücadele hakkında olması caizdir/uygundur” ikincisinin başlangıcında ise “bu âyetin Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen Cemel ve Siffin savaşlarından bahsediyor olması muhtemeldir” ifadelerini kullanmıştır. Mâtûrîdî âyetin büyük günah işleyeninden dinden çıkacağını söyleyen Mutezile ve Hâricîlere cevap niteliğinde olduğu ve âsilerle savaşmanın meşru olduğu gibi kelâmî konulara da değinerek tefsirine devam etmiştir.⁴⁴

Mâtûrîdî bu üslubuyla her ne kadar mümin iki grup arasındaki savaşlardan bahseden sebeb-i nüzûl rivayetlerini aktararak âyeti tefsir etmeye başlamış olsa da bu rivayetlerin devamında ara vermeden aynı metotla “caizdir” ve “muhtemeldir” diyerek sanki sebeb-i nüzûllerden birisi

⁴⁰ Hz. Ali’nin tevil ehline karşı savaşması ile ilgili Seyyid Kemal Haydarî ile yapılan güncel bir söyleşi için bk. <https://medyasafak.net/haber/2987/kur%C3%A2n-i-kerimin-tevili-ve-imam-alinin-tevili-icin-savasmasi-1>, (Erişim 08.12.2022.)

⁴¹ Kummî, *Tefsîr*, 2/321-322.

⁴² Şii anlayışa mensup bir müfessir tarafından yapılan benzer bir yorum için bk. Ebû’l-Kâsım Furât b. İbrâhîm Furât el-Kûfi, *Tefsîru Furât el-Kûfi*, nşr. Muhammed el-Kâzım (Tahran: Vizâretu’s-Şekâfe, 1990), 47/7; el-Feyd el-Kâşânî, *Tefsîru’s-sâfi*, 52.

⁴³ Kummî’nin anakronik yorumlamalarına yönelik diğer bir örnekler için bk: Bayram Ayhan, “Anakronizmin İfrâdı: Kummî’nin İlk İnen Sürelere Dair Aşırı Yorumu”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (2019), s. 372-408.

⁴⁴ el-Mâtûrîdî, *et-Te’vilât*, 9/331.

imiş gibi diğer iki hususu da aktarması âyetin bu olaylar üzerine de inmiş olabileceği izlenimini doğurmuştur. Nitekim bu ifadelerden “muhtemeldir” ifadesi “işaret emektedir” şeklinde anlaşılabilir bile “caizdir” ifadesini böyle yorumlamak pek de mümkün değildir ve sebep-i nüzûl olarak anlaşılması daha muhtemeldir. Kaldı ki Mâtûrîdî, âyetlerin bu olaylara işaret ettiği ya da diğer bir ifade ile Hz. Ali ve Muaviye arasında bahsi geçen olayların âyetin kapsamına girdiği şeklinde yorumlanabilecek tek bir kelime dahi etmemiş ve indirgemeci bir yaklaşımla kendi dönemine gelinceye kadar gerçekleşmiş olan İslâm tarihindeki diğer hadiseleri göz ardı ederek sadece bu olaylara değinmiştir. Halbuki âyetin nazil olduğu andan Mâtûrîdî'nin vefat ettiği 333/944 yılına kadar Hz. Ali ile Muaviye merkezli Cemel ve Sıffin savaşları dışında Kerbela olayı (61/680),⁴⁵ Harre olayı (63/683),⁴⁶ Muhtar es-Sakafî'nin öldürülmesi (67/687),⁴⁷ Abdullah b. Zübeyr'in isyanı (73/692),⁴⁸ ve Tevvâbîn hareketi⁴⁹ gibi yine mümin grupların birbiriyle savaştığı İslâm tarihinde iz bırakmış önemli başka olaylar da cereyan etmiştir. Böylelikle o, bir taraftan âyetin nüzûl ortamında mevzu-bahis olmayan -bizim burada konu etmediğimiz- kelâmî problemlere cevap niteliğinde olduğu çıkarımında bulunmuş ve buna yönelik açıklamalar yapmış; diğer taraftan âyeti nüzûl bağlamından kopararak daha sonradan gerçekleşmiş olan birtakım siyasi olaylarla bağlantılı bir şekilde anlatarak doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde tarihsel yanlışlık/anakronizm hatasına düşmüştür.

Keşşaf tefsiri dâhil Mutezilî ve Zeydî tefsirlerin temel kaynağı konumunda olan on ciltlik *et-Tebzîb fî't-tefsîr* adlı tefsirin yazarı Şû/Zeydî müfessir Cüşemî (ö. 494/1101) de tıpkı Kummî gibi bu âyetleri bağlamından kopararak tefsir etmiştir. Kelâmî konularda Mutezile ve Zeydiyye mezheplerinin görüşlerini ele alıp bunları savunmaya çalışan Cüşemî, bu âyetten çıkarılabilecek hükümleri açıklama sadedinde *bâğî/zâlimin* imam olamayacağı, Muaviye'nin ve oğlu Yezid'in *bâğî/zâlim* konumunda oldukları ve onlarla savaşmanın gerekliliği/vucubiyeti, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin gerekliliği/vucubiyeti, *bâğînin/zâlimin* küfre düşmediği ama kanının helal olduğu gibi kelâmî konular üzerinde durmuş ve Cemel ile Sıffin savaşına katılanların Müşrik ya da münafık değil *bâğî/zâlim* olduklarına dair Hz. Ali'den bir nakille açıklamasını sona erdirmiştir.⁵⁰

Cüşemî de her ne kadar âyeti tefsir etmeye başlamadan önce Mâtûrîdî ile benzer şekilde sebep-i nüzûl rivayetlerini aktarmış ve âyetin genel olarak içinde müminlerin yer aldığı iki grup arasındaki bir savaştan bahsettiğini ifade etmiş olsa da onun bu nakillerden hemen sonra âyete

⁴⁵ Emevi halifesi I. Yezidi kalabalık ordusu tarafından az sayıda olan Hz. Peygamberin torunu Hz. Hüseyin'in ve taraftarlarının 61/680 yılında Kerbela'da şehid edilmesi. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, “Kerbela”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/271-272.

⁴⁶ 63/683 yılında Medineliler ile Emevî kuvvetleri arasında Harretüvâkım'da cereyan eden savaş. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sabri Büyükaşçı, “Harre Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/245-247.

⁴⁷ Hz. Hüseyin'in intikamını almak amacıyla Emevilere karşı ayaklanan ancak gücünün artması üzerine yine Emevîler karşısı Abdullah b. Zübeyr'in emri ile Basra valisi Mus'ab tarafından 67/687 yılında savaşta öldürülen siyasi lider. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yiğit, “Muhtâr es-Sekafî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/54-55.

⁴⁸ Emevilere karşı halifelikliğini ilân eden ve 73/692 yılında Emevîler tarafından savaşta öldürülen sahâbî. Ayrıntılı bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/145-146.

⁴⁹ Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin hemen ardından onun intikamını almak amacıyla Süleyman b. Surad başkanlığındaki beş kişilik heyet tarafından harekete geçirilen ve nihayetinde Emevî yönetimi tarafından 65/685 tarihinde ağır bir yenilgiye uğratan kitle. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yiğit, “Tevvâbîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/49-50.

⁵⁰ Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî el-Cüşemî, *et-Tebzîb fî't-Tefsîr*, nşr. 'Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Miştirî, 2019), s. 6531.

yönelik başka hiçbir açıklama yapmadan doğrudan ahkâm konularına geçmesi ve burada değindiği vak'aların da sadece Hz. Ali ile Muaviye merkezli oluşu, âyeti bağlamından koparmış ve asıl anlamı tespitten uzaklaştırmıştır. O da âyetin nazil olduğu andan kendi yaşadığı döneme kadar gerçekleşmiş olan Cemel ve Sıffin dışındaki olaylara hiç değinmemiş, hatta işaret dahi etmemiş ve ister istemez âyetin sanki sadece Hz. Ali karşıtı müminlerden bahsettiği ve dolayısıyla onlar hakkında nazil olduğu izlenimini uyandırmıştır. Bu şekildeki bir yorumlama ile o, yine doğrudan olmasa da dolaylı olarak tarihsel yanlışlığa/anakronizm hatasına düşmüştür.

Müfessirlerin sebeb-i nüzûlleri göz ardı edip âyetleri bağlamından kopararak tefsir etmeleri ve tarihsel yanlışlığa/anakronizm hatasına düşmeleri sadece mensubu oldukları mezhebin ya da doğru buldukları siyasî görüşlerin çok fazla etkisi altında kalmaları dolayısıyla değildir. Bunun yanı sıra bir alanda çok fazla yoğunlaşmaları da onları aynı hataya düşürebilmektedir. Örneğin Malikî fakihlerinin önde gelenlerinden, Ahkâm tefsiri yazarı Endülüs'lü İbnu'l-Arabî (ö.543/1148), incelediğimiz âyeti tefsir ederken sebeb-i nüzûl rivayetlerini aktarmış ve hatta bunlar içinden bir tercihte bulunmuştur. İbnu'l-Arabî bu tercihin ardından "*te'vil ehline karşı savaş meselesi*" başlığını açmış ve bu başlığın girişinde âyetin Müslümanların birbirleriyle savaşmalarının temel prensiplerini ve tevil ehline karşı savaş açmanın dayanağını belirten bir âyet olduğunu söyleyerek kendine göre âyetin ana temasını da belirtmiştir. Buraya kadar bizim de doğru bulduğumuz sebeb-i nüzûl merkezli, bağlam gözetilerek yapılmış bir yorumlamaya giriş söz konusudur. Ancak müfessir, ahkâm konusuna (Müslüman grupların birbirleriyle savaşı) çok fazla yoğunlaştığından/yoğunlaşacağından, belki de Müslümanlar arasında cereyan eden savaşlarda nasıl bir yol izleneceğini tespit etme ve buna bağlı hüküm vermeye kendini zorunlu hissettiğinden dolayı olsa gerek tefsirine aynı istikamette devam edememiş, aktardığı sebeb-i nüzûl rivayetlerini göz ardı ederek "*Ammâr'ı baksızca ayaklanan bir kesim öldürecekler*"⁵¹ "*Onlar (Hariciler), hayırlı olan kesime karşı ayaklanacaklardır*"⁵² hadislerini aktarmıştır. İkinci hadisi destekleme sadedinde "*Haricileri iki kesimden bakka daha yakın olan öldürecekler*" şeklinde bir hadis daha nakletmiş ve bunu "*Haricilerle savaşan Ali b. Ebî Tâlib ve onunla birlikte olanlardı*"⁵³ şeklinde açıklamıştır. İbnu'l-Arabî, bu temellendirmenin üzerine Hz. Ali'nin imametinin meşruiyeti, ona karşı çıkanların isyankâr oldukları ve onlarla savaşmasının haklılığı gibi hususları tarihi bilgiler ışığında uzun bir şekilde anlatmış ve konuya yönelik hükümler vermiştir. Âyetin sonraki kısımları ile ilgili olarak yine "mesele" başlıkları altında "*baksızlık edenle savaşmanın gerekliliği*", "*sahabenin birbiriyle savaşmasındaki hikmet*" ve "*Hz. Ebu Bekr'in haddi aşanlarla ve mürtetlerle savaşması*" meselelerini ele almıştır. Buradaki anlatımlarında da yine "*te'vil ehline karşı savaş*" konusuna vurgu yapmıştır ki bu, yukarıda aktardığımız Şii tefsir geleneğinde de ciddi şekilde dillendirilen bir husustur.⁵⁴

İbnu'l-Arabî'nin ahkâm tefsiri yazarı olmasından kaynaklı bu tür konulara diğer müfessirlerden daha fazla önem vermesi elbette ki normal bir durumdur. Çünkü o, bu tefsirle hem Mâlikî

⁵¹ Muslim, *es-Saḥîḥ*, 7/313.

⁵² Muslim, *es-Saḥîḥ*, 3/263.

⁵³ Şevkânî de âyetleri İbnu'l-Arabî'den alıntı yaparak, Haricilerle bağlantılı bir şekilde tefsir etmiştir. Bk. eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5/75.

⁵⁴ Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. el-'Arabî el-İşbîlî Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 4/149-155. Bir diğer ahkâm tefsiri yazarı olan Kurtubî de âyetleri İbnu'l-Arabî'den alıntı yaparak benzer görüşlerle tefsir etmiştir. Bk. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Kur'an*, nşr. Hişâm Semîr el-Buḥârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003), 16/316-323.

mezhebinin içtihatlarını delillendirmiş hem de yaşadığı çağda Müslümanlar arasında vuku bulan savaşlarda nasıl bir yol izlenmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Ancak konunun merkezine özellikle hariciler gibi Hz. Ali'ye karşı haddi aşanları alması ve Hz. Peygamber'den naklettiği hadislerle âyetlerin Haricilerden bahsettiği yönündeki vurgusu ve bunu uzun uzadıya açıklaması, âyetin sanki Hz. Ali ile hariciler arasında cereyan eden olaylardan bahsettiği izlenimini doğurmuş ve okuyucunun zihninde böyle bir algı oluşturmuştur. Hemen sebep-i nüzûl rivayetlerinin peşinden başka örneklemelere hiç yer vermeden sadece Haricilere değinmiş olması da bizim bu tespitimizi ayrıca desteklemektedir. Âyeti bağlamından kopararak yapmış olduğu bu şekildeki bir yorumlama ile o, bize göre doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde tarihsel yanlış/anakronizm hatasına düşmüştür.

Bu tür anakronik yorumlar elbette ki sadece incelediğimiz bu âyetle sınırlı değildir. Tefsirlerde maalesef müfessirlerin mensubu buldukları mezhebin görüşünü ya da siyasi eğilimlerini desteklemek ve savunmak adına veya başka saiklerle âyetlerin nüzûl sebebini dikkate almadan yaptıkları buna benzer birçok anakronik yorum bulunmaktadır. Fetih Sûresi 16. âyette⁵⁵ bahsedilen savaşın Hz. Ebû Bekr'in hilafeti dönemindeki Yemâme savaşı olduğu,⁵⁶ Kadr sûresi 3. âyetteki "bin ay"⁵⁷ ifadesinin Ümeyye oğullarının krallık süresini belirttiği⁵⁸ gibi açıklamalar buna benzer diğer bazı örneklerdir. Bu tür yorumlar her ne kadar o güne hitap ediyor ve bir problem çözüyor gibi gözükse de bize göre tarihsel yanlışya/anakronizm hatasına düşmek anlamına gelmekte ve sonradan meydana gelmiş olayların vahye mesnetmiş gibi algılanması problemini doğurmaktadır.

3.4. Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Üzerinde Durmayıp Âyetlerin O Gün Ne Demek İsteddiği Üzerinde Yoğunlaşan/ Âyetlere Genel Anlam Vererek Yorum Yapan Bazı Müfessirler

Bazı müfessirler için önem arz eden husus sebep-i nüzûl rivayetinde bahsi geçen konunun ya da olayın bizzat kendisi değil, âyet/lerin ne anlam ifade ettiği meselesi olmuştur. Bu bağlamda onlar, âyetleri tefsir ederken sebep-i nüzûlleri ya doğrudan esas almış veya dolaylı bir şekilde sebep-i nüzûlü varsaymışlar ve sebeb-in hususiliği gibi konular üzerinde durmayıp âyet/leri genelleştirerek/umûm tefsir etmişlerdir. Böylece âyet(ler)in zahiren ne dediği ve ne demek istediğine odaklanıp kendi dönemlerindeki sorunlara çözüm üretme gayreti içine girmişlerdir. Amaca yönelik bu tür tefsir faaliyetleri genellikle Fransa'nın Mısır'ı işgali⁵⁹ sonrasında gündeme gelen "İslâm terakkiye mani teşkil eder"⁶⁰ türü iddialarla birlikte görünür hale gelmiştir. Nitekim bu dönem hem İslâm dünyasının gerilemeye hem Müslüman devletlerin birbiriyle çekişmeye/savaşmaya hem de ümmet bilincinin yitirmeye başladığı bir zaman dilimidir. Müslüman düşünürler bu soruna bir çözüm üretmek, Batı Hıristiyan dünyasına karşı birlik ve beraberliği sağlamak amacıyla, dini me-

⁵⁵ Fetih 48/53: "Bedevîlerin (savaştan) geri bırakılanlarına de ki: "Siz, güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaşmaya çağrılacaksınız. Eğer itaat ederseniz Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar." "

⁵⁶ Muqâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 4/94.

⁵⁷ Kadir 97/3: "Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır."

⁵⁸ er-Râzi, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 32/30.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Kamil Çolak, "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)", *SAU Fen Edebiyat Dergisi*, (2008-2), 10, 141-183.

⁶⁰ 1823-1892 yılları arasında yaşamış Ernest Renan, İslâm dini hakkında çeşitli araştırmalar yapmıştır. Ernest Renan, Araplar ve İslâm hakkındaki düşünceleri Sorbonne'da verdiği 29 Mart 1883 tarihli konferansındaki konuşmalarıyla İslâm dünyasının birçok yerinde çeşitli tepkiler almıştır. Faruk Bilici, "Ernest Renan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/568-571.

tinlere ve konulara yeni yaklaşımlar sergilemişler ya da en azından bu gayret içinde olmuşlardır.⁶¹ İncelediğimiz âyet özelinde bu husus daha net bir şekilde görülmektedir.

Örneğin Cumhuriyet dönemi müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) tefsirinde bu âyete yönelik iki sebeb-i nüzûl rivâyeti aktarır ve bunlardan anlama daha uygun olduğunu söylediği Abdullah b. Übey b. Selûl merkezli olan birincisini tercih eder. O, nüzûl ortamı ya da sebeb-i nüzûl bilgisine dair bunun dışında herhangi bir bilgi vermeden doğrudan âyetin tefsirine geçer. Öncelikle âyetin tesniye kalıbı ile “*eğer iki grup*” diye başladığı halde Arapça dilbilim kuralı gereği buna uygun bir şekilde “*iki grup savaşırsa*” değil de neden çoğul kalıbı ile “*onlar savaşırlarsa*” dendiği üzerinde durur. Burada az bir grup ile başlayan savaşın önü alınmazsa büyüyüp genişleyeceğini ifade etmeye yönelik bir inceliğin söz konusu olduğunu ve bu nüktenin maalesef tercümede gösterilemediğini belirtir. Bunun ardından tefsir sadedinde bazı açıklamalara da yer veren Elmalılı “*savaşımsız*” ve “*sulh yapmış*” ifadelerinin kimlere hitap ettiğini tartışır. Ebû Hayyân’ın da tercih ettiği İbn Abbâs kaynaklı bir rivayette bu ifadelerin yöneticilere/hükümet adamlarına yönelik bir emir olduğunu aktarır ve fakat kendisi bu görüşe katılmaz. O, bu emirlerin savaş ve barış yapmaya yetkili olanlara farz-ı kifaye olmak üzere ümmetin tamamına hitap ettiğini ve bunun “Ey iman edenler!” çağrısının zahirine de daha uygun olduğunu söyler.⁶² Çünkü ona göre savaşa müdahale etme ve barış yapabilme gücü her ne kadar yetkililere ait bir husus olsa da tıpkı cihad emrinde olduğu gibi bu durumlarda yetkililere yardım etmek ümmetin tamamı üzerine düşen bir görevdir.⁶³

Elmalılı böylece her ne kadar sebeb-i nüzûl rivâyeti üzerinde durmuş olsa da diğer müfessirlerden farklı olarak âyeti belli bir olaya yönelik olarak değil bütün müminlere hitap eder şekilde genel/umumî manada anlamayı tercih etmiştir. Muhtemelen bu İslâm dünyasının gerilediği o çalkantılı dönem sonrasında Müslümanların birbirleriyle çekişme ve çatışmalarına engel olmak, onları bir arada tutup bireysel olarak aktif hale getirmek, onlara sorumluluk bilinci aşılıyarak iç bütünlüğü sağlamak amacıyla yapılmış bir yorumdur.

Aynı yüzyılda fakat farklı bir coğrafya ve kültürel atmosferde yaşayan Seyyid Kutub (1906-1966) da Elmalılı’ya benzer bir bakış açısıyla bu âyet(ler)i tefsir eder. O, bu âyetlerin ister belirli bir olay üzerine inmiş olsun, isterse benzer durumları ortadan kaldırmak için konulmuş bir yasama kuralı olsun fark etmediğini söyler. Yani sebeb-i nüzûle ayrı bir önem atfetmez ve âyeti “*sebebin hususiliği lafzın umumiliğine engel değildir*”⁶⁴ bakış açısıyla yorumlar. Kutub’a göre Mümin grupların çeşitli yönlerden haddi aşabileceklerini ve aralarında çatışmaların olabileceğini belirten bu âyet İslâm toplumunu dağılmaktan ve bölünmekten koruyan kesin ve genel bir kuralı ifade etmektedir. Böyle durumlarda doğal olarak inananlara arabuluculuk görevi düştüğünü belirten Kutub, bu gö-

⁶¹ Bunun için “el-Urvetü’l-Vuskâ” dergisine bakılabilir. Bu dergi sekiz aylık yayımı esnasında Müslümanlara özgüven kazandırmak, Müslümanların kendi inançları ve değerleri etrafında birliğini sağlamak, geri kalmalarının sebeplerini ortaya koymak, yeni gelişmelere çerçevesinde bazı telakkileri yeniden ele almak ve Müslümanları güncel konular hakkında bilgilendirmek türünden konuları işlemiştir. Dergi hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız. Hilal Görgün, “Urvetü’l-Vuskâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/186-188.

⁶² Kur’ân-ı Kerim’deki “Ey İnsanlar! ve Ey İman Edenler!” hitaplarının delâletinin umuma mı yoksa belirli şahıslara mı yönelik olduğu meselesi hakkında bakınız. Mehmet Aydemir, “‘Ey İnsanlar!’ Ve ‘Ey İman Edenler!’ İlahî Hitaplarıyla Kimler Kastediliyor? Mukâtil B. Süleyman Tefsiri Kapsamında Bir İnceleme”. 2. *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. ed. Abdullah Demir. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022.

⁶³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım Merkezi, ts.), 7/200.

⁶⁴ “العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب” kaidesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Subhî Salih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân* (yrs.: Daru’l-İlm, 2000), 324; Mennâ’ b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân* (yrs.: Mektebetü’l-Me’ârif 1420), 82

revi üstlenenlerin katıldıkları savaşlarda neler yapılması gerektiği üzerinde durur. Düşmanla yapılan savaştan farklı olarak bu savaşın, kardeşliği tekrar tesis etme savaşı olduğu ve bundan dolayı esirlerin öldürülmemesi, silahını bırakanların takip edilmemesi ve mallarının da ganimet olarak alınmaması gerektiğini belirtir. Bunlara ilaveten Müslümanların birlik ve beraberlik içinde olmaları gerektiği ve bunun için tek bir halifeye biat etmelerinin zorunlu olduğunu da dile getirir. Bir halife varken ikinci bir halifenin ortaya çıkması durumunda ilk halifenin yanında yer alınması ya da bir halifenin emri altındaki grupların birbiri ile çatışmaları durumunda asi olanlara karşı durulması da yine bu âyete göre Müslümanlar üzerine düşen bir görevdir. Bütün bu durumlarda birlik ve beraberliğin sağlanmasına yönelik olarak mümin gruplar arasındaki çatışmaların öncelikle hakeme başvurarak çözüme kavuşturulması, eğer olmazsa Yüce Allah'ın emrine dönüncüye kadar asi gruplarla çarpışılması prensibi insanlığın bu yolda ürettiği bütün çabalardan daha mükemmel bir sistemdir.⁶⁵

Görüldüğü üzere Kutup, sebab-i nüzûl rivayetleri üzerinde hiç durmadan âyeti zahiri anlamından yola çıkarak tefsir etmiş ve tıpkı Elmalılı gibi âyeti belli bir olaya yönelik olarak değil bütün müminlere hitap eder şekilde genel/umumî manada anlamayı tercih etmiştir. Bu bağlamda âyetin tefsirinde özellikle iki hususa vurgu yapmıştır. Bunlardan birincisi Müslüman halkın kendi içinde birlik ve beraberliklerini sağlamaları; ikincisi ise tek devlet olmanın zorunluluğudur. Bu vurgu da muhtemelen Mısır'ın o günkü sosyo-kültürel atmosferi ve Müslümanların içinde buldukları şartlarla alakalıdır.

Filistin'de dünyaya gelen, aktivist yönü ağır basan, nüzûl sırasına göre yazılmış ilk tefsirlerden birinin sahibi iddia edilen⁶⁶ İzzet Derveze (1888-1984) de bu âyetlerin tefsirinde tıpkı Elmalılı gibi sebab-i nüzûl rivâyetlerini aktarır ve anlama daha uygun olduğunu söylediği Abdullah b. Übey b. Selûl merkezli olanı tercih eder ama üzerinde durmaz. Âyetlerin Müslümanlardan iki grup arasında çıkan bir tartışma ve savaş neticesinde indiğini belirten Derveze, bu grupların kendi aralarında çekişen ve dövüşen iki Müslüman taraf, bir kabilenin insanları, bir ailenin bireyleri, bir şehrin sakinleri ve bir devletin sınırları içinde yerleşmiş vatandaşları olabildikleri gibi birbirinden tamamen bağımsız güç sahibi iki devlet de olabileceğini belirtir. Her iki ayetteki ifadelerin genele hitap etmesinin, ayetlerin muhtevastaki eğitim ve öğretimi genel ve sürekli bir telkin haline getirdiğini, her yer ve zamanda Müslümanların takip etmesi gereken adalet yolunu bir görev haline dönüştürdüğünü söyler. O, ayrıca bu âyetlerin iki grubun arasını bulma görevini üstlenen üçüncü Müslüman bir grup için mükemmel bir eğitim programı olduğunu ve onların tarafsız kalmayıp ıslah yolunu tutmalarının ve adaletle hareket etmelerinin gerekliliği üzerinde durur.

Âyetlerin Müslümanlar arasındaki kardeşliğin temellerinin pekiştirilmesi ve İslâm kardeşliğinin oluşturulması için, çekişme, azgınlık ve haksızlıkların giderilmesine yönelik bir rapor içerdiğini belirten Derveze, -diğer müfessirlerden farklı olarak- İslâm'da esas olanın tek devlet olduğunu ancak bu âyetlerin birden fazla İslâm devleti kurulması halinde ortaya çıkabilecek bir hususu da anlattığını ifade eder. Kur'an'daki "Yetki sahipleri/Ulu'l-Emr"⁶⁷ ifadesinin çoğul kalıpta gelmesi-

⁶⁵ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (b.y.: ts.), 9/122- 124.

⁶⁶ Özellikle "iddia edilen" kısmını ekledik. Çünkü 1978 yılında vefat eden Suriyeli, müfessir, kâdı Molla Huveys, "Beyânu'l-Me'ânî 'ala Hasebi Tertibi'n-Nüzûl" adlı tefsirini İzzet Derveze'den önce kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Aydemir, *Beyânu'l-Me'ânî Bağlamında Molla Huveys'in Tefsir Yöntemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2020), 12-13.

⁶⁷ Ulu'l-Emre itaat âyeti: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" "Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahi-

nin de buna işaret ettiğini yani aynı anda birden fazla İslâm devleti olabileceğini iddia eder. Bu iddiasına Taberî'nin aktardığı bir rivayeti delil olarak getirir. Bu rivayete göre Hz. Ali ile Muaviye bir anlaşma yapmışlar ve bazı bölgeleri paylaşarak iki ayrı yönetim oluşturmuşlardır.⁶⁸ Derveze bu iddiasının ardından iki ayrı İslâm devletinin çatışması durumunda neler yapılacağına yönelik açıklamalar da yapar. Çatışan bu grupların imandan çıkıp çıkmadıkları gibi kelimâ konulara ve buna bağlı olarak savaş sonrasında neler yapılacağı meselelerine değinerek tefsirini sona erdirir.⁶⁹

Görüldüğü üzere Derveze de tıpkı Elmalılı gibi sebeb-i nüzûl rivâyeti üzerinde durmuş ancak âyeti belli bir olaya yönelik olarak değil bütün müminlere hitap eder şekilde genel/umumî manada anlamayı tercih etmiştir. Âyetleri diğer müfessirler gibi yoğun bir şekilde Müslümanların birlik ve beraberliğine vurgu yaparak tefsir eden Derveze, farklı bir açılım getirerek birden fazla İslâm devleti olması durumunda neler yapılacağı üzerinde de durmuştur. Âyetlerin Kutub tarafından tek devlet olmanın zorunluğu; Derveze tarafından ise birden fazla İslâm devletinin olabileceğine yönelik tefsir edilmesi yukarıda kısmen değindiğimiz üzere muhtemelen içinde yaşadıkları zaman dilimi, şartlar, yaşam tecrübeleri ve olaylara bakış açılarıyla ilgilidir.

Tarım toplumundan sanayi toplumuna, sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişle birlikte insanların yaşadıkları hayat farklılaşmış ve buna bağlı olarak soru ve sorunları da değişmiştir. Bu yeni yaşam tarzına, soru ve sorunlara dinin de yeni cevaplar vermesi zorunlu hale gelmiştir. Bunun için bazı müfessirler -yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere- âyetlerin ne demek istediği üzerine yoğunlaşmışlar ve bu esnada sebeb-in ya da hitabın hususiliği gibi konular üzerinde durmayıp âyet/leri genelleştirerek/umûm tefsir etmişlerdir. Böylece Kur'ân'ı nâzil olduğu dönemden, yaşanan güne taşımışlar ve o günün problemlerine kendilerince çözümler üretmişlerdir. Hucurât sûresi 9-10. âyetler özelinde bireysel, toplumsal ve sosyal hayata yönelik çözüm önerilerinde bunu net bir şekilde görmek mümkündür.

Âyetlerin Yorumu Hakkında Bir Değerlendirme

İslâm âlimleri Kur'ân-ı Kerim'in daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla tefsirler başta olmak üzere birtakım eserler meydana getirmişlerdir. Bu eserler, bir taraftan Kur'ân'ın anlaşılmasına ciddi bir şekilde katkı sunarken diğer taraftan bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlardan birisi âyetlerin anlaşılmasına yönelik olarak yapılan mezhebî ve anakronik yorumların zamanla sanki vahiymiş gibi algılanır olmasıdır. Nitekim bu eserlerde yer alan bilgiler ve yorumlar kimileri tarafından herhangi bir düşünme ve araştırmaya tabi tutulmadan kesin ve genel geçer bilgi olarak kabul edilmiş ve Kur'ân'ın anlaşılması önünde engel oluşturmuştur. Hâlbuki bunlar ilgili âyet hakkında müfessirlerin kendi bilgileri ve mezhebî düşünceler gibi kendisini etkileyen fikirler çerçevesinde yapmış oldukları yorumlardan ibarettir ve Kur'ân'ın kendisi değildir. Elbette ki bunlar bakılması, faydalanılması ve üzerinde düşünülmesi gereken kayda değer yorumlar ve bilgi malzemeleridir. Ancak Kur'ân üzerinde düşünen, onu anlamaya çalışan bir araştırmacı için bu yorum-

bi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onun halini Allah'a ve Peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibarıyla en güzeldir" Nisâ 4/59.

⁶⁸ Anlaşma şu şekildedir: Buna göre Ali'ye Irak'ın, Muaviye'ye ise Şam ve diğer bazı bölgelerin yönetimi bırakıldı. Bu anlaşma, âyetlerden yola çıkarak verilen bir fetvadan ibarettir. Bunun caiz olduğuna dair delil ise hem bu ikisinin sahabilerden oluşu hem de bunlara yardım edenlerin Peygamber'in sahabelerinden ya da onlara iyiliklerde tabi olanlardan oluşudur. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eî-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk, ve Sılatu Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 3/275.

⁶⁹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 8/504-510.

larla birlikte ve daha önce anlamaya çalıştığı âyetin Hz. Peygamber döneminde hangi olaya binaen indiği, ne anlam ifade ettiği ve sahabenin bu âyetten ne anladığı meselesidir. Burada da asıl mihenk taşı olan husus, bunun için nüzûl ortamının bilinmesi ve -eğer varsa- sebep-i nüzûl rivâyetlerinin doğru tespit edilmesidir. Bütün bunlar üzerine müfessirlerin yapmış oldukları yorumlar dikkate alındığında âyetin anlamı daha net tespit edilebilecek ve böylece anlama yönelik farklılaşma gözler önüne serilebilecektir.

Bu bağlamda Hucurât Sûresi 9-10. âyetler hakkında aktarılan sebep-i nüzûl rivâyetleri irdelemiş ve bu âyetlerin kendisinden öncekilerden farklı bir olaya binaen nâzil oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca âyetlerin inmesine sebep olarak aktarılan Übey b. Selül merkezli hadisenin sebep-i nüzûl olması ihtimalinin diğerlerine nazaran daha fazla olduğu da belirlenmiştir.

Tefsir sahasında önemli yer işgal eden bazı eserlere bakıldığında müfessirlerin bu âyetlerle ilgili olarak ülkeler, gruplar ya da kişiler arasında meydana gelen savaş veya tartışma gibi durumlarda müdahil olunup, haklı taraf göz önüne alınarak sulhu temin etmenin gerekliliği ile buna bağlı olarak birlik ve beraberliğin sağlanması gibi hususlar üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Bunlardan bazıları nüzûl ortamı ve sebep-i nüzûl bilgisini dikkate almış ya da bunları varsayıp üzerinde fazla durmadan âyetleri genel/umumî olarak değerlendirmeye tabi tutmuşlardır ki bu âyetin ne dediği ve ne demek istediğinin tespitinde başvurulması gereken bir yöntemdir. Kimi müfessirler de bu tür verileri göz ardı edip âyetleri bağlamından kopararak değerlendirmeye tabi tutmuşlardır ki sıkıntılı olan husus bu ikinci türden yapılan yorumlamalardır. Çünkü bu tür tefsirlerde müfessirin kendi görüşünü desteklemek amacıyla nüzûl ortamı dışındaki vakıaları sebep-i nüzûl olarak ihdas etmesi söz konusu olmuştur. Bu da bir anlamda âyetlerin tefsirinde tarihsel yanlışlığı/anakronizm hatasına düşüldüğü anlamına gelmektedir.

Örneğin *Mukâtil*, *Huvârî* ve *Zemahşerî* gibi müfessirler, nüzûl ortamını ve sebep-i nüzûlü dikkate alarak âyetleri Hz. Peygamber döneminde yaşanan olaylar çerçevesinde yorumlayıp çıkarımında bulunurken; *Kummî*, *Mâtûrîdî*, *Cüşemî* gibi farklı ekollere mensup müfessirler âyetleri, nüzûl dönemi sonrası gerçekleşen Hz. Ali ve diğer gruplar arasında yaşanan olaylarla bağdaştırmışlardır. Böylece bir anlamda âyetlere yeni sebep-i nüzûl ihdas etmiş ve âyetlerin gerçek anlamını tespitten uzaklaşmışlardır. Bu müfessirlerin yorumlarına bakıldığında bütün bunları bağlı buldukları ekolün görüşünü desteklemek amacıyla yaptıkları anlaşılmaktadır. Nitekim kelamî meselelere dair yapmış oldukları yorumlarda bu net bir şekilde görülmektedir. *Tüsterî*, *Kuşeyrî* gibi işârî tefsir öncüleri de âyetlerin tefsirini sebep-i nüzûlleri dikkate almadan yapmış, siyak-sibakı dahi göz ardı ederek bireysel/keyfi yorumlara gitmişlerdir. Bu müfessirler her ne kadar âyetleri bağlamından kopararak tefsir etmişler ise de diğerleri gibi yeni bir sebep-i nüzûl ihdas edip tarihsel yanlışlığı/anakronizm hatasına düşmemişlerdir. İslâm dünyasının zayıfladığı, Müslümanların yenildiği, ezildiği ve kendi aralarında savaştığı 20. yüzyılda yaşayan ve bu dönemin sosyo-kültürel atmosferinden etkilenen *Elmalılı*, *Seyyid Kutup* ve *Derveze* gibi son dönemin müfessirleri ise âyetleri bireysel, toplumsal ve siyasi birlikteliği sağlamaya yönelik olarak tefsir etmişlerdir. Bunun için âyetlerin ne dediği değil ne demek istediği üzerinde durmuşlar, İslâm devletinin gerekliliği, birden fazla olup olamayacağı gibi siyasi konulara değinmişlerdir.

Âyetler, belli bir zaman diliminde nazil olmuştur ve birçoğunun sebep-i nüzûlü vardır. Bir âyetin anlamını tespit ederken ve yorumlarken bunlara dikkat edilmesi gerekir. Yukarıda aktardı-

ğımız bazı müfessirlerin bunları dikkate almayıp hataya düşmelerinin elbette ki birtakım sebepleri vardır. Bunlardan bazılarının şunlar olduğu anlaşılmaktadır:

- 1) Müfessirlerin içinde yaşadıkları sosyo-kültürel şartlar,
- 2) Müfessirlerin mensubu buldukları ekolün görüşünü destekleme konusunda haddinden fazla istekli olmaları ve aşırıya kaçmaları,
- 3) Müfessirlerin nüzûl ortamı ve sebeb-i nüzûl bilgisini göz ardı ederek kendi amaçları doğrultusunda âyetleri doğrudan umuma hasretmeleri,
- 4) Müfessirlerin birden fazla sebebe binaen bir âyetin ya da bir olaya binanen birden fazla âyetin inebileceği, hükmün veya nüzûlün taahhürü gibi esbâb-ı nüzûlü anlamaya yönelik hususlar çerçevesinde âyetlere yaklaşımları ve âyetleri sonradan meydana gelen sorunların çözümü için kullanmalarındır. Böylece sanki âyetler o anki bir olay için nâzil olmuş gibi kesin cümle sarf ederek asıl sebeb-i nüzûlden uzaklaşmalarındır.

Nitekim bazı müfessirlerin makalemizde ele aldığımız Hucurât Sûresi 9-10. âyetlerin sebeb-i nüzûlü olarak Hz. Peygamber döneminde iki grup arasında gerçekleşen olayları değil daha sonradan Hz. Ali ile başka gruplar arasında yapılan savaşları zikretmeleri muhtemelen onların sebeb-i nüzûle yönelik olarak hükmün taahhürü gibi birtakım kriterleri kabul etmeleri sebebiyledir. Bu da her ne kadar âyetleri tefsir edildikleri döneme taşıyor ve o günün problemini çözüyor gibi gözükse de aslında tarihsel yanılığa/anakronizme sebebiyet vermektedir. Böyle bir olayın ve buna bağlı yorumların Hz. Peygamber döneminde zikredilmeyip daha sonradan ilk defa Kummî gibi Şiî; Mâtûrîdî gibi Sünnî müfessirlerin tefsirlerinde yer almaları bunu desteklemektedir. Daha önce bahsettiğimiz üzere bu tür yaklaşımları başka âyetlerin tefsirinde de görmek mümkündür. Derveze'nin "Ulu'l-Emre itaati" emreden âyeti bağlamı ve nüzûl ortamından arı bir şekilde irdelerek İslâm devletlerinin birden fazla olabileceğine delil olarak kullanması da ayrı bir anakronik örnektir.⁷⁰

Sonuç

Nüzûl ortamı ve sebeb-i nüzûl bilgisini dikkate almaksızın bir âyeti anlamaya çalışmak onun doğru anlamının tespit edilmesinde bir engeldir. Bu verilerden yola çıkarak âyetlerin doğru anlamının tespit edilmesi onların sadece o döneme hasredildiği anlamına gelmemektedir. Doğru anlam tespit edildikten sonra âyetlerin nasıl yorumlanacağı ve günümüze nasıl aktarılacağı yani ne demek istediği ve bugün bize ne diyor meselesi üzerinde durulması gerekir.

Hucurât Sûresi 9-10. âyetler bu yöntemle incelendiğinde öncelikle âyetlerin devletlerin, emir altındakilerin ya da kişilerin değil Hz. Peygamber huzurunda Müslüman iki grubun çatışmasından bahsettiğinin tespit edilmeli ve ardından bugün bize ne diyor konusuna geçilmelidir. Bu yorumlama esnasında da her insanın hayat felsefesinin farklılık gösterdiği, insanların bir tornadan çıkmış gibi tek bir tabiata, huya, kimliğe sahip olmadıkları bilinmelidir. Bu farklılıklar göz önüne alınarak insanların arasının bulunması ve problemlerin çözülmesi gerekir. Âyetlerde bahsedilen her iki mü'min grubu, aile içi çatışma, mahalle çatışması, şehir çatışması veya Müslüman ülkelerin çatışması vb. şekillerde tasnife tabi tutabiliriz. Aile içi çatışmalarda aile büyüklerinin; mahalle-şehir

⁷⁰ Âyette zikredilen Ulu'l-Emr'in ne olduğuna dair ayrıntılı bilgi için bk. Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 252-256.

çatışmalarında ilgili yetkililerin; Müslüman ülkelerin çatışması durumunda ise diğer İslâm devletleri -buradaki 'İslâm devleti'nden kastımız, teolojik bir İslâm devleti değil nüfusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşan devletlerdir- müdahil olarak adil bir şekilde barışı sağlayabilirler. Hatta bunun için birey ve toplum psikolojisinden haberdar, âkil kişilerden oluşan bir heyet de oluşturulabilir. Hulusa âyetlerin anlamı doğru tespit edildikten sonra Kurân'ın emrettiği ilkeler çerçevesinde problemlerin çözümüne yönelik daha yeni ve modern yaklaşımlar sergilenebilir ki bu o dönemde yaşayan insanların bilgi birikimi ve kültürel seviyeleriyle doğru orantılı bir husustur.

Kaynakça

- ‘Abdulkerîm el-Şuşeyrî, ‘Abdulkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdumelik el-Şuşeyrî. *Leţâifu’l-işârât*. nşr. İbrâhîm el-Besyûnî. b.y.: el-Hey’etu’l-Mısriyyi’l-‘Âmme, 3. Baskı, 2000.
- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî. *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*. nşr. Maĥmûd Muĥammed ‘Abduh. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1999.
- Aydemir, Mehmet. “‘Ey İnsanlar!’ Ve ‘Ey İman Edenler!’ İlahî Hitaplarıyla Kimler Kastediliyor? Mukâtil B. Süleyman Tefsiri Kapsamında Bir İnceleme”. 2. *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. ed. Abdullah Demir. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022.
- Aydemir, Mehmet. *Beyânu’l-Meânî Bağlamında Molla Huveys’in Tefsir Yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2020.
- Ayhan, Bayram. “Anakronizmin İfradı: Kummî’nin İlk İnen Sûrelere Dair Aşırı Yorumu”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2019): 372-408.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- el-Beğavî, el-Ĥuseyn b. Mes‘ûd b. Muĥammed b. el-Ferrâ’. *Me‘âlimu’t-tenzîl fî tefsîri’l-Şur’ân*. nşr. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâşi’l-‘Arabî, 1420.
- Bilici, Faruk. “Ernest Renan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/568-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- el-Buĥârî, Ebû ‘Abdullâh Muĥammed b. İsmâ‘îl. *el-Câmi‘u’l-musnedu’s-saĥîhu’l-muĥtaşar*. nşr. Muĥammed Zuheyr en-Nâsir. Beyrut: Dâru Tavĥî’n-Necât, 1422.
- Büyükaşçı, Mustafa Sabri. “Harre Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Fehmu’l-Kur’ân*. trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Şur’âni’l-Kerîm*. b.y.: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.

- el-Cuşemî, Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muḥammed el-Beyhaḳî. *et-Tehzîb fî't-tefsîr*. nşr. 'Abdurrahmân b. Suleymân es-Sâlimî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısırî, 2019.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Çolak, Kamil. "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)". *SAU Fen Edebiyat Dergisi* 10 (2008-II), 141-183.
- Derveze, Muhammed İzzed. *et-Tefsîru'l-hadis*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1383.
- Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. 'Abdullâh b. el-'Arabî el-İşbîlî. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Ebû'l-Leyş es-Semerḳandî, Naşr b. Muḥammed. *Baḥru'l-'ulûm*. nşr. Maḥmûd Mataracı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Feyd el-Kâşânî. *Tefsîru's-sâfi*. nşr. Huseyn el-A'lemî. Tahran: Metebetu's-Şadr, ts..
- Furât el-Kûfi, Ebû'l-Ḳâsım Furât b. İbrâhîm. *Tefsîru Furât el-Kûfi*. nşr. Muḥammed el-Kâzım. Tahran: Vizâretu's-Şekâfe, 1990.
- Görgün, Hilal. "Urvetü'l-Vuskâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- el-Hâzin, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed. *Lubâbu't-te'vil fî me'ânî't-tenzîl*. nşr. Muḥammed 'Alî Şâhîn. Beyrut: y.y., 1415.
- Ḥûd b. Muḥakkem el-Ḥuvvârî. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*. nşr. Bâlhâc b. Sa'îd Şerîfi. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbnu'l-'Arabî, Muḥammed b. 'Alî Muḥyî'd-Dîn eṭ-Ṭâ'î. *et-Tefsîr*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Âşûr, Muḥammed b. Ṭâhir b. 'Âşûr. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. 'Abdurrezzâḳ el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2001.
- İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî. *Tefsîru'l Ḳur'âni'l-'Azîm*. nşr. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. b.y.: Mektebetu Nizâr Muştâfâ el-Bâz, 1998.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. 'Abdilhâlîm el-Harrânî. *Muqaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980.

el-Kattân, Mennâ' b. Halil. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. yrs.: Mektebetu'l-Me'ârif, 1420.

el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'qûb. *el-Furû'u'l-Kâfi*. nşr. Alî Ekber el-Ğifârî., Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran, 1388.

el-Ğurţubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ğazrecî. *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Ğur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buğârî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003.

el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. nşr. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Muğâtîl b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Muğâtîl b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Muğâtîl b. Suleymân*. nşr. 'Abdullâh Maħmûd Şehâte., Beyrut: y.y., 2002.

Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Ğaccâc el-Ğuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Musnedu's-sahîhu'l-muħtaşar bi naqli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Resûlillâh*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.

Necmeddin-i Kübrâ, Ahmed b. 'Omer b. Muhammed. *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye*. b.y.: y.y., ts.

Öz, Mustafa. "Kerbela". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/271-272. Ankara: TDV Yayınları, 2022 .

er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. 'Omer. *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.

Salih, Subhî. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. yrs.: Daru'l-İlm, 2000.

es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Durru'l-menşûr*. Beyrut: y.y., ts.

es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ğur'ân*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm. b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1974.

es-Sulemî, Ebû'Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn en-Nisâbûrî. *Ĥakâ'iku't-tefsîr*. nşr.

- Seyyid İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*, Dimeşk: Dâru Ibn Keşîr, 1414.
- Şimşek, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları. İstanbul. 2012.
- eş-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö.310/923), *Câmi'u'l-beyân an te'vîli 'âyi'l-Kur'an*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 2001.
- eş-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk ve sîlatu târîh eş-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- eş-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. nşr. Aḥmed Ḥabîb. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâşî'l-'Arabî, ts.
- et-Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdullâh. *Tefsîru't-Tusterî*. nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbûrî. *Esbâbu'n-nuzûl*. nşr. 'İsâm b. 'Abdilmuhsin el-Ḥumeydân. b.y.: Dâru'l-İslâh, 1992.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşeri'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Araştırma Yayınları. 2020.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım Merkezi, ts.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/145-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yiğit, İsmail. "Tevvâbîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/49-50 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yiğit, İsmail. "Muhtâr es-Sekafî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/54-55. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. nşr. 'Abdulcelîl

‘Abduh Şelebî. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1988.

ez-Zemaşşerî, Ebû’l-Ğâsım Maĥmûd b. ‘Amr. *el-Keşşâf ‘an Ĥakâiki Ğavâmiği’t-Tenzil*.
Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Oğuzhan Ş. YAĞMUR - Mehmet AYDEMİR

Finansman / Funding

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : OŞY (%60), MA (%40)
Veri Toplanması / Data Collection : OŞY (%60), MA (%40)
Veri Analizi / Data Analysis : OŞY (%60), MA (%40)
Makalenin Yazımı / Writing up : OŞY (%60), MA (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision : OŞY (%60), MA (%40)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

İnşikâku'l-Kamer Bağlamında Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Kur'ân Dışında Mûcize Verilmediğini Öne Süren Görüşün Metodolojik Tahlili

Methodological Assessment of the Opinion That the Prophet Muhammad Did Not Show a Miracle Other Than the Qur'ân Within the Context of Inshiqāq al-Qamar

Fatih ÇELİKEL

Dr. Uzm. Öğrt., Hz. Ayşe Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi,
Meb

Dr. Specialist Teacher, Hz. Ayşe Girls Anatolian Imam Hatip High School
Hatay, Türkiye

fatihce81@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5301-3046>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/06/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Çelikel, Fatih. “İnşikâku'l-Kamer Bağlamında Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Kur'ân Dışında Mûcize Verilmediğini Öne Süren Görüşün Metodolojik Tahlili”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 643-673.

<https://doi.org/10.31121/tader.1320848>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

İslam ulemâsının kâhir ekseriyeti Hz. Peygamber'e de diğer peygamberler gibi bir takım hissî mucizeler verildiğini kabul eder. Çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği bu görüşe karşılık, özellikle modern zamanlarla birlikte Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mucize verilmediği söyleminin savunulduğu görülmektedir. Klasik tefsir geleneğinde görülmeyen ve modern bir olgu olan bu söylem, bazı âyetlere dayandırılmaktadır. Bu âyetlerde Mekke müşriklerin Hz. Peygamber'den (s.a.v) mucize talepleri ve bu taleplere verilen olumsuz cevaplar aktarılır. Temelde bu muhtevadaki âyetler eşliğinde Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mucize verilmediği gerçeğinin bizzat Kur'an tarafından beyan edildiği öne sürülür. Ancak çoğunluğa göre Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mucize verildiğine delâlet ettiği kabul edilen pek çok âyet bulunmaktadır. Bunlardan birisi literatürde inşikâku'l-kamer olarak bilinen ayın yarılmaya hadisesidir. Kamer suresinde zikredilen bu hadise müfessirlerin kâhir ekseriyetince Hz. Peygamber'in büyük mucizelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte bilhassa son yüzyılda bu âyetin kıyamet sahnelerini tasvir ettiği yorumu daha güçlü bir şekilde dillendirilmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mucize verilmediği söylemini benimseyenlerce ısrarla savunulan bu görüş, farklı çalışmalara konu olmaktadır. Bir metnin okunması ve yorumlanması faaliyetinde metodolojinin kaynak işlevi görmesi sebebiyle öncelik arz ettiği malumdur. Dolayısıyla Hz. Muhammed'e (s.a.v) Kur'an dışında mucize verilmediğini öne sürmek suretiyle klasik usûl ve söylemden farklılaşan bu yaklaşımın tefsir ilmi bağlamında metodolojik açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada sırasıyla; ilgili görüşe referans olarak gösterilen âyetlerin incelenmesi, bu görüşü savunanların benimsedikleri metod tahlili, inşikâk-ı kamer konusu örneğinde ilgili metodun pratikteki yansımasının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Çalışmamız temelde Hz. Peygamber'in Kur'an dışında mucizesi olmadığı söyleminin metodolojik tahlilini konu edinmektedir. Çalışmanın önemi, konuyu metodolojik zemine taşımasından kaynaklanmaktadır. Çalışmada tahlil ve tenkit yöntemi kullanılmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed'e Kur'an dışında mucize verilmediği söylemi zannî ve zayıf bir yorum olup, kesin bir bilgi ifade etmemektedir. Söz konusu görüşü savunanların benimsediği metodolojinin subjektif yorumlar için müsait zemin oluşturması sebebiyle eleştirilere açık olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mucize, Peygamber, Metod.

Abstract

The overwhelming majority of Islamic scholars accept that the Prophet Muhammad was given some sensory miracles like other prophets. Against this view, on which the majority agrees, it is seen that the discourse that no miracles were given to the Prophet Muhammad except the Qur'an, especially in modern times, was defended. This discourse, which is not seen in the classical tafsir tradition and is a modern phenomenon, is based on some verses. In these verses, the demands of Meccan polytheists for miracles from the Prophet (pbuh) and the negative answers given to these demands are cited. Basically, it is claimed that the fact that no miracles were given to the Prophet Muhammad except the Qur'an, accompanied by the verses in this content, were declared by the Qur'an itself. However, according to the majority, there are many verses in the Qur'an that are accepted to indicate that the Prophet Muhammad was given a miracle other than the Qur'an. One of them is the splitting of the moon, known as inshiqâq al-qamar in the literature. This event, which is mentioned in Sûrat al-Qamar, is accepted as one of the great miracles of the Prophet Muhammad by the vast majority of commentators. However, especially in the last century, the interpretation that this verse describes the scenes of the apocalypse has been expressed more strongly. This view, which is persistently defended by those who adopt the discourse that no miracles were given to the Prophet Muhammad except the Qur'an, has been the subject of different studies. It is known that the methodology has priority in the activity of reading and interpreting a text, since it functions as a source. Therefore, this approach, which differs from the classical method and discourse by asserting that Prophet Muhammad (pbuh) was not given any miracles other than the Qur'an, needs to be evaluated methodologically in the context of the science of tafsir. In this study, respectively; It is aimed to examine the verses cited as references to the relevant view, to analyze the method adopted by those who support this view, and to reveal the practical reflection of the relevant method in the example of inshiqâq al-qamar. Our study mainly deals with the methodological analysis of the discourse that the Prophet Muhammad did not have miracles other than the Qur'an, and its importance derives from the fact that it carries the subject to the methodological ground. Analysis and criticism methods are used in the study. Accordingly, the statement that the Prophet Muhammad was not given miracles other than the Qur'an is a presumptive and weak interpretation and does not express any definite information. It has been determined that the methodology adopted by the advocates of the aforementioned view is open to criticism, as it provides a suitable ground for subjective interpretations.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Miracle, Prophet, Method.

Giriş

Modern zamanlara kadar temel konuların kâhir ekseriyetinde müfessirlerce esasa taalluk edecek derecede bir ihtilafın olmayışı, genel olarak usuldeki ittifakın bir yansımasıdır. Son yüzyılda âyetlerin tefsirinde görülen yorum farklılıklarının arkasında ise usuldeki ihtilaf yatmaktadır. Kur'ân üzerine çalışma yapan Müslüman düşünürleri metodolojik farklılığa yönelten temel sâiklerden birinin Batı dünyası olduğunu söylemek, yanlış olmasa gerektir. Batı'nın bilhassa son iki yüzyılda neredeyse tüm dünya üzerinde kurduğu hegomanya, diğer medeniyetlerde olduğu gibi İslâm âleminde de etkisini göstermiştir. Öyle ki, Batı'nın maddî kalkınmışlığının ve teknoloji alanındaki ezici üstünlüğünün getirdiği mağlubiyet ve mahkumiyet psikolojisi bazı Müslüman aydınları bir takım İslâmî meselelerden şüphe eder hale gelmiştir.¹ Bir kısım modernistler ise, İslâm âleminin içinde bulunduğu krizden çıkışın ancak temel kaynaklara yani Kur'ân ve sünnete yeni yaklaşımlar getirmekle mümkün olacağını düşünmüştür.² Son iki yüzyıldır Kur'ân âyetlerinde ifade bulan temel konular dahil olmak üzere pek çok mevzuda farklı yorumların ortaya çıkmasında temel dinamik, geliştirilen bu yeni (modern) yaklaşımlardır. Söz konusu modern yaklaşımların ortaya koyduğu yorumların dikkat çekici yönlerinden biri, modern bilim anlayışıyla uyumlu görünme çabalarını hissettiren bir görünüm arz etmeleridir.³ Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh'la birlikte peygamberi dâhilerden bir dâhiye indirgeyecek şekilde beşeri içtimâî ve ahlakî kimliği ile tarif eden, rasyonel akıl ile değerlendiren yeni/modern bakış açısı geliştirilmiştir.⁴ Modern yorumlarda dikkat çeken ikinci özellik ise bu yorumların ana omurgayı oluşturan ve Ehl-i Sünnet olarak ifade edilen geleneksel çizginin görüşlerine aykırılık taşımasıdır. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) herhangi bir şekilde hissî mûcize verilmediği, onun tek mûcizesinin Kur'ân olduğu iddiasıdır. Son dönemlerde daha sık dillendirilen ve güçlü bir şekilde savunulan bu iddia, bir takım Kur'ân âyetlerine dayandırılmaktadır. Bu âyetleri iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grup müşriklerin mûcize talebine Hz. Peygamber'in dilinden olumsuz karşılık verildiğini ifade eden âyetlerden,⁵ ikinci grup ise ilk bakışta Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediği şeklinde anlaşılabilir âyetlerden oluşmaktadır.⁶ Peki bu âyetler gerçekten Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmediğine güçlü ve kat'î bir şekilde delâlet etmekte midir? Konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde hangi anlama ve

¹ Son dönem Osmanlı Şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi, "islah edici" olarak görülen kimselerin bazısında bozulma, İslâm'ı savunmayı kendine vazife addedenlerin bazılarında illhad/dinsizlik gördüğünü söyler. Bu kimselerin şüphelerinin Allah'ın varlığı gibi en temel mevzuya kadar uzandığını ifade eden Mustafa Sabri, eserini bu hastalığı tedavi etmek gayesiyle telif ettiğini söyler. Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlul-fasl beynellezîne yu'minune bi'l-gaybi vel-lezîne le yu'minun* (Kâhire: y.y. 1942), 3.

² Bu bağlamda bazı modernistler geri kalmışlığın faturasını Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanılan yerleşik usûle, bazıları ise hadislere kesmiştir. Zeki Keskin, *Kur'ân'a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 35-36.

³ Örneğin Ferid Vecdî'nin mûcizelerle ilgili olarak en küçük bir şekilde dahi sebeplere ircâ etme imkanı varken bir hadiseyi doğa yasalarına aykırı bir hadise yani mûcize olarak anlamaktan kaçınmak gerektiğini söyler. Ona göre böylesi bir tutum modern bilimin anlayışına ve ortaya koyduğu verilere aykırı olacağı için inkânı netice verecektir. Ferid Vecdî, *es-Sîretü'l-Muhammediyye* (Kâhire: Dâru'l-Misriyyetu'l-Lübânîyye, 1993), s. 184. Ferid Vecdî'nin bu anlayışına misal olacak şekilde Fil suresinde anlatılan hadiseyi çiçek veya kızamık mikrobi ile izah etmemin mümkün olduğunu savunan Abduh'un görüşüne tâbi olması oldukça manidardır. bk. Ali b. Hüseyin Harbi, *Kavâidü't-tercih inde'l-müfessirin* (Riyad: Dâru'l-Kâsımî, 1996), 380.

⁴ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), s. 127-130.

⁵ Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/118,119; el-En'âm 6/35,37; Yûnus 10/15; er-Ra'd 13/7,38; İbrahim14/11; ei-Hicr 15/14-15.

⁶ İsrâ 17-59; el-Ankebut 29/50-51.

yorumlama usulüyle bu sonuca ulaşılmış, nasıl bir metodoloji benimsenmiştir? İşte bu çalışma bu ve benzeri sorulara cevaplamayı gaye edinmekte ve Hz. Peygamber'e hissî mucize verilmediğini öne süren "belli bazı çalışmaların" tahkik, tahlil ve tenkidini amaçlamaktadır. Konuyla ilgili tüm çalışmalarda yer alan iddiaların ve argümanların tamamını detaylı bir tahlil ve tenkit faaliyetine tabi tutmak bir makalenin hacmi açısından mümkün olmadığı gibi bu makalenin amacı da bu değildir. Dolayısıyla bu makale inşikâku'l-kameri tüm yönleriyle inceleyen bir makale olarak görülmemelidir. Bu çalışmanın hedefi Hz. Peygamber'e hissî mucize verilmediği görüşünün savunulduğu bazı çalışmalarda yer verilen inşikâku'l-kamerle ilgili temel iddiaların incelenmesi ve Hz. Peygamber'e hissî mucize verilmediği sonucuna hangi metot üzerinden ulaşıldığının ortaya konulmasıdır. Sınırlarını belirleme adına bu makalede belli çalışmalar merkeze alınacak,⁷ diğer çalışmalarda yer alan iddialar sadece çalışmanın hacminin el verdiği ölçüde incelenecektir. Bu çalışmada öncelikle Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mucize verilmediğine delâlet ettiği iddia edilen âyetler incelenecek sonrasında bu çıkarımların dayandığı zemin metodolojik açıdan tahlil ve tenkit edilecek, inşikâk'ul-kamer üzerinden bu metotun pratik yansımaları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmanın sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için sınırlarının ve gayesinin daima hatırdta tutulması gerekmektedir. Yaptığımız araştırmalarda bu mevzuyla ilgili çeşitli çalışmalar yapıldığı görülmektedir.⁸ Literatürdeki bütün çalışmalardan bahsetmek mümkün değildir. Ancak örnek kabilinden zikretmek gerekirse bu çalışmalardan bazılarının konunun kelâmî ve felsefî boyutunu,⁹ bazılarının özel olarak inşikâku'l-kameri¹⁰ bazılarının ise spesifik olarak bir akademisyenin mucize anlayışı bağlamında kaleme alındığı görülür.¹¹ Yaptığımız incelemelerde literatürdeki çalışmalarda konuların genellikle yorumlar düzleminde incelediği, yorumlara şekline veren asıl unsur olan metodolojinin detaylı bir incelemeye tabi tutulmadığı görülmektedir. Bu makalenin literatürdeki çalışmalardan farkı ise daha önce tahlil edilmemiş olan belli çalışmaları esas alması, diyalektik bir yöntemi benimsemesi ve konuyu gerek yorumları gerekse metodu itibarıyla incelemesi, metod ile yorum arasındaki ilişki ağını ortaya koymaya çalışmasıdır. Kanaatimizce İslâmî ilimlerde yorumların sıhhatinden önce incelenmesi gereken husus, metodun sıhhatidir. Dolayısıyla bu makale ile konunun tek boyutlu olarak sadece yorumlar (argümanlar ve sonuçlar) üzerinden tartışılması yerine, muhtevası ve usûlü ile bütüncül bir yaklaşımla tartışılmasının önü açılmak istenmekte, tefsir alanındaki tartışmalı konuların metodolojik zeminde tartışılmasının önemine dair bir farkındalığın oluşturulması, bu alanda gerçekleştirilecek tahlil ve tenkit faaliyetlerine katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Bu noktada çalışma boyunca üzerinde sıkça duracağımız mucize kavramı üzerinde kısaca durmak isteriz. Mucize bir kavram olarak insanların benzerini yapmaktan âciz olduğu şeylere veya

⁷ İhsan Arslan, "İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım" *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2017), 13-48; Zübeyir Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 1-31; İhsan Arslan, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mucize" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 882-903; Adil Bebek, Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2000, 1-30.

⁸ bk. Fâtma Ünsal, "Hissî Mucizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 3/1 (Temmuz 2020), 105-140. Yusuf Ağkuş, "İnşikâk-ı Kamer Konusunda Sünnî Tefsirlerde İlhâd İddiaları", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Haziran 2019), 1-33.

⁹ Muhittin Bahçeci, "Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu", *Eriyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1987), 167-178.

¹⁰ Ahmet Erkol, "Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikak-ı Kamer (Aydın Yarılmaları) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1999), 261-298; Mehmet Azimli, Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller, *Hikmet Yurdu* 2/ 3 (1999), 95-110.

¹¹ Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017) 75-123.

bilinen tabiat kanunlarına aykırı olarak Cenâb-ı Hakk'ın peygamberliğini ispat amacıyla peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde yarattığı harikulade şeylere denir.¹² Kur'ân'da peygamberlerin ellerinde gerçekleşen ve mûcize kavramıyla özdeşleştirilen harikulade olaylar için başta âyet (ayât) lafzı olmak üzere beyyinât, burhân, sultân, hak gibi sözcükler kullanılmaktadır.¹³

Mûcizelerin en önemli işlevi peygamberlerin doğruluğunu ispatlamaktır.¹⁴ Fahrüddîn er-Râzî mûcizenin üstlendiği bu fonksiyonu bir misal ile açıklar. Buna göre bir kralın seçtiği elçisi, kendisinin bizzat kralın elçisi olduğunu ispatlamak amacıyla kraldan rutin âdetlerini ve kanunlarını elçi olduğunu ispatlayabilmesi için değiştirmesini ister, kral da bu talebe olumlu yanıt verir ve süregelen âdetlerini değiştirir. Böylece bu olaya şahit olan insanlar o elçinin doğru sözlü olduğunu öğrenmiş olurlar.¹⁵

İbn Teymiyye Peygamberleri yalanlayanların benzerini gerçekleştiremediği her türlü hadiseyi mûcize sınıfında mütalaa eder. Ona göre mûcizelerin farklı çeşitleri vardır. Örneğin Kur'ân; ayın yarılması, yemeğin çoğalması, parmakların arasından suyun akması türünden bir mûcize değildir.¹⁶

Mûcize kavramından genellikle anlaşılan da tam da budur. Dolayısıyla kelâmî literatürde öngörülen şartların tamamını içermediği gerekçesiyle bir olayın – bu hadise Hz. Peygamber'in elinde gerçekleşen ne kadar olağanüstü mahiyete sahip olursa olsun – mûcize olarak nitelendirilmemesi kanaatimizce isabetli bir yaklaşım değildir.¹⁷ Söz gelimi Hz. Peygamber'in parmakları arasından suyun akması veya Hz. Musa'nın denizi ikiye ayırması olaylarını öncesinde meydan okuma şartı olmadığı gerekçesiyle mûcize kategorisinin dışında görmek pek makul görünmemektedir.¹⁸ Ulemânın bu şartları zikretmesinden maksat, mûcizeyi, sihir, kerâmet vb. hadiselerden ayır etmektir.¹⁹ Peygamberin elinde cereyan eden harikulade bir olayın muhataplarının veya maksadının değişmesi veya bu olay öncesinde bir meydan okuma olmaması hadiseyi esastan etkileyen ve mahiyetini değiştiren unsurlardan değildir. Bu sebeple çalışmanın burada genel hatları çizilen mûcize kavramı üzerinden yürütüleceğini belirtmek isteriz.

1. Hz. Peygamber'e Hissî Mûcize Verilmediğini İddia Edenlerin Delil Olarak Öne Sürdükleri Âyetlerin Tahlili

Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmediğini öne sürenlerin tutundukları âyetler, genellikle müşriklerin mûcize taleplerine Kur'ân tarafından olumsuz yanıt verilen âyetlerdir.²⁰ Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki; Kur'ân'da herhangi bir peygamberden mûcize isteyen inkârcılara olum-

¹² Muhammed ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân* (Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabi, ts.), 1:73.

¹³ Âl-i İmrân 3/49-50; en-Nisâ 4/153; el-A'râf 7/73, 106-108; Hûd 11/96; el-Kasas 28/31-32, 35; Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/348.

¹⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu lî't-Turâs, 2011), 2/696.

¹⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn* (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.), 100.

¹⁶ Ebu'l-Kâsım İbn Teymiyye, *en-Nübüvât* (Riyad: Edvâu's-Selef, 2000), 2/865.

¹⁷ Örneğin bir çalışmada nübüvveti ispat amacı taşımayan harikulade hadiselerin mûcizelerle karıştırılmaması gerektiği ifade edilir. Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler", 16.

¹⁸ Bazı mûcizelerin öncesinde meydan okuma olmadığı ve bunların farklı gayelere matuf olarak gerçekleştiği bilinmektedir. Muhammed b. Salih el-Asîmîn, *Şerhu'l-akîdetu's-Seffârîni* (Riyâd: Dâru'l-Vatan lî'n-Neşr, 2005), 540.

¹⁹ İbn Teymiyye, meydan okuma veya Peygamber tarafından delil olarak istenmesi gibi şartlar olmasa da nübüvveti delil olan olağanüstü hadiselerin mûcize olarak nitelendirilmesi gerektiğini öne sürer. İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 1/213-214, 498.

²⁰ el-En'âm 6/37; er-Ra'd 13/7, 27; el-Enbiyâ 21/5; el-Ankebût 29/50.

suz cevap verilmesi, peygamberlerin sadece bir beşer olduğunun vurgulanması, onlara hiçbir şekilde hissî mucize verilmediğine delil olamaz. Söz gelimi İbrahim sûresinin girişinde Nûh, Âd ve Semûd kavimleriyle onlardan sonra gelen topluluklardan bahsedilir.²¹ İlgili âyetlerin birinde, kavimlerinin, gönderilen peygamberlerden mucize talep ettiği peygamberlerin de onlara “Allah’ın izni olmadan bizim size bir delil getirmemiz mümkün değildir” şeklinde olumsuz cevap verdiği aktarılır.²² Şu halde böylesi bir anlatıdan hareketle “sözü edilen peygamberlerin hiçbirine mucize verilmemiştir” şeklinde bir sonuca ulaşmak ne kadar doğrudur? Oysa ilgili âyetlerin öncesinde bu peygamberlerin mucizeler gösterdiği ancak kavimlerinin inanmayı reddettiği anlatılır.²³ Ayrıca ilgili âyetlerde bahsi geçenlerden biri Semud kavmidir ve kendilerine deve mucizesinin verildiği bilinmektedir.²⁴ Bununla birlikte Kur’ân’da “biz hiçbir peygambere anlattıklarımız dışında başka bir mucize vermedik” gibi konuyu hükme kesin olarak bağlayıcı muhtevada sarih bir âyet bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın bir şeyi zikretmemesini o şeyin olmadığına delil kılmak doğru değildir.²⁵

1.1. Ankebût 29/51. Âyetinin Tahlili

İncelenen çalışmalarda Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmediği iddiasına dayanak kılan âyetlerden biri Ankebût 29/51. âyetidir. Öncesinde bir mucize talebinin zikredildiği²⁶ bu âyet şöyledir:

أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

“Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Elbette inanan bir topluluk için onda rahmet ve ibret vardır.”

Hz. Peygamber’e hissi mucize verilmediğini savunanlara göre bu âyette müşriklerin taleplerine olumsuz cevap verilmesi ve mucize olarak Kur’ân’a dikkat çekilmesi ona hissî mucize verilmediğine delâlet etmektedir.²⁷ Anlaşılan o ki ilgili çalışmalarda bu âyetin öne sürülen manaya delâletinin izaha muhtaç olmayacak şekilde açık olduğu düşünülmektedir. Zira ileride de görüleceği bu çalışmalarda herhangi farklı bir açıklama veya delil serdetmeye ihtiyaç duyulmamış, bu âyetlerin Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmediğine kesin bir şekilde delâlet ettiği, bunun Kur’ân’ın görüşü olduğu belirtilmiştir.

Müfessirler ise çoğunlukla bu âyetin tefsirinde Kur’ân’ın diğer mucizelere oranla sürekliliği, kapsamı gibi özellikleriyle bâriz üstünlüğüne dikkat çekildiğini vurgularlar. Bu bağlamda hiçbir mucizenin Kur’an’ın seviyesine ulaşamayacağını altını çizerek. Bununla birlikte incelediğimiz müfessirlerden hiçbirinin bu âyetin Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında mucize verilmediğine delâlet ettiği şeklinde bir iddiada bulunmadığı görülmektedir. Ayrıca müfessirlerin bu âyeti böylesi bir tartışmaya yer vermeden açıklama yolunu tercih etmeleri o dönem için bu tür bir iddianın gün-

²¹ İbrahim 14/9-11.

²² İbrahim 14/11.

²³ İbrahim 14/9.

²⁴ İsrâ 17/59.

²⁵ Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 4/371.

²⁶ el-Ankebût 29/50.

²⁷ Bebek, “Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 130; Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 37; Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 109. 136.

demde olmadığı veya gündem oluşturacak bir güçte dillendirilmediği düşüncesini desteklemektedir.²⁸

İlgili âyetler, Kur'ân'ın merkeze alındığı bir bağlamda geçmektedir. Yani bu âyetlerin öncesinde; Kur'ân'ı Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Peygamber'e indirdiği, Ehl-i Kitap'tan ve müşriklerden bazılarının Kur'ân'a inandığı dillendirilmekte ve Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmemesi gündeme getirilmektedir. İşte bütün bunların sonrasında inkârcıların mûcize talebi aktarılmakta ve Kur'ân'ın en büyük mûcize olarak kendilerine yetmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Mâturidi bu âyetin müşriklerin niyetini açığa çıkardığını söyler. Ona göre Kur'ân'ın dahi kendilerine yetmiyor oluşu, mûcize taleplerinin doğruyu bulma maksatlı değil, inat ve alay etme amaçlı olduğunu göstermektedir.²⁹

Bazı çağdaş müfessirler âyeti bağlamı dikkate alan bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. Örneğin Mevdûdî âyeti şu şekilde açıklar: “Sen okuma yazma bilmediğin halde sana Kur'ân gibi bir kitap indirildi. Bu insanları senin peygamber olduğuna ikna edecek başlı başına bir mûcize değil midir? Onlar başka mûcizeler de mi istiyorlar”³⁰

Yazar ise “o zalimler (Ehl-i kitaptan hakkı kabul etmeyenler) Kur'an'ın mu'cize oluşunu inkâr ettiler de senden başka mûcizeler mi talep ediyorlar? Onlara senin gibi okuma-yazma bilmeyen birine indirdiğimiz, her an ulaşabilecekleri Kitap yeterli gelmedi mi?”³¹

Mustafa Sabri Efendi ise bu âyette Hz. Peygamber'e başka mûcizeler verildiğine işaret edildiğini öne sürer. Ona göre bunun görülebilmesi için âyetin Arap dili kâideleri açısından incelenmesi yeterlidir. Şöyle ki; âyetteki **أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ** “yetmedi mi” ifadesindeki ziyâde **وَ** harfî, atf fonksiyonu icra eder ve âyette – kendisinden sonra atf yapılabilmesi için - **takdirî** bir mûcizeye veya mûcizelerin olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla âyet şu anlama gelir: **أَلَمْ تَكْفِهِمُ الْآيَاتِ وَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ** “Onlara mûcizeler yetmedi mi ve kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?”³²

Yukarıda paylaşılan izahlar dikkate alındığında bu âyetin veya âyet grubunun Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediğine “kesin” bir şekilde delâlet ettiği yorumunun tartışmaya açık olduğu söylenebilir.

1.2. İsrâ 17/59. Âyetinin Tahlili

Referans alınan çalışmalarda Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediğine delâlet ettiği öne sürülen bir diğer âyet olan İsrâ 17/59. âyet şu şekildedir :

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَحْوِيفًا

²⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/459; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/65; Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 13/355; Hâfizuddîn en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 2/681; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Babru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 8/362; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/197.

²⁹ el-Mâturidî, *Te'vilâtu ehlî's-sinne*, 8/237.

³⁰ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 4/263-264.

³¹ Yazar, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3785-3786.

³² Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîju'l-akl*, 4/194. Âlûsî de buradaki vav harfinin atf vavı olduğunu ve makamın iktiza ettiği takdiri bir şeye atfedilmesi gerektiğini söyleyerek Mustafa Sabri Efendi'nin tespitini destekleyen bir izahta bulunur. el-Âlûsî, *Rubu'l-meâni*, 11/7.

“Bizî mucizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere deveyi vermiştik, ama (inanmayarak) ona kötülük yaptılar. Oysa biz mucizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.”

Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında mucize verilmediğinin savunulduğu çalışmalarda bu âyetin de bu konudaki diğer âyetler gibi Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmediğine delâletinin kesin olduğunu düşünmekte ve bu konuda bir izaha ihtiyaç duymamaktadırlar.³³ Bununla birlikte bir çalışmada, bu âyette Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmeme gerekçesinin açıklandığını, bunun da önceki mucizelerin inkâr olduğunu belirtilmektedir.³⁴ Bu âyetin Kur’ân’ın tek mucize oluşuna delâlet ettiği görüşünü savunan diğer bazılarına göre bu âyetin söz konusu mefhuma delâleti açıktır.³⁵ Konuyla ilgili en geniş izaha göre bu âyetle geçmiş ümmetlerin ilmî seviyelerinin düşük olduğu, henüz akletme ve idrak etme açısından sosyal bir olgunlaşmanın gerçekleşmediği gibi gerekçeler sebebiyle onlara hissî mucize verildiği ancak Hz. Peygamber’in gelişile birlikte insanlık yeterli olgunluğa ulaştığından artık bu tür mucizelere gerek kalmadığı anlatılmaktadır.³⁶

İlgili âyetin sebab-i nüzulü olarak çoğunlukla şu hadise aktarılır: Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber’den safa tepesini altına dönüştürmesini talep eder ve bunu yapması halinde iman edeceklerini söylerler. Bunun üzerine Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber’e “dilersen onların taleplerini yerine getirilir, ancak bil ki buna rağmen inanmazlarsa helâk olurlar, dilersen talepleri cevapsız kalır ve onlara mühlet verilir” şeklinde iki seçenek sunulduğunu söyler. Hz. Peygamber onlara mühlet verilmesini ister.³⁷

Müfessirler bu ve benzeri âyetlerin, Cenâb-ı Hakk’ın Peygamberler ve kavimleri hakkında cârî olan sünnetine dikkat çektiği görüşündedir.³⁸ Zemahşerî âyetin tefsirinde Cenâb-ı Hakk’ın Peygamberler ve kavimleri arasında cereyan eden sünnetine dikkat çeker ve yaygın yorumu uygun olarak âyetteki mucizelerden kastın, inkâr eden kavmin helâkını gerektirici mucizeler³⁹ olduğunu söyler. Ona göre âyette Semud kavmine gönderilen devenin zikredilmesi, bu tür mucizelere örneklik teşkil etmesi ve kendilerine yakın coğrafyada yaşamış olması sebebiyledir.⁴⁰

Çağdaş müfessirlerden Yazır, الآيات “mucizeler” lafzındaki ahd lâminin, ayât-ı mukterahaya yani müşriklerin inadına talep ettikleri mucizelere işaret ettiğini söyler. Ona göre sonraki âyetlerde⁴¹ talep edilen bu mucizeler beyan edilmektedir.⁴² Mustafa Sabri Efendi, Yazır’ın dikkat çektiği âyetlerde dillendirilen mucize taleplerinin hak ve delil arayışından değil, kibir, alay ve dünyalık talep etmek gibi kabul edilmesi mümkün olmayan sâiklerden kaynaklandığını söyler. Ona göre وَ

³³ Bebek, “Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 130; Arslan, “İnşikâku’l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 118; Arslan, “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Hz. Peygamber ve Mucize”, 893.

³⁴ Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 24-25.

³⁵ Azimli, “Şakku’l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller”, 97.

³⁶ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 693-694.

³⁷ et-Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 14/634; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-azîm*, 4/27.

³⁸ et-Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 17/476-477; el-Mâturîdî, *Te’vilâtu eblî’s-sünne*, 6/151; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 10/281; en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, 2/264; el-Beydâvi, *Envârü’t-tenzîl*, 3/259.

³⁹ Râzi bu tür mucizeleri الْمُعْجَزَاتِ الْقَاهِرَةِ “boyun eğdirici mucizeler” şeklinde ifade eder ve âyeti benzer şekilde açıklar. er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/359.

⁴⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/674.

⁴¹ İsrâ 17/90-93.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/3184.

تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةَ قَبِيلًا “veya Allah’ı ve melekleri karşımıza getirmelisin”⁴³ şeklindeki talep, bunun açık bir ifadesidir.

O bu gibi âyetlerde müşriklerin taleplerinin reddedilmesinin çeşitli nedenleri olduğunu söyler⁴⁴ ve bunlardan birini şu şekilde açıklar: Onlar kendilerine gelen her mûcize sonrasında bunlarla iknâ olmak yerine daha büyüğünü istemektedir. Cenâb-ı Hak ise son Peygamberin – özellikle de Hz. Peygamber “Allah’ım kavmimi affet onlar bilmiyorlar” şeklinde dua ederken - ümmetini helâk etmeyi murad etmediği için gayr-ı samimi bu taleplere olumsuz cevap vermiştir.⁴⁵

Bununla birlikte bir çalışmada Hz. Sâlih’e verilen devenin türdeşlerinden hiçbir farkı olmayan dişi bir deve olduğu iddia edilmektedir.⁴⁶ Oysa bu devenin, kavminin Hz. Salih’e “eğer doğru sözlü isen bir mûcize göster” şeklindeki meydan okumaları sonrasında “nübüvvetini ispatlayıcı bir mûcize” olarak verildiği bilinmektedir.⁴⁷ Şâyet bu sadece sıradan bir deve ise böylesi küstah meydan okumayla bir mûcize talebinde bulunanlara verilen cevap olarak sıradan bir varlığın sunulmasının izahı nedir?⁴⁸

Kanaatimizce müfessirlerin de altını çizdiği gibi âyette gönderilmeyeceği söylenen mûcizelere misâl kabilinden Hz. Sâlih’in devesinin zikredilmesi ve âyetin sonundaki وَمَا نُزِيلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا “biz mûcizeleri ancak korkutmak için göndeririz” ifadesi, Hz. Peygamber’e verilmeyen mûcizenin, mutlak anlamda hissî mûcizeler olmayıp, inkârı azabı gerektiren mûcizeler olduğuna işarettir. Malumdur ki her mûcizenin gayesi korkutmak değildir. Söz gelimi Hz. İsa’nın ölülere diriltmesi, âmâları tedavi etmek gibi en zor kalıcı hastalıkları iyileştirmesi, çamurdan bir kuş şekli yapıp içine üfleyerek havada uçurması gibi mûcizeler korkutmaya yönelik mûcizelerden değildir.⁴⁹ Dolayısıyla bu âyetten tüm mûcizelerin kastedildiği çıkarımında bulunmak isabetli görünmemektedir. Bir başka bölümde müşriklerin bir mûcize talebine cevaben, önceki kavimlerin de böyle taleplerde buldukları ama inanmadıkları için helâk edildiklerinin hatırlatılması⁵⁰ talep edilen mûcizelerin inkârı helâkı gerektiren mûcizeler olduğu görüşünü desteklemektedir.⁵¹

Öte yandan diğer peygamberlerde işletilen ilâhî kanun Hz. Peygamber özelinde tamamen iptal edilmiş değildir. Burada söz konusu olan, inkâr edilmesi azâbı gerektirici olan mûcizenin Hz. Peygamber’e verilmemesi suretiyle kavminin helâka maruz kalmasına imkân tanımamaktır. Zira Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber’in kavmini helâk etmeyi murad etmemektedir. Müşriklerin “şâyet Kur’ân hak bir kitap ise bize gökten taş yağdır veya bize elem verici bir azab gönder” şeklindeki taleplerinin, Hz. Peygamber içlerinde olduğu müddetçe kendilerinin helâk edilmeyeceği şeklinde

⁴³ İsrâ 17/92.

⁴⁴ Örneğin bunlardan biri, Hz. Peygamber’in beşer olduğunu mûcizelerin onun iradesine bağlı olarak gerçekleşmediğini vurgulamak suretiyle Hz. İsa’nın ilahlaştırılması gibi tevhide aykırı yönelişlerin önünü en baştan kapatmaktır. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-akl*, 4/185-186.

⁴⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-akl*, 4/188-189.

⁴⁶ Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler”, 19.

⁴⁷ eş-Şuarâ 26/154-155.

⁴⁸ Mâturîdî, هَذِهِ نَافَةٌ لَكُمْ آيَةٌ “işte size mûcize olarak Allah’ın devesi” ifadesiyle ilgili olarak devenin Allah’a izafe edilmesinden onun diğer develerden farklı olduğunun anlaşılacağını söyler. el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 6/150.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/49. el-Maide 5/110.

⁵⁰ el-Enbiyâ 21/3.

⁵¹ Konuyla ilgili benzer bir tespit için bk. Yahya Yaşar, “Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber’den Kur’ân Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2016), 151.

cevaplanması⁵² bu noktaya bir işarettir. Bu bağlamda diğer peygamberlerden farklı olarak; risâleti evrensel, mûcizesi kalıcı, mesajı (Kur'ân) korunmuş olan Hz. Peygamber'in son resûl olması hasebiyle bu noktada bir farklılığa sahip olmasının tabii olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca çalışmamızın sınırlılığı sebebiyle yer veremediğimiz bir âyette yer alan **كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ** "O'na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi" ifadesi⁵³ Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verildiğine bir işaret olarak yorumlanabilir.⁵⁴ Dolayısıyla bu âyetlerin Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediğine delâletinin kat'î olduğu iddiası tartışmaya açıktır.

Hz. Peygamber'in mucizeleri konusuna Kur'ân ve sünnet çerçevesinde bakıldığında Hz. Peygamber'in tartışmasız bir şekilde en büyük mucizesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte Kur'ân'da ve hadislerde Hz. Peygamber'in çeşitli mûcizelere mazhar olduğu inancı bilhassa Ehl-i sünnet ulemânın icmâ ettiği genel bir kabuldür.⁵⁵ Görebildiğimiz kadarıyla modern zamanlara kadar ulemâ arasında Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmediği gibi bir iddiayı dillendiren olmamış, aksine ulemâ eserlerinde yeri geldikçe Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerini zikretmiştir. Söz gelimi Mâturîdî (ö. 333/944), inşikâku'l-kamer (ayın yarılması), ağaçların Hz. Peygamber'i dinlemesi, taşların Hz. Peygamber'i selamlaması, devenin sahibini Hz. Peygamber'e şikâyet etmesi, yemeğin artması, yaslandığı direğin ağlaması ve gelecekte haber verdiğine delâlet eden sözleri gibi farklı mûcizeleri Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerine örnek olarak zikreder.⁵⁶ Eş'ârî (ö. 324/935-36) de selefın üzerinde icmâ ettiği itikâdî ilkeleri konu edinen risalesinde benzer mûcizelere Hz. Peygamber'in hissî mûcizeleri arasında yer verir.⁵⁷ İbn Kesîr, bu mûcizelerden ayın yarılması hadisesinin Hz. Peygamber'in göstermiş olduğu en büyük hissî mûcize olduğunu söyler ve bununla ilgili rivâyetleri aktarır.⁵⁸

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in mûcizesi olarak anlaşılan âyetlerden bazıları nispeten kapalı bir anlatıma sahipken, bazıları ise daha açık bir anlatıma sahiptir. Söz gelimi Hz. Peygamber'in miraç yolculuğuna,⁵⁹ Bedir, Huneyn gibi bazı savaşlarda içerisinde taşların olduğu bir avuç toprak alarak düşmana doğru savurması, attığı taş ve toprağın her bir düşmanın gözüne isabet etmek suretiyle onları saf dışı bırakması olayına⁶⁰ nispeten kapalı bir anlatımla işaret edilirken,⁶¹ bazı sa-

⁵² el-Enfâl 8/32-33.

⁵³ İlgili ifade müşriklerin mûcize talebine verilen cevapta yer alır. bk. el-En'âm 6/109-110.

⁵⁴ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/116; el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 7/65; Mustafa Sabri Efendi, *Menkijû'l-akl*, 4/189-190.

⁵⁵ İsrâ 17/1; el-Enfâl 8/7, 9, 12; el-Ahzâb 33/9; el-Kamer 54/1-2.

⁵⁶ Bu husus Mâturîdî'nin mûcize için meydan okuma şartını olmazsa olmaz bir kriter olarak görmediğine işaret etmesi açısından da anlamlıdır. Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd* (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Misriyye, 2010), 203-204.

⁵⁷ Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî, *Risâle ilâ ehli'l-Segîr* (Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1992), 55, 97,

⁵⁸ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nibâye* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi, 1988), 6/82-86.

⁵⁹ en-Necm 53/5-18. Geçmiş dönem müfessirlerin pek çoğu surenin ilgili bölümünü miraç hadisesi ve bununla ilgili rivâyetler çerçevesinde tefsir eder. Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l İlmiyye, 2005), 9/416-422; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 28/239-244; Nâsuriddin el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 5/157-158. Ebu Hayyân *el-Babru'l-mubît fi't-tefsîr*, 10/8-15; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 7/4576-4590.

⁶⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-be'yân fi te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 13/443; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/206-207. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 4/27.

⁶¹ el-Enfâl 8/17.

vaşlarda meleklerin⁶² veya görülmeyen askerlerin gönderilmesi,⁶³ İsrâ⁶⁴ gibi mûcizeler ise daha açık bir anlatımla ifade edilmektedir.⁶⁵ Mustafa Sabri Efendi, yaklaşık otuz âyetin Hz. Peygamber'e verilen hissî mûcizelere, sarahaten, işareten, imâen gibi farklı delâlet şekilleriyle yer verdiğini belirtir ve bu âyetleri eserinde paylaşır.⁶⁶ Tefsirlerde mûcize olarak zikredilen hâdiselerden en dikkat çekici olan sırasıyla inşikâk-ı kamer ve isrâ hadisesidir. Çalışmanın hacmi açısından her iki hadiseyi incelemek mümkün olmadığından aşağıdaki başlıkta inşikâk-ı kamer olayı tahlil edilmeye çalışılacaktır.

2. Hadislerde Hz. Peygamber ve Mûcize

Hadis kaynakları incelendiğinde Hz. Peygamber'e hissî mûcize verildiğini anlatan çok sayıda rivâyetle karşılaşmaktadır. Öyle ki bu rivâyetlerin hiçbir tartışmaya mahal bırakmayacak nitelik ve nitelikte Hz. Peygamber'e hissî mûcize verildiği gerçeğini güçlü bir şekilde vurguladığı rahatlıkla görülür. Bu rivâyetlerin ahâd olduğu söylene bile Râzî'nin de vurguladığı üzere bu haberlerin sayısı o kadar çoktur ki bunların bazısının sahih olması tabiidir. Zira bu rivâyetlerin tamamının uydurulmuş olduğu iddiası pek makul değildir.⁶⁷ Bu noktada Buhârî'de geçen ve Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediğine delil olarak sıkça gündeme getirilen⁶⁸ rivâyetin üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır. İlgili rivâyet şöyledir:

مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٍّ إِلَّا أُوتِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ أَمِنْ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحِيًّا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“Hiçbir Peygamber yoktur ki, beşerin imanına vesile olan mûcizelerden bir misli de kendisine verilmiş olmasın. Bana verilen (mûcize) ise ancak Allah'ın bana vahyettiğidir (Kur'ân). İşte bu yüzden, kıyamet gününde en çok tâbisi olan peygamber olacağımı ümit ediyorum.”⁶⁹

Kaynaklarda bu hadisin Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediği şeklinde değil, Kur'ân'ın diğer Peygamberlerin mûcizelerine olan üstünlüğünün vurgulanması kâbilinden anlaşıldığı görülmektedir. Söz gelimi İbn Hacer, buradaki ifadelerden Hz. Peygamber'e mûcize olarak sadece Kur'ân'ın verildiği manasının çıkarılamayacağını söyler. Ona göre bununla kastedilen, her Peygamberin başka mûcizeleriyle birlikte başkasında bulunmayan kendine has büyük bir mûcizesinin olduğu, Hz. Peygamber'in kendine has en büyük mûcizesinin ise Kur'ân olduğudur.⁷⁰ İlk dönem hadis şârihlerinden olan İbn Battal da Kur'ân'ın kalıcı yönünün diğer Peygamberlerin geçici hissî mûcizelere olan üstünlüğüne dikkat çekildiğini söyler. Ona göre Hz. Peygamber, ümmetinin diğer ümmetlerden fazla olacağını ümit etmesi Kur'ân'ın kalıcı olmasından kaynaklanmak-

⁶² Âl-i İmrân 3/ 124-125.

⁶³ et-Tevbe 9/25-26; el-Ahzab 33/22.

⁶⁴ İsrâ 17/1.

⁶⁵ el-Mâturidî, *Te'vilâtu eblî's-sünne*, 7/4; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/246-247; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/291-296; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 5/3-17; el-Beydâvi, *Envâru'l-tenzîl*, 3/247.

⁶⁶ Mustafa Sabri Efendi, *Menkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn* (Beirut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1981), 4/193-197.

⁶⁷ er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-dîn*, 100.

⁶⁸ Bebek, “Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, 147; Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 38.

⁶⁹ Buhârî, “İman”, 134.

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 9/6.

tadır ki hadiste buna işaret edilmektedir.⁷¹ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de eserinde benzer açıklamalarda bulunduktan sonra diğer Peygamberlere verilen mucizelerin türünden mucizeler verildiğini hatta Hz. Peygamber'e verilenlerin daha üstün mucizeler olduğunu söyler. Örnek olarak Hz. Mûsa'nın taştan su çıkarması ile Hz. Peygamber'in parmaklarından su akıtmasını zikreder.⁷² İbn Âşur ilgili rivâyette kullanılan ve kasrı ifade eden *إِنَّمَا* edatının burada Kur'an'ın diğer mucizelere olan üstünlüğünü ifade etmek üzere mübâlağa sadedinde kullanıldığını söyler.⁷³ *إِنَّمَا* edatı kasrı ifade etse de zaman zaman bu şekilde mübâlağa, te'kid ve dikkat çekmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Kur'an'da *إِنَّمَا* edatının bu yönüyle de kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin Kur'an'da zikredilen *إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ* “*sen ancak bir uyarıcısın*”⁷⁴ ifadesine kasr anlamı verildiğinde Hz. Peygamber'in sadece bir uyarıcıdan ibaret olduğu, başka hiçbir vasfının olmadığı iddia edilmiş olur. Dolayısıyla ilgili âyette *إِنَّمَا* edatının mübâlağa kabilinden kullanıldığını düşünmek ve bunun Hz. Peygamber'in nezîr vasfını öne çıkarmaya yönelik olduğunu söylemek daha doğru olur. Zira Hz. Peygamber'in tek vasfı uyarıcılık değildir, diğer âyetlerden de anlaşıldığı kadarıyla o nezîr olduğu kadar ayrıca beşirdir (müjdeleyicidir).⁷⁵ Yine bir başka âyette *إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ* “*Bana sadece sizin ilâhınızın bir olduğu vahyolunuyor*” şeklindeki ifadeye⁷⁶ kasr anlamı verildiğinde Hz. Peygamber'e bunun dışında hiçbir vahyin verilmediği kabul edilmiş olur. Oysa hakikatin böyle olmadığı bilinmektedir.⁷⁷ *إِنَّمَا* edatının bu şekilde kullanımına hadislerde de rastlamak mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber bir hadisinde *إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ* “*ben sadece bir rahmetim*”,⁷⁸ bir başkasında *إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ* “*ben sadece bir şefaât ediciyim*”,⁷⁹ bir başkasında *إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ* “*ben sadece kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum*”,⁸⁰ bir başkasında *إِنَّمَا أَنَا مَبْلُغٌ* “*ben ancak tebliğ ediciyim*”⁸¹ gibi farklı vasıflarını öne çıkarmaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki konumuzla ilgili bu hadisteki *إِنَّمَا* edatına mutlaka kasr anlamı verme zorunluluğu bulunmamaktadır.

Öte yandan bu rivâyet diğer kaynaklarda “mine'l-âyât” kaydı ile şu şekilde nakledilir: *مَا مِنْ* *الْأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ أَمِنْ عَلَيْهِ النَّبِيُّ*. Bu durumda anlam şöyle olur: “*Peygamberlerden hiçbiri yoktur ki, insanların imanına vesile olan âyetlerden (mucizelerden) bir misli de ona verilmiş olmasın.*”⁸²

Konumuz temelde Kur'an'ın Hz. Peygamber'e hissî mucize verilip verilmediğine dair beyanını incelemek olduğundan bu noktada kaynaklarda Hz. Peygamber'in mucizelerinden bahse-

⁷¹ İbn Battâl Ebu'l-Hasan Abdulmelik, *Şerhu Sahîbi'l-Buhârî li İbn Battâl*, thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 10/328-329; Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî* (Beyrut: Dâru Turâsî'l-Arabî, ts.), 20/13; Şemsuddîn el-Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî alê sahîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Turâsî'l-Arabî, 1981), 19/4.

⁷² Ebu'l-Ferce İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkel min hadisi's-sabîhayn* thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-Vatan ts.), 3/412-413.

⁷³ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *en-Nazaru'l-fasîh* (Tunus: Dâru's-Sahnûn li'n-Neşr, 2007), 192-193.

⁷⁴ Hûd 11/12.

⁷⁵ el-Bakara 2/119; el-A'râf 7/188; Fâtır 35/24.

⁷⁶ el-Enbiyâ 21/108.

⁷⁷ el-En'âm 6/145; el-Haşr 59/5.

⁷⁸ Ebubekir el-Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk. Ebu Hâcir Muhammed Zaglûl (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1421/2000.), 2/143 (No. 1402).

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/343 (No. 1845).

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâki (b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, ts.), “Et'ime”, 30. (No. 3312).

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/133 (No. 16936).

⁸² Müslim, *Sabîhu Müslim*, “İman”, 152; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/515 (No. 9828).

den yüzlerce rivâyet olduğunun altını çizmek istiyor ve bunların ayrıntılarını hadis ve siyer kaynaklarına⁸³ havale ediyoruz.⁸⁴

3. Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında Mûcize Verilmediğini Öne Süren Görüşün Metodolojik Tahlili

3.1. Genel Tefsir Anlayışlarının Metodolojik Tahlili

Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında hiçbir şekilde mûcize verilmediğini öne sürenlerin benimsediği metodolojiyi bu makalede incelenen çalışmalar üzerinden maddeler halinde şu şekilde ifade edebiliriz:

1- İlk adım olarak, bazı Kur'ân âyetlerinin Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediğine “kesin” bir şekilde delâlet ettiği öne sürülür.⁸⁵ Bu iddia, söz konusu çalışmalarda “Her ne kadar Kur'ân, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bir başka mûcizeyle desteklenmediğini çok açık bir dille vurgulasa da...” veya “Kur'ân, Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmediğini şöyle anlatmaktadır” gibi ifadeler üzerinden kendini göstermektedir.⁸⁶ Referans olarak gösterilen âyetler zû vücûh (farklı anlamlara muhtemel) olsa da bu âyetlerin sadece kendi görüşleri doğrultusunda aşılabilen iddia edilmekte ve ulaşılan hüküm Kur'ân'a mal edilmektedir.

2- Bu kesin delâletin gereği olarak aksi istikâmette anlaşılabilir olan âyetler te'vil edilir. Bu yaklaşımın zorunlu sonucu olarak, başta inşikâku'l-kamer olmak üzere Kur'ân'da sarâhaten veya işâreten zikredilen hadiseler çeşitli tevillerle mûcize sahası dışına çıkarılır.⁸⁷

Oysa ilk maddede ifade edilen ve bütün yorumların şekillenmesinde belirleyici olan çıkarım, yorumcunun şahsî istidlâline dayanmaktadır, kat'î değil zannîdir. Bu noktada şöyle bir itiraz dillendirilebilir: Yorumlama faaliyeti tabiatı itibarıyla şahsî olmak durumundadır ve her müfessir de bir anlamda yorumcu olduğu için her müfessir için geçerlidir.

Bu, haklı bir itiraz olarak görülebilir. Ancak burada kastedilen yorumun şahsiliğinden öte bir durumdur. Yani burada bir âyetin yorumunda şahsî yaklaşımın hiçbir etkisi olmaması gerektiği iddia edilmemektedir. Yorumcunun şahsî yaklaşımı elbette çalışmasına yansiyacaktır ancak bir

⁸³ Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber'in hayatında cereyan eden pek çok mûcize olduğunu söyler ve bunlardan güvenilir olarak gördüklerinden bazılarını eserinde zikreder. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 1/125-129.

⁸⁴ Kâdi İyâz'ın Şifâ-i Şerîfi bu alandaki en meşhur eserlerden biridir. Kâdi İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rihi bukûki'l-Mustafâ* (Ammân: Dâru'l-Feyhâ, 1987); Ayrıca son yüzyılda kaleme alınmış olan, Mevlânâ Numan Şıblî'nin başlayıp, Seyyid Süleyman Nedvî'nin tamamladığı altı ciltten oluşan eserin bir cildi, tamamen Hz. Peygamber'e verilen hissî mûcizeleri hadis kaynakları üzerinden incelemektedir. Bu eser, Ömer Rıza Doğrul tarafından “İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet” adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Anis Ahmad, “Şıblî Nu'mânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/26-27. Ayrıca bk. Ebu'l-Kasım Taberânî, *Mucemu'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 12/110. (No. 12622); Tirmizî, “Menâkıb”, 9. Bir diğer mûcize rivâyeti için bk. Buhârî, “Vüdu”, 45; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/126 (No. 2268); 6/355 (No. 3807).

⁸⁵ Bebek, “Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, 130-131, 134, 147-148; Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 44.

⁸⁶ Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler”, 26; Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 37; Arslan, “Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mûcize”, 893.

⁸⁷ İncelediğimiz çalışmalardan birinde inşikâk-ı kameri mûcize olarak kabul etmenin diğer âyetlere ters düşeceği, bu yüzden âyetin hakiki anlamıyla anlaşılması gerektiği ifade edilir. Bebek, “Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, 130. Bir diğer çalışmada da benzer şekilde Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediğini söyleyen âyetler sebebiyle bu şekilde anlaşılması gerektiği belirtilir. Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 44.

metin yorumlanırken yorumcunun birikimi, şahsiyeti, anlayışı metnin önüne geçirilmemelidir. Yorumcu metne tabi olmalı, metni kendisine tabi kılmamalıdır. Dolayısıyla bizim buradaki kastımız ilgili âyetlerden bu sonuç çıkarılırken, aksi anlamı netice verebilecek metin içi ve metin dışı unsurların devre dışı bırakılması veya görmezden gelinmesi,⁸⁸ bir çıkarımda bulunulurken tamamen yorumcunun şahsî kanaatinin esas alınmasıdır. Âyetlerin delâletiyle ilgili öne sürülen “kesinlik” iddiası söz konusu tavrda şahsî kanaatlerin ne derece etkili olduğunu gösteren bir başka husus olsa gerektir.

Netice olarak incelenen çalışmalarda ulaşılan sonuç, meşruiyetini metin içi ve metin dışı unsurlardan ziyade yorumcunun Kur'ân anlayışından almaktadır. Diğer tüm adımlar bu temele, bu temel de kişinin kendi çıkarımına dayandığına göre bu metodolojinin esas itibarıyla problemliliğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

3.2. Zikredilmemenin Olmamaya Delil Kılınması

İncelenen çalışmalarda gözlemlenen bir başka yaklaşım ise Kur'ân'ın bir şeyi zikretmemesini o şeyin olmadığına delil kılmak şeklinde kendine göstermektedir. Tartışmaya açık olan bu yaklaşım basitçe “Kur'ân bir şeyi zikretmemesi onun yokluğuna delâlet eder” şeklinde formülize edilebilir. Örneğin bir çalışmada diğer peygamberlere verilen mucizelerden bahsedildikten sonra “bunların önemli özelliği Kur'ân'da zikredilmiş olmalarıdır” şeklinde bir vurgu yapılır. Devamında “aynı tür mucizelerin Hz. Peygamber'e verildiğini Kur'ân'da göremiyoruz” ifadesi ve buna ilaveten çalışmanın tamamında Hz. Peygamber'e hissî mucize verilmediği hükmünün Kur'ân'la sabit olduğunun vurgulanması söz konusu yaklaşımın tezahürüdür.⁸⁹ Bir başka iddiaya göre önceki peygamberlerin mucizelerinin Kur'an'da zikredilmesinin sebebi, Kur'an'da geçmeyen bir mucizenin olabileceği inancının önünü almaktır.⁹⁰ Kanaatimizce böylesi kesin ifadeler, murad-ı ilâhiyi belirlemesi ve âyetlere gaye tayin etmesi yönüyle problemliliği arz etmektedir.

Ayrıca bir prensip olarak “adem-i zikir, adem-i vücuda delalet eder” şeklindeki yaklaşım kabul edildiğinde İslâm'a dair elde çok az şeyin kalacağı malumdur. Bununla birlikte tıpkı tarihte yer alan Peygamberlerin sadece Kur'ân'da zikredilenlerden ibaret olmadığını açıkça beyan eden âyetin bulunduğu gibi⁹¹ Kur'ân'da, mucizelerin sadece zikredilenlerden ibaret olmadığı şeklinde anlaşılacak âyetler de bulunmaktadır.⁹²

Genel olarak incelenen metodolojideki en büyük problem bir nevi gömleğin ilk düğmesinin yanlış iliklenmesi şeklinde bir hatayla malul olmasıdır. Görünen o ki araştırmacı ilk adımda Kur'ân'ın bu konudaki hükmünü kesin addetmekle aslında bir anlamda aksi istikâmette anlaşılacak âyetleri - gerekirse - zorlama ve zayıf te'villerle devre dışı bırakmayı taahhüd etmiş olmakta-

⁸⁸ Buradaki metin içinden kast, incelenen âyetlerin bağlamı, muhtevası ve lafızlarıyla birlikte Kur'ân'ın bütünlüğüdür. Metin dışından kastedilen ise konuyla ilgili sahih rivâyetlerdir. Çalışmanın genelinde sözü edilen yaklaşımı yansıtan pek çok örnek bulunmaktadır.

⁸⁹ Arslan, “Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mucize”, 893.

⁹⁰ Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 11.

⁹¹ en-Nisâ 4/164; el-Mü'min 40/78.

⁹² el-En'âm 6/4; Yâsin 36/46.

dır. Çalışmamızın genelinde üzerinde durulan yorumların ve iddiaların sözünü ettiğimiz hususa kâfi miktarda örneklik teşkil etmektedir.

3.3. Yorumlarda Görülen Modernizm Etkisi

Bu yorumların ortak özelliklerinden biri de modernist bir bakış açısıyla şekillenmiş olmalarıdır. Ancak söz konusu etkiyi, bu konudaki tek etken olarak değil, önemli bir faktör olarak gördüğümüzü belirtmeliyiz. Söz konusu etkinin izi kimi zaman yapılan izahlar ve yorumlarda, kimi zaman ise aynı ismin farklı çalışmalarında kendini göstermektedir. Örneğin bir çalışmada mûcizenin aklın zıttına gerçekleştiği yani akla aykırı olduğu söylemi, Hz. Sâlih'in devesinin diğerlerinden bir farkının olmadığı iddiası, kıssalarda yaşanan olağanüstü olayların aslında tabiatüstü bir mahiyeti hâiz olmadığı, Cenâb-ı Hakk'ın tevhide aşlamak adına böyle bir üslup kullandığı iddiası⁹³ tam da modern bilim anlayışı ile uyuşan, modernitenin kabule daha yakın bulacağı söylemlerdir. Bir başka çalışmada Mirâc'ın mûcize olarak kabul edilmesi durumunda Allah'a mekân nispet edilmiş olacağı, böylelikle Hz. İsâ'nın Allah'a yükseltilmesi meselesinde düşülen hatanın tekrarlanacağı iddiası,⁹⁴ ayrıca ilgili isimlerin çalışmalarında modern bilim anlayışı ile daha çok örtüşen yorumlara yer verilmesi sözünü ettiğimiz tespiti doğrulamaktadır.⁹⁵ İnşikâk-ı kamerin gerçekleşmediğinin savunulduğu bir çalışmada dahi "Bunu (inşikâk-ı kameri) bir mûcize olarak reddetmenin altında pozitivizmin ve savunmacı yaklaşımın etkisi güçlü olmakla birlikte..." şeklindeki ifadelerle benzer paralelde tespitlerin yapılması öne sürdüğümüz iddiayı destekleyen bir başka husustur.⁹⁶

Ancak bu noktada şöyle bir itiraz dillendirilmektedir: İnşikâk-ı kameri reddedenlerin içerisinde Hasan-ı Basrî gibi selef ulemasından isimler de yer almaktadır. Böyle bir iddia bunların da modernitenin etkisinde kaldıkları anlamına gelir bu ise anokronizmle mâlul bir yaklaşımın neticesidir.⁹⁷

Öncelikle şunu ifade etmek isteriz ki inşikâk-ı kamerin vukuunun reddedilmesi geçmişte istisna iken son zamanlarda daha güçlü bir şekilde dillendirilen bir iddiaya dönüşüvermiştir. Dolayısıyla burada zamansal bir etkinin dillendirilmesi son derece doğaldır. Üstelik bu iddia incelenen çalışmalardaki bazı ifadelerle refere ediliyorsa burada anokronizm değerlendirmesinde bulunmadan önce bir daha düşünmek gerekir. Ayrıca şunun altını çizmek isteriz ki bu iddia, modern zamanlarda yapılan çalışmalar için geçerlidir ve burada modernite tek etken olarak değil, önemli bir etken olarak zikredilmektedir. Az sayıda selef ulemâsının çağdaş bazı araştırmacılarla bir konuda aynı çizgide buluşması bu kimselerin aynı sâiklerle hareket ettiğini göstermez. Kastımızı daha anlaşılır kılma adına bir örnek verecek olursak; A şahsı moderniteden etkilenecek X konusunda Z sonucuna varır. Çok farklı bir zaman diliminde yaşayan B şahsı da bazı akıl yürütmeleri neticesinde aynı konuda aynı sonuca ulaşır. Burada önemli olan, A şahsının çalışmalarında modernist etkileri gösteren ifadelerin bulunup bulunmadığıdır. Şâyet iddianın altı en azından bu iddiaya imkan

⁹³ Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler", 5, 19.

⁹⁴ Bebek, "Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi", 145.

⁹⁵ İhsan Arslan, "Mitolojik Bir Anlatı", RTEÜ Sosyal Bilimler Dergisi 10 (2019), 155.

⁹⁶ Akgün, "İnşikâk-ı Kamer Hadisesi", 50.

⁹⁷ Ağkuş, "İnşikâk-ı Kamer Konusunda Sünnî Tefsirlerde İlhâd İddiaları", 24.

veren ifadelerle refere edilmişse bunun altı boş iddialardan olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla böylesi bir iddiayı dillendiren araştırmacıya “şâyet bunun sebebi modernite olsaydı çok önceleri yaşayan B şahsı aynı sonuca ulaşmazdı” şeklinde yapılan itirazın anlamsız olduğu açıktır. Yine de söz konusu iddiaya dört başı mamur bir itiraz dillendirilecekse, A şahsının gerek ilgili çalışmada gerekse diğer çalışmalarında modernite nezdinde makbul sayılan yorumlara ve yaklaşımlara yer vermediği gösterilmelidir. Ancak böylesi bir analiz neticesinde ilgili tespit hakkındaki bu itiraz haklılık kazanmış olur.

3.4. Hadis Anlayışlarının Metodolojik Tahlili

Konuya bir iki soruyla başlamak isteriz: Mü'minler, bazı Kur'ân âyetlerinin delâletiyle ilgili ihtilafa düştüğünde sünnete başvurmuyacaksa,⁹⁸ sünnetin Kur'ân'ı beyân ediciliği ve bu bağlamda Hz. Peygamber'in ilk müfessir olmasının espirisi nedir? Sünneti devre dışı bıraktıktan sonra aynı âyetlerle ilgili farklı yorumların hangisinin sahih olduğunun kriteri ne olacaktır? Sünnet olmadan neyin rehberliğinde yaşanacağı sorusunun doğru cevabı Kur'ân mıdır yoksa kendi hevâ ve heveslerimizden ne derece etkilendiğini tespit edemediğimiz Kur'ân anlayışımız mı?⁹⁹ Tam da bu noktada Hz. Ali'nin İbn Abbas'ı Haricilerle münazara etmek üzere gönderdiğinde vermiş olduğu şu tavsiyeyi hatırlatmak isteriz: “Onlarla Kur'ân'la değil sünnetle münazara et. Zira Kur'ân çok yönlü âyetlere sahip bir kitaptır. Sen bir şey söylersin onlar bir şeyler söyler fakat sünnet öyle değildir.” İbn Abbas Hz. Ali'nin tavsiyesine uyararak onlara sünnetle karşı çıkar, Hâricilerin elindeki delillerin hepsini çürütür.¹⁰⁰

İlgili yaklaşımın hadis anlayışını şu şekilde özetleyebiliriz: İlk adımda ulaşılan sonuç “Kur'ân âyetlerinin *kesin* delâleti” olarak zikredildikten sonra bununla çatışan rivâyetler zayıf, zayıflığı nedeniyle, güçlü ise Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilir.¹⁰¹ Kabul edilen rivâyetler ise Kur'ân'a uygunluk gerekçesiyle kabul edilir. Oysa burada da her şeyin yerini, değerini, derecesini tayin eden belirleyici kriterin araştırmacının Kur'ân anlayışına dayanan kendi yorumu olduğu dikkatli gözlerden kaçmamaktadır. İlgili çalışmalarda sadece bir rivâyetten hareketle ve bu rivâyetin diğer varyantı görmezden gelinerek, sünnetin de Kur'ân'a paralel olarak bu konuda aynı gerçeği vurguladığının iddia edilmesi,¹⁰² buna karşılık, Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da mucizeler verildiğinden bahseden aynı ve benzer kaynaklardaki yüzlerce rivâyetin üstünün bir çırpıda çizilmesi söz konusu metodolojinin karakteristik sonucudur.

Oysa bir rivâyetin Kur'ân'a aykırı olması ile birinin veya bir grubun Kur'ân anlayışına aykırı olması çok farklı şeylerdir. Kur'ân'a aykırı olmak elbette ilgili rivâyetin reddi veya tevilini gerektirir ki hadislerin metin tenkidinde kullanılan ve “Kur'ân'a arz” olarak bilinen usûl, tam da bu fonksiyonu icrâ etmektedir.¹⁰³ Bu noktada dile getirdiğimiz eleştirilerin tarafımız için de geçerli olduğu sorusu gündeme gelebilir. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki bu çalışmada bizatihi te'vilin kendisi değil, te'vilin keyfiyeti, yorum metodolojisi eleştiri konusu yapılmaktadır. Zira te'vilin ol-

⁹⁸ bk. en-Nisâ 4/59, 65; en-Nahl 16/ 44, 64.

⁹⁹ Ebubekir Sifil, “Bir Bid'at Mezhep Olarak İslam Modernizmi” *Rahle Dergisi* 1/3 (2008), 13.

¹⁰⁰ Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Ammetu'l-Misriyye li'l-Kitâb, 1974), 2/145.

¹⁰¹ Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 29.

¹⁰² Bebek, “Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 147; Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 28.

¹⁰³ Ebu'l-Usr Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/12-13.

madığı bir tefsir faaliyetinin düşünülmemeyeceği açıktır. Dolayısıyla tarafımıza “siz de te'vil ediyorsunuz” şeklinde eleştiri getirmek yerine “siz de aynı şekilde te'vil ediyorsunuz” şeklinde bir eleştirinin getirilmesi daha isabetli olacaktır. Biraz daha açacak ve somutlaştıracak olursak, şâyet âyet metnindeki ifadeler metnin bağlamından kopuk, zorlama manalar vermek (Kamer suresindeki örnekler), bazı âyetlerden anladığımızı “kesin doğru” ve “Kur'ân'ın görüşü” olarak takdim etmek, isrâ gibi Hz. Peygamber'in hissî mûcizesi olarak anlaşılabilir diğer âyetleri zorlama te'villere tabi tutmak, yahut Kur'ân'da yer alan ve mûcize olarak anlaşılabilir hadiseleri, öncesinde bir meydan okuma olmadığı gerekçesiyle mûcize sahasının dışına çıkarmak, bir rivâyetin mütebadir anlamından hareketle ve diğer varyantı görmezden gelinerek Hz. Peygamber'in mûcizelerini aktaran yüzlerce sahih rivâyetin üstünü bir çırpıda çizmek, niteliksel ve niceliksel olarak daha güçlü olan rivâyetleri (ayın yarılması), daha zayıf konumda olanlara (ayın tutulması) tabi kılmak gibi te'viller söz konusuysa elbette yapılan eleştirilerin aynısı burada da geçerli olacaktır.

Öte yandan inşikâku'l-kamerle ilgili olarak ay tutulması rivâyetinden hareketle sünnetin de bu konuda aynı pozisyonda olduğu söylenebilir. Ancak kanaatimizce bunu istisnâ bir durum olarak görmek daha doğrudur. Maksudımızı biraz daha açacak olursak, söz gelimi Kur'ân âyetlerinden hareketle kabir azabının olduğunu iddia etmek kadar olmadığını da iddia etmek mümkündür. Benzer bir durum şefaath ve nüzûl-ı İsâ gibi konular için de geçerlidir. Oysa sünnetten hareketle kabir azabı, şefaath veya nüzûl-u İsâ konusunda birbirine zıt iki iddiayı dillendirmek pek mümkün değildir. Sünnetin beyan ediciliğinden kastımız tam olarak budur. Öte yandan bu konuda Kur'ân ile hadisler arasında bir farklılık söz konusudur. Kur'ân âyetleri nitelik açısından eşit durumdadır. Yani âyetler arasında birini diğerine tercih edebilecek niteliksel bir üstünlük-zayıflık söz konusu değildir. Ayrıca bir âyet farklı anlamlara gelebilecek yapıdaysa bu farklı anlamların hepsi de sahih olabilecek şekilde birbirine yakın bir doğruluk derecesine sahipse bu durumda doğruya yakın olanı tespit etmek daha da zorlaşmaktadır. Oysa hadisler arasında bu bakımdan önemli niteliksel farklılıklar bulunmaktadır. Güçlü olan rivâyetler esas kabul edilip, zayıf olan veya olanlar ona göre tevil edilerek bu tür zahiri çelişkiler giderilebilir ki ilerleyen bölümlerde bu konuya nispeteden daha geniş ölçekte değinilecektir.

3.4.1. Mütevatir Olmayan Hadislere Yaklaşımlarının Tahlili

İncelenen çalışmalarda görülen bir başka yaklaşım ise bir konuyla (örneğin inşikâk-ı kamerle) ilgili hadislerin mütevatir olmadığı iddiasının olayın gerçekleşmediğine delil kılınmak istenmesi şeklinde kendini göstermektedir. Oysa ulemâ nezdinde bir rivâyetin mütevatir olmaması, onun itikadî esaslar arasına girmesine manidir.¹⁰⁴ Ancak bu durum, rivâyete konu olan hadisenin kesinlikle vukû bulmadığının ispat edildiği anlamına gelmemektedir. Bir hadisin sahih olması için mutlaka tevatür seviyesine ulaşma zorunluluğu yoktur. İnşikâk-ı kamer özelinde ifade edilecek olursa ilgili hadislerin mütevatir olmaması, bu hadislerin sahih olmadığının delili değildir. Bu yaklaşım, mütevatir olmayan hadislere konu olan her meselenin inkârını meşrulaştıran bir görüntü çizmektedir. Elbette bir konuyla ilgili hadislerin mütevatir olmadığı iddiası, o konuyu kabul etmemenin gerekçelerinden biri olarak dile getirilebilir. Ancak bunu ilgili hadisenin gerçekleşmediğinin delili ve ispatı olarak lanse etmek doğru bir yaklaşım değildir. Yani bir mevzuyu kabul etmemek (adem-i kabul) başkadır, olmadığını ispat etmek (kabul-u adem) başka bir şeydir. Bir hadisenin gerçekleşmediğinin ispatlanması için ya aksi yönde daha güçlü sahih rivâyetler bulunmalıdır

¹⁰⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ebli's-sünne*, 1/153.

veya teker teker ilgili rivâyetlerin uydurulmuş olduğu ispatlanmalıdır. Buradaki kastımızın sadece inşikâk-ı kamer olmadığını, bir bütün olarak Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mucize verildiğini anlatan yüzlerce rivâyeti kastettiğimizi vurgulamak isteriz.

3.4.2. Aykırı Rivâyetlerin Uydurulmuş Olduğu İddiasının Metodolojik Tahlili

İncelemekte olduğumuz metodolojinin bir başka özelliği ise konuyla ilgili bertaraf etmek zorunda kalınan rivâyetlerin açık veya üstü kapalı bir şekilde uydurulmuş olduğunu öne sürmektir.¹⁰⁵ Öne sürülen bu gerekçe, ilmî verilere değil, Hz. Peygamber'i yüceltme ve diğer nebilerden üstün göstermek amacıyla insanların bu rivâyetleri abartılı veya yanlış anlatımlarla aktardığı tahminine dayanmaktadır.¹⁰⁶ Ancak tahminin bir çeşit zan olduğu ve zannın hakikat karşısında bir anlam ve değer ifade etmeyeceği açıktır.¹⁰⁷ Dolayısıyla yapılması gereken, ya bu rivâyetlerin teker teker kimler tarafından nerede ne şekilde uydurulup kaynaklara aktarıldığını ilmî delilleriyle ortaya koymak veya her bir rivâyeti senet ve metin tenkidine tabi tutup – hadis ilmînde olduğu gibi – sıhhat derecesini beyan etmek suretiyle görüşünü ilmî bir zemine dayandırmaktır.

Bu noktada tamamlayıcı ve toparlayıcı olması açısından şu hususları hatırlatmak isteriz: Kur'ân tefsirinde farklı yorumlara açık olmanın, âyetlerde saklı kalan engin ve zengin anlamların ortaya çıkmasına katkı sunacağı malumdur. Ancak bu anlama ve yorumlama faaliyetinin belli usûl ve esaslar üzerinden yürütülmesi gerekmektedir. Hele ki yorumlanmak istenen kitap Arap dilinin tüm imkânlarının en üst seviyede kullanıldığı, ilâhî bir mahiyete sahip bir kitap ise bu husus evleviyetle gereklidir. Zira Kur'ân'a sahih bir anlama ve yorumlama metodolojisi üzerinden yaklaşılmadığı takdirde Kur'ân'ın dileylene istediğini söyleyen bir kitaba dönüştürülmesi uzak bir ihtimal değildir. Cinlerin ve şeytanların bilinen anlamdaki varlığının reddi anlamına gelebilecek yorumlardan,¹⁰⁸ Hz. Peygamber'in son peygamber olmadığı iddiasına kadar¹⁰⁹ pek çok farklı yorum, ancak sünnetin doğrudan veya dolaylı bir şekilde devre dışı bırakılmasını içeren indî usûl ve metotlarla kendine varlık alanı bulabilmesi bu tespiti doğrulamaktadır.

3.5. Dayanılan Bazı Aklî Gerekçeler

Hz. Peygamber'e herhangi bir şekilde hissî mucize verilmediği görüşünü savunanların tezlerini sağlam bir aklî ve felsefî zemine oturtmak amacıyla bazı akıl yürütmelerinde buldukları görülmektedir. Bunlardan birinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) son peygamber olması hasebiyle ona verilen mucizenin zaman ve mekanla sınırlı olmayışının ilâhî hikmete uygun oluşu dile getirilir.¹¹⁰ Aslında ilk bakışta bu tespit bir problem görünmemektedir. Ancak burada aslında söylenilmek istenen; hissî mucizenin verilmesinin ilâhî hikmete uygun olmadığı, dolayısıyla lüzumsuz olduğu-

¹⁰⁵ Arslan, "İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım", 44; Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler", 26; Ünsal, "Hissî Mucizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi", 132-133.

¹⁰⁶ Arslan, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mucize", 884; Bebek, "Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", 148; Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler", 22, 23, 28.

¹⁰⁷ Yunus 10/36; en-Necm 53/28.

¹⁰⁸ Saadettin Merdin, *Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritisizmi*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 274, 400-401.

¹⁰⁹ Mirza Gulam, Kur'an'da Hz. Peygamber'in nebilerin sonuncusu değil "nebilerin süsü" olduğunun ifade edildiğini öne sürmüştür. Metin Yurdağur, "Hatm-i Nübüvvet" (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/479.

¹¹⁰ Arslan, Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mucize, 884.

dur. Elbette Hz. Peygamber'e risâletin evrensel mahiyeti sebebiyle kalıcı bir mûcize verilmesi ilâhi hikmete uygundur. Ancak bu tespit ile bu tespit üzerinden ulaşılan sonuç arasında doğrudan bir ilişki bulunmadığından buradaki istidlâl de geçersizdir. Zira burada kalıcı akli mûcizenin varlığı, geçici hissî mûcizenin yokluğuna delil kılınmaktadır. Oysa bu ikisi arasında bu tür bir ilişkiyi gerektirecek akli bir zorunluluk bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'e hem hissî hem de akli mûcize verilmesi pekâlâ mümkündür.

Bu konudaki bir diğer çıkarım, İslâm'ın veya Kur'ân'ın akla ve mantığa hitap eden kalıcı yönünün hissî mûcizelerden daha etkili olduğu tespitine dayanmaktadır. Buna göre, akli bir mûcize olan Kur'ân vasıtasıyla İslâm'a girenlerin niceliksel fazlalığına karşılık, rivâyetlerde hissî mûcizeler vesilesiyle iman edenlere rastlanılmamaktadır,¹¹¹ bu ise söz konusu tezi desteklemektedir.¹¹² Burada dikkat çekici iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mûcize verilmediğini kabul edip, sonrasında insanların verilmeyen hissî bir mûcizeden iman etmelerini beklemek gibi kendi içinde çelişki barındıran bir tutumu içermesidir. İkincisi ise mûcizelerin etkisini ve değerini insanların mûcizelere verdiği olumlu yanıtların oranlarına bağlı kılmaktır. Bu anlayışa göre bir mûcize ne kadar büyük olursa olsun, insanların hidâyetine vesile olmuyorsa etkili veya değerli değildir. Söz konusu akıl yürütmeyi bir adım ileri götürdüğümüzde Cenâb-ı Hakk'ın önceki peygamberlere etkisiz veya gereksiz mûcizeler verdiğini öne sürmemiz kaçınılmaz olacaktır. Zira Hz. Peygamber'den önce mûcizeler göstermesine rağmen kavmi helâk olmuş nice peygamberin olduğu bilinmektedir. Bu da – haşa - Cenâb-ı Hakk'ın insanları ikna edebilecek etkili bir mûcize göndermekte başarısız olduğu, bunun Hz. Peygamber dönemine kadar bu şekilde devam ettiği, ancak Kur'ân'ı göndermekle insanların hakkı kabul edebileceği bir mûcizeyi gönderme başarısını gösterdiği gibi İslâm'ın çizdiği ilâh tasavvuru ile asla bağdaşmayan yakıştırmaları ve tartışmaları gündeme getirmesi kaçınılmazdır.

Oysa Kur'ân amelleri dünyadaki neticeleri itibariyle değil en başta niyeti, süreci ve gayreti esas alarak değerlendirir.¹¹³ Peygamberlere sıkça hatırlatılan “size düşen sadece tebliğdir” ilâhi ilkesi de onların muhataplarının verdiği olumlu yanıtlar üzerinden değil, tebliğ vazifesini hakkıyla yapıp yapmadıkları üzerinden değerlendirildiklerini göstermektedir.

Konuya dönecek olursak kanaatimizce mûcizeleri hidâyet kapılarının ardına kadar açıldığı büyük birer fırsat olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir. Cenâb-ı Hak insanlara bu dünya hayatında imtihanı kazanmaları, hidâyete ulaşmaları, infak etmeleri veya tevbe etmeleri için mûcizeler dışında farklı vesilelerle çeşitli fırsatlar sunar. Ne var ki insanların çoğu bu fırsatları değerlendiremez. Mûcizenin diğer fırsatlardan farkı çok daha parlak ve büyük bir fırsat olmasıdır. Kendisine hidâyet fırsatları sunulan bir topluluğun bu fırsatları reddetmesinde – tabiri caizse - bir

¹¹¹ Bir araştırmacı, kaynaklarda Hz. Peygamber'in gösterdiği hissî mûcize ile iman eden kişilerle ilgili bilginin yer almadığını öne sürmektedir. Arslan, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mûcize, 892. Oysa bu hatalı bir bilgidir. Örnek için bk. et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, “Menâkıb”, 9 (No. 3628); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/425-426. (No. 8063);

¹¹² Arslan, Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mûcize, 892-893.

¹¹³ el-Bakara 2/264; et-Tevbe 9/61-69; el-Ahzâb 33/12-19. Bu anlamda Uhud savaşındaki mağlubiyet sonrası inen ve mü'minlerin mağlup olsalar dahi inandıkları için üstün olduklarını ifade eden âyet oldukça manidardır. Âl-i İmrân 3/139. Öte yandan örneğin Hz. Nuh (as) yaklaşık bin yıl yaşamış olsa da kendisine çok az sayıda insan inanmıştır. Ancak diğer peygamberler gibi Kur'ân'a göre Hz. Nuh da üzerine düşeni layıkıyla yapmakla övgüyle nitelenmeyi hak etmiştir. Hüd 11/40; el-İsrâ 17/3; es-Saffât 37/79.

kabahat veya bir hata aranacaksa bu, sunulan fırsatlarda veya fırsatı sunanda değil, fırsatları ısrarla elinin tersiyle reddedenlerde aranmalıdır.

4. İnşikâk-ı Kamer ile İlgili Bazı Modern Yorumların Tahlili

Ayın yarılması olayı, Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde anlatılmaktadır:

إِثْرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْتَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ

“*Vakit (kazyâmet) yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir mucize görseler hemen yüz çevirip, “Bu öteden beri bilinen bir sihir!” derler.*”

Rivâyetlerde aktarıldığına göre müşrikler Hz. Peygamber'den bir mucize talep eder, bunun üzerine ay ikiye ayrılır, Hz. Peygamber “şahit olun” der. Ancak müşrikler yine de inanmaz ve bu süregelen güçlü bir sihirdir diyerek yüz çevirirler.¹¹⁴

Müfessirlerin kâhîr ekseriyetine göre¹¹⁵ bu âyet, ayın yarılması olayının gerçekleştiğine delâlet etmektedir.¹¹⁶ Buna karşın Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebi Rebah (ö. 114/732), Ebubekir el-Asam (ö. 200/816), son dönemlerde ise Reşid Rıza (ö. 1354/1935), Merâğî (ö.1952), İzzet Derveze (ö.1984) ve Süleyman Ateş gibi isimler, bu ifadenin geleceğe hamledilmesi ve kıyamet esnasında gerçekleşecek olan hadiselerden biri olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir.¹¹⁷ Bu görüşü savunan bazı çağdaş araştırmacılar da söz konusu kabullerinin gereğince Kamer 54/1. âyetin kıyamet öncesi meydana gelecek olan bir hadiseyi, hakkın ortaya çıkmasını veya farklı bir atmosferik bir olayı anlattığını öne sürmektedir.¹¹⁸ Bu noktada ilgili argümanların başlıcalarını belli başlıklar altında incelemeye çalışacağız.

4.1. İnşikâk-ı Kamerin Kıyamette Gerçekleşecek Bir Olayı Anlattığını Öne Süren Görüşün Tahlili

Bu konudaki yaygın yoruma göre inşikâk-ı kamer kıyamette gerçekleşecek bir olayı anlatmaktadır. Âyette mazi fiil kullanılması, olayın gerçekleştiğine delalet etmez. Zira Kur'ân'ın gerçekleşmesi kesin olan hadiseleri tasvir ederken mazi fiili kullandığı ve bunun olayın kesinliğini ve gerçekliğini vurgulamaya matuf bir üslup çeşidi olduğu bilinmektedir. Kıyamet sahnelerinin anlatıldığı sûrelerin (et-Tekvîr, el-İnfîtâr, el-İnşikâk) bunun örnekleriyle dolu olduğu söylenmektedir.¹¹⁹

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki “inşikâku'l-kamer” ifadesinin Kur'ân'da kıyametin kopuşunu tasvir eden âyetlerle paralellik arz ettiği iddiası¹²⁰ ancak bağlamı devre dışı bırakmak suretiyle doğru kabul edilebilir. Zira kıyamet sahnelerinin tasvir edildiği bu surelerden et-Tekvir

¹¹⁴ bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/565-570; Ebu'l-Leys Semerkandî, *Babru'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/434.

¹¹⁵ Yazır, sahabe, tabiîn ve müteahhirûn ulemâdan bilinen müfessirlerin umumunun bu âyetin ayın yarılması mucizesini haber verdiğinde müttelik olduklarını söyler. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/4621.

¹¹⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehlî's-sünne*, 9/441; er-Râzî, *Me'âribu'l-gayb*, 29/288; el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 17/125-127; Ebussuûd Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu aklî's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabi, ts.), 8/167; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 27/166-168.

¹¹⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehlî's-sünne*, 9/441; Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, ts.), 5/409; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî'l-Halebî, 1946), 27/76; Bebek, “Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 130.

¹¹⁸ Bebek, “Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 130, 132; Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 31-32, 43; Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 21.

¹¹⁹ Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 43; Bebek, “Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 130, 132; Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 21.

¹²⁰ Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 31; İlyas Çelebi, *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996), 159.

suresinde güneşin dürülmesi, yıldızların dökülmesi, dağların yürütülmesi, denizlerin kaynaması gibi olaylardan,¹²¹ el-İnfitâr suresinde gökyüzünün yarılması, yıldızların dağılıp saçılması, denizlerin taşması, kabirlerin alt üst olmasından,¹²² el-İnşikâk suresinde ise gökyüzünün yarılması, yerin dümdüz edilmesi ve içindekileri boşaltmasından bahsedilmektedir.¹²³ Oysa Kamer sûresinde bütün bunlar veya bunların benzeri sahneler yer almamaktadır. İnşikâk-ı kamer dışında tasvir edilen hususlar ise kıyamet tablolarının değil, diriliş sahnelerinin tasviri şeklindedir.¹²⁴

İkinci olarak Kur'ân'ın kıyametle ilgili hadiseleri tasvir ederken kullandığı mazi fiilin, geleceğe delâlet edecek şekilde anlaşılması, ilgili âyetlerin ya kendisinde veya bağlamında bulunan karine veya karinelere otürüdür. Örneğin bu sûrelerden *إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* “Güneş dürülüp karardığında”,¹²⁵ *إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ* “Gök yarıldığında” gibi âyetlerdeki *إِذَا* edatı zaten mazi fiille kullanılmaktadır. Ayrıca ilgili âyetler, kıyamet sahnelerinin tasviri ile devam etmektedir. Yani örnek olarak zikredilen âyetlerdeki *إِذَا* edatının mâzi fiille kullanılıyor oluşuyla birlikte bu âyetlerin bağlamı bu fiillerin geleceğe hamledilmesini gerektirmektedir. Bu noktada bir âyette zikredilen *وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ* “gök yarıldı” ifadesi¹²⁶ üzerinden itiraz edilmesi yersizdir. Bu âyetin bağlamı da tamamen kıyametle ilgilidir ve sûra üflenmesi sonrasında meydana gelecek olan hadiselerden bahsetmektedir.¹²⁷

Özetle Kur'ân'ın kıyameti tasvir ettiği sûrelerdeki ifadeleriyle Kamer sûresindeki kullanımı ile eşitlemek kanaatimizce doğru değildir.¹²⁸ Zira diğer bölümlerde fiili gelecek zamana hamletmek için karine veya karineler bulunmaktayken, Kamer suresinde böyle bir karine yer almamaktadır.

Sûrenin ilgili bölümü incelendiğinde mazi fiilin geleceğe hamledilmesi yönünde öne sürülebilecek tek karine, ilk âyette kıyametin yaklaşmasından bahsedilmesidir. Ancak hemen sonrasında âyette inkârcıların mûcizeler karşısındaki kronikleşmiş tepkisinin zikredilmesi bu ihtimali zayıflatmaktadır. Pek çok müfessire göre bu âyet, inşikâk-ı kameri geleceğe hamletmenin önündeki en büyük engellerden biridir.¹²⁹ Bu noktada surenin ilerleyen bölümündeki bazı âyetlerden¹³⁰ hareketle bağlamın böylesi bir karineden bahsetmeye imkan tanıyacağı ileri sürülebilir. Ancak bu da zorlama bir tevildir. Bağlam denildiğinde öncelikli olarak anlaşılan şey, âyetin doğrudan siyak ve sibakını oluşturan âyetlerdir. Bir âyeti, hemen peşinden gelen komşu âyetleri devre dışı bırakarak daha sonra gelen bazı âyetlere bağlamak, doğru bir anlama ve yorumlama faaliyeti olmasa ge-

¹²¹ et-Tekvîr 81/1-6.

¹²² el-İnfitâr 82/1-5.

¹²³ el-İnşikâk 84/1-5.

¹²⁴ el-Kamer 53/6-8.

¹²⁵ Bunlardan bazıları için bk. et-Tekvîr 81/1-6; el-İnfitâr 82/1-5; el-İnşikâk 84/1-5.

¹²⁶ el-Hâkka 69/16.

¹²⁷ el-Hâkka 69/13-17.

¹²⁸ Bu noktada Nahl 16/1, Kaf 50/20. âyetlerinde de mazi fiilin gelecek manasında kullanıldığı söylene de bunlar da Kamer 53/1. Âyet ile uyuşan örnekler değildir. Çünkü bu âyetlerde mâzi fiili geleceğe hamletmek için güçlü karineler bulunmaktadır. Örneğin Nahl 16/1. âyetteki karine “acele etmeyin” ifadesidir. Kaf 20. âyette ise sûra üflenmiş olduğundan bahsedilmektedir. Bu ifadeyi de geleceğe hamletmek için çok güçlü iki karine vardır. Bunlardan birincisi akli karinedir ki henüz sûra üflenmemiş olmasıdır. İkinci olarak *يُنْفَخُ فِي الصُّورِ* ifadesi, başka âyetlerde *يُنْفَخُ فِي الصُّورِ* şeklinde muzari fiil ile de zikredilmektedir. bk. el-En'âm 6/73; Tâhâ 20/102.

¹²⁹ Zemahşeri'ye göre bu âyet inşikâk-ı kameri geleceğe hamledenler için fazlasıyla yeterli bir reddiyedir. ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/431; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 10/33; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/4625; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Sajfetu't-Tefâsîr* (Dâru'l-Cil, ts.), 3/269.

¹³⁰ Ayrıca bu âyetler kıyamet sahnelerini değil, diriliş ve mahşer gününü anlatmaktadır. el-Kamer 54/6-8.

rektir. Bu noktada ilave olarak *فَدِ انْشَقَّ الْقَمَرُ* ifadesinin Huzeyfe'nin kıraatinde *فَدِ انْشَقَّ الْقَمَرُ* “ay kesinlikle yarıldı” şeklinde geçtiğini de eklemek gerekir.¹³¹

Öte yandan bazı araştırmacılar ayın yarılmasını olmuş bitmiş bir olay olarak algılamının, âyeti sadece rivâyetlere dayalı olarak anlama temâyülünden kaynaklandığını iddia etmektedir.¹³² Bu iddianın doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Mevdûdî'nin de dikkat çektiği üzere bu konuda hiçbir rivâyet olmasa dahi, metnin bağlamı, inşikâk-ı kamer hadisesini olmuş bitmiş bir olay olarak zahiri üzere anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü inşikâk-ı kamer geleceğe hamledilip “ay yarılacak” şeklinde anlaşıldığında “kıyamet yaklaştı” şeklindeki birinci cümleyi anlamlandırmak güçleşmektedir. Şâyet Ay yarılmamışsa ve gelecekte yarılacaksa, kıyamet esnasında gerçekleşecek bir hadise, kıyametin geleceğine nasıl delil olur?¹³³ Zira sonraki ifadelerden, söz konusu mucizenin kıyametin vukuuna delil olmak üzere zikredildiği anlaşılmaktadır. Ancak inkârcılar, bu mucizeden bir ders almadıkları gibi, üstelik onu bir sihir olarak nitelemişler ve kıyametin vukuunu inkâr etmişlerdir. Dolayısıyla ifadeyi aslına sadık kalarak “Ay yarıldı” şeklinde kabul etmek gerekir ki, ancak bu durumda siyâk ve sibâktan anlamlı bir cümle ve bütünlük oluşturulabilir.¹³⁴

Mevdûdî'nin bıraktığı yerden devam edecek olursak, sûrenin başlangıcındaki “kıyamet yaklaştı” ifadesinin sadece bir olguyu değil, bir iddiayı da içerdiğini hatırlatmak isteriz. Mekkeli Müşriklerin ahireti ve kıyameti inkâr ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla “kıyamet yaklaştı” tabirinin, sadece malumun ifadesi olarak değil, muhataplarına inkâr ettikleri şeyin yakın olduğunu ifade eden güçlü bir iddia olarak anlaşılması daha münasip görünmektedir.¹³⁵

“Kıyamet yaklaştı” sözünün bünyesinde bir iddiayı barındırdığı göz önüne alındığında sonrasındaki ifadeyi (ay yarıldı) bu iddiaya delil olarak anlamak, kanaatimizce gerek muhataplar, gerek ifadenin akışı, gerekse sonrasındaki âyetin manası açısından daha uygundur. Bu durumda ilk iki âyetten anlaşılan şu olacaktır: 1- Kıyamet yaklaştı ki bu kıyametin gerçekleşecek olması demektir (tez). 2- Ay yarıldı, bu ise kıyametin vukuuna bir işaret veya delildir (mucize, kanıt). 3- Onlar ise bir mucize görseler sırtlarını döner ve bu devam edegelen bir sihirdir derler (alışlagelmiş tepki).¹³⁶

İnşikâk-ı kamer geleceğe hamledildiğinde ise ilgili âyetlerden anlaşılan şöyle olacaktır: 1- Kıyamet yaklaştı (tez), 2- Ay yarılacak (delil, kıyamet öncesi gerçekleşecek olay). 3- Onlar ne zaman bir âyet (mucize) görseler sırtlarını döner ve bu devam edegelen bir sihirdir derler (alışlagelmiş tepki)”

¹³¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/431; el-Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, 17/125; Celâluddîn es-Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/672; Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu'l-meâni* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994), 14/76.

¹³² Bebek, “Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, 130; Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 20.

¹³³ Kadı Abdulcebbar da kıyamet esnasında gerçekleşecek bir yarılma hadisesinin teklife muhatap olanlar için delil teşkil etmeyeceğini, dolayısıyla delile muhatap olmayan bu kimselerin kınanmalarının da doğru olmayacağını söyler. Kadı Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilu'n-Nübüve* (Kâhire: Dâru'l-Mustafa, ts.), 1/57.

¹³⁴ Ebu'l Âlâ Mevdûdî, *Teftihü'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 6/45-46.

¹³⁵ Râzî, Necm suresinin sonu ile bu surenin başlangıcı arasında bir uyum olduğunu belirtir ve bu surede kıyamet ile delilinin birlikte zikredildiğini bildirir. er-Râzî, *Meâtü'l-gayb*, 29/288.

¹³⁶ Kamer suresi bir bütün olarak incelendiğinde elçilerin getirdikleri haberleri ve gösterdikleri mucizeleri yalanlayan kavimlerin inatçı tutumlarının öne çıkarıldığı ve Mekkeli müşriklerle bu toplulukların adeta özdeşleştirildiği görülür. el-Kamer 54/1-2; 6-42, 43-46. Bu anlamda Mekkeli müşriklere hitabın hemen öncesinde Firavun ve yandaşlarının tüm kanıtları (mucizeleri) inkâr edişinin zikredilmesi anlamlıdır. el-Kamer 54/41-42. Dolayısıyla ilk iki âyetin bu şekilde anlaşılmasının sadece bulunduğu özel bağlama değil, surenin genel bağlamına da daha münasip düştüğü söylenebilir.

Görüldüğü gibi ay yarılacak ifadesi, sonrasıyla uyuşmamakta, ayrıca muhatapları açısından kıyamet esnasında gerçekleşecek bir hadisenin, kıyametin vukuuna nasıl delil olacağı sorusu cevapsız kalmaktadır. İnşikâk-ı kamerin gerçekleşmediğini savunan bir çalışmada dahi bu paralelde ifadelerin yer alması sözünü ettiğimiz hususu desteklemektedir.¹³⁷ Sonuç olarak “aklî veya lugavî herhangi bir karine-i mânia bulunmadıkça bir lafzı zahiri üzerine anlamak¹³⁸ esastır” kaidesi, bu yorumun, dayanakları açısından zayıf ve zorlama bir yorum olduğuna işaret etmektedir.

4.2. İnşikâk-ı Kameri Mecâz veya Kinâyeye Hamleden Görüşün Tahlili

İnşikâk-ı kamerin gerçekleşmediğini savunanların bu konuda dillendirdiği bir diğer yorum ise bunun bir kinâye veya mecâz olduğu yönündedir. Buna göre âyette geçen ay yarıldı tabiri, Arapların misal vermek için kullandığı bir mecâzdır. Bununla, bir işin ortaya çıkması kastedilmektedir. Bir diğer yoruma göre bu söz, “Ay doğduğu zaman karanlığın yarılması” anlamına gelmektedir ve açık ve bâriz olmaktan kinâyedir.¹³⁹ Bu yoruma göre ilgili âyetlere şu anlam verilmelidir: “Kıyamet yaklaştı ve hakikat apaçık ortaya çıktı. Onlar bir mûcize bile görseler ‘devam edegelen bir sihirdir’ diyerek yüz çevirirler.”¹⁴⁰

Ancak bu durumda dahi iki âyet arasındaki anlam bütünlüğü tam olarak sağlanamamaktadır. Çünkü ikinci âyet, ancak bir şeylerin gerçekleşmesi sonrasında verilen rutin tepkiyi ifade eder şeklinde anlaşıldığında ilk âyetle tam bir anlam bütünlüğü sağlanabilmektedir. Üstelik üçüncü âyetteki “yalanladılar ve hevâlarına uydular” şeklindeki ifadeler, ancak - ikinci âyeti de destekler şekilde - yalanlanacak, hevâyâ uyulacak somut bir şeyler olduğunda ahenkli bir anlam örgüsü oluşturmaktadır.

Bununla birlikte bir ifadeyi kinâyeye veya mecaza hamletmek için dilde o tür bir kullanımın olması gereklidir. Nitekim bu yorumu “inkâra hevesli olanları memnun edecek gibi görünen bütünüyle fâsid bir safsata” olarak nitelemek suretiyle şiddetle tenkid eden Yazır’a göre bu te’vil, Arap dili ve mantığı açısından hatalıdır. Arap dilinde Ayın bir şeyin üzerine doğması tabirinin, açık olarak ortaya çıkmaktan kinâyeye veya mecâz olarak kullanıldığı bilinmektedir. Ancak buradan hareketle ayın yarılmasını, karanlığın yarılması olarak mûlahaza etmek ve bundan vüzu ve zuhur manasına intikal ederek bu sözden ortalığın aydınlandığı yani kıyametin yaklaştığı anlamını çıkarmak aykırı ve yanlış bir çıkarımdır. Sabah vaktinde karanlığın yarılmasına fecr veya infilak denilir çünkü sabah, karanlığın yarıldığı vakittir. Ancak nasıl ki buna kıyasla güneşin doğuşu için inşikâk-ı şems denilemiyorsa ayın doğuşu ve ortalığı aydınlatması için de inşikâk-ı kamer denilemez.

Kur’ân’ı böyle aykırı tevillerden tenzih etmek gerektiğini belirten Yazır’a göre kıyametin yaklaşması olgusuna yaraşan mana, ayın doğması ile ortalığın aydınlanması değil, Ayın yarılması ile gök cisimlerinin de kıyametle birlikte yarılacağı ve dağılacağı anlamıdır.¹⁴¹

Bu tevili şiddetle eleştirenlerden biri de Mustafa Sabri Efendi’dir. انشِقَّ الْقَمَرُ tabirinin “ay doğdu, ortaya çıktı” şeklinde anlamlandırılmasını yanlış bulan Mustafa Sabri Efendi, görüşünü benzer şekilde gerekçelendirir: Çünkü Ay ve Güneşin doğuşu sabahın oluşu gibi makul değildir. Söz

¹³⁷ bk. Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 43.

¹³⁸ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 4/99.

¹³⁹ el-Kurtubi, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/126; Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 43-44.

¹⁴⁰ Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 43.

¹⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/4626-4627.

gelimi تَنَفَّسَ الصُّبْحُ “sabab oldu” denir ancak تَنَفَّسَ الْقَمَرُ şeklinde bir ifade kullanılmaz. Dolayısıyla ayın inşikâkını sabahın inşikâkına kıyas etmek ve buradan hareketle اِنْشَقَّ الْقَمَرُ ifadesinin hakkın ortaya çıkmasından kinâye olduğunu söylemek doğru değildir.¹⁴²

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla şâyet âyette, شَقَّ الصُّبْحُ “sabab yarıldı (ortalık aydınlandı)”¹⁴³ veya طَلَعَ الْقَمَرُ “ay doğdu (aydınlık oldu)” gibi bir ifade kullanılmış olsaydı ilgili ifadenin hakkın ortaya çıkmasından mecâz veya kinâye olduğu söylenebilirdi. Ancak böyle bir kullanım olmadığından bu yorumun dil kâideleri açısından zorlama bir yorum olduğu söylenebilir.¹⁴⁴

4.3. İnşikâk-ı Kamerin Ay Tutulması Olduğu Görüşünün Tahlihi

İnşikâk-ı kamerle ilgili dile getirilen görüşlerden biri de ay yarılması olayının ay tutulmasından ibaret olduğu yönündedir.¹⁴⁵ Bu görüş konuyla ilgili bir rivâyete dayanmaktadır. İkrime'nin İbn Abbas'tan naklettiği bu rivâyete göre, Hz. Peygamber zamanında ay tutulmuş, müşrikler ayın büyülediğini söylemişler, bunun üzerine Kamer sûresinin ilk iki âyeti nâzil olmuştur.¹⁴⁶

Konuyla ilgili olarak öncelikle şu hususu hatırlatmak isteriz. Giriş kısmında belirttiğimiz üzere inşikâku'l-kamer hadisesiyle ilgili dillendirilen tüm iddiaları ve görüşleri incelemek bu çalışmanın temel hedefi değildir. Konunun rivâyetlere dair detaylı bir incelemesi ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu makalede rivâyetlerin kendisinden ziyade benimsenen hadis usûlü incelenmektedir. Bu hatırlatmalar sonrasında konu sınırlarımız dahilinde incelenecek olursa, makalemiz boyunca esas olarak ele alınan çalışmaların sadece birinde bu görüşe yer verildiği görülmektedir. Söz konusu çalışmada ise inşikâku'l-kameri ay tutulması olarak yorumlamanın âyetin metnine ve sebep-i nüzule uygun düşmeyeceği belirtilmektedir.¹⁴⁷ Kanaatimizce bu rivâyet, sûrenin üslubuyla da girişteki anlam örgüsüyle de uyuşmamaktadır. Zira ay tutulması nadiren görülse de harikulade bir tabiat olayı değildir. Cenâb-ı Hakk'ın evrende koyduğu düzenin gereği olarak mevsimlerin oluşması kabilinden belli sürelerle gerçekleşen bir tabiat olayıdır. Tek farkı, yağmurun yağması, güneşin doğması gibi kısa aralıklarla değil uzun aralıklarla gerçekleşen bir doğa olayı olmasıdır. Dolayısıyla âyetlerde ayın tutulmasından bahsedildiği kabul edildiğinde, Hz. Sâlih örneğinde olduğu gibi mucize talep eden kişilere sıradan bir devenin mucize olarak sunulduğunu kabul etmek gibi kolaylıkla anlamlandırılmayacak bir tablo oluşmaktadır. Ayrıca bu görüşü âyetin metniyle telif etmek pek mümkün görünmemektedir. Zira âyetin metninde ayın tutulmasını veya yarılmış gibi görülmesini değil doğrudan yarılmasını anlatacak şekilde اِنْشَقَّ الْقَمَرُ “ay yarıldı” şeklinde net bir ifade kullanılmaktadır. Bununla birlikte Kur'an bir başka bölümde حَسَفَ الْقَمَرُ “ay tutuldu

¹⁴² Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-akl*, 4/172-173; Benzer şekilde Âlûsî ve Ebu Hayyan da bu teveli sert bir üslupla eleştirir. el-Âlûsî, *Rubu'l-meâni*, 14/76; Ebu Hayyân, *el-Babru'l-mubût*, 10/33.

¹⁴³ Tefsirlerde geçtiği kadarıyla bu ifadeyi kinâye olarak yorumlayanlar bir beyitteki şu ifadeyi referans göstermektedir: دعانا عند شقِّ الصبح داعي “çağrıcı bizi sabah olup ortalık aydınlandığında (hakikat ortaya çıktığında) çağırır”. Oysa burada görüldüğü gibi şakk-u kamer değil, şakku subh söz konusudur. el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 5/409; Ebu Hayyân, *el-Babru'l-mubût*, 10/33; el-Âlûsî, *Rubu'l-meâni*, 14/76.

¹⁴⁴ Hakikat mecâzın sınırları hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulkâhir el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa* (Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, ts.), 350-366.

¹⁴⁵ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1955), 2/ 818; Esed, *Kur'an Mesajı*, 1265; Muhammed Âbid Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 213; inşikâku'l-kameri mümkün görmeyen Azimli'ye göre bu hadisenin en iyimser yorumu ay tutulması olduğu şeklindeki görüştür. Azimli, “Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahiller”, 109.

¹⁴⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (b.y.y.: Dâru't-Ta'sîl, ts.), 3/380; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.), 11/250.

¹⁴⁷ Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 21-22.

(*karardı*)” ifadesine yer vermektedir. Yani burada da *خَسَفَ* fiilini kullanmasına bir engel bulunmamaktadır. Bütün bunlarla bu rivâyetin uydurma olduğunu iddia ediyor değiliz. Sadece ilgili rivâyetin sıhhati kabul edilğinde bunu bir şekilde yorumlamak gerektiğine dikkat çekmek istiyoruz. Zira usûlen nasıl ki Kur'ân âyetleri arasında zahiri çelişki görüldüğünde aralarını telif edecek yorumlar devreye giriyorsa burada da aynı durumun söz konusu olduğunu söylemek isteriz. Bu noktada şu sorulabilir: Peki böylesi durumlarda hangi rivâyet hangisine göre yorumlanacaktır? Yani rivâyetlerden hangisi esas alınacak, diğer rivâyetler bunlarla çelişmeyecek şekilde tevil edilecektir? Kanaatimizce bu noktada iki ölçüye dikkat etmek gerekir. Bunlardan birincisi Kur'ân'a uygunluk. Yani konuyla ilgili âyetlerin ifade ettiği mefhumu daha uygun olan rivâyetler esas kabul edilmeli diğer rivâyet veya rivâyetler buna göre yorumlanmalıdır. İkincisi ise rivâyetlerin kendi arasındaki durumu. Burada da niteliksel ve niceliksel olarak güçlü olan rivâyetler esas alınmalı ve görece olarak zayıf durumda olan rivâyetler buna göre yorumlanmalıdır. Kanaatimizce tevil faaliyetlerinde bu tür kriterlere dikkat edilmesi yapılan yorumların daha sıhhatli olmasını sağlayacaktır.

4.4. İnşikâk-ı Kamerle İlgili Rivâyetlerin Yetersiz Olduğu İddiasının Tahlili

İnşikâk-ı kamerin gerçekleşmediğini iddia edenlerin dillendirdiği bir diğer itiraza göre bu olay sadece hadis ve siyer kaynaklarından aktarılmaktadır ve bu rivâyetler tam bir kanaat oluşturacak güçte değildir.¹⁴⁸

İlgili hadislerin rivâyet ilminde otorite addedilen İbn Kesîr ve İbn Hacer nezdinde kesinlik ifade edecek güçte görüldüğü ve mütevatir seviyesinde değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi İbn Kesîr bu rivâyetlerin mütevatir seviyesinde olduğunu söylerken,¹⁴⁹ İbn Hacer ise inşikâku'l-kamerle ilgili rivâyetlerin toplamının kesinlik ifade ettiğini söyler.¹⁵⁰ Ayrıca Yazır, Şerif Cürcânî ile Sübkî'nin de inşikâk-ı kameri mütevatir addettiğini aktarır.¹⁵¹ Bununla birlikte bu rivâyetlerin mütevatir seviyesine ulaşmadığını öne süren ve hadisleri problemlili addedenler de olmuştur. Bunlardan bazıları Gazzâlî ve Hattâbî gibi sadece Kur'ân'ı mütevatir kabul etmekle birlikte inşikâk-ı kamer olayını reddetmemekteyken, bazıları ise inşikâk-ı kamerin gerçekleşmediğini iddia etmektedir.¹⁵²

Diğer taraftan incelenen çalışmalardan birinde, ayın yarılması ile ilgili rivâyetlerden birinin Cübeyr b. Mut'im'e ait oluşuna dikkat çekilir ve “Cübeyr b. Mut'im ise o esnada Müslüman değildir ve ilgili olayı ise müşrik olan babası Mut'im b. Adiy'den rivâyet etmiştir.” şeklinde bir ifadeyle rivâyetlerin muteber olmadığı ispat edilmek istenir.¹⁵³ Oysa tek başına bu husus bile bu olayın gerçekleştiğine dair bir delil niteliğindedir. Zira Cübeyr b. Mut'im'in bu hadiseyi müşrik babası Mut'im b. Adiy'den rivâyet etmesi, bu olayın müşriklerce de kabul edildiğinin itirafından başka bir şey değildir.

¹⁴⁸ Bazı çalışmalarda bu husus, “temelde üç dört sahabiye dayanan bir rivâyet” gibi ifadelerin yer aldığı değersizleştirici bir üslupla aktarılmaktadır. Bebek, “Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, 130; Ayrıca bk. Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 33-34.

¹⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 7/437.

¹⁵⁰ Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bişerhi sabîhi'l-buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1959), 6/592.

¹⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/4637.

¹⁵² Yusuf Ağkuş, “İnşikâk-ı Kamer Konusunda Sünnî Tefsirlerde İlhâd İddiaları”, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 33 (Haziran 2019), 20-21. İlgili rivâyetlerle ilgili değerlendirmeler için bk. Hüseyin Akgün “İnşikâk-ı Kamer Hadisesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadis ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)” Siyer Araştırmaları Dergisi 3 (2018), 33-55; Mehmet Salmazzem “Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları”, CÜ İlahiyat Dergisi 22/2 (Aralık 2018), 870-874.

¹⁵³ Arslan, “İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 34.

Sonuç

Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mûcize verilmediği iddiası modern bir söylemdir. Bu söylemi dillendirenlerin görüşleri temelde müşriklerin Hz. Peygamber'den mûcize taleplerine Kur'an dilinden olumsuz cevap veren âyetlere dayanmaktadır. Bu çalışmada söz konusu tez, Kur'anî referansları, Kur'an-Sünnet İlişkisi ve tefsir ilminin usûl kaideleri çerçevesinde incelenmiştir. Buna göre ilgili teze konu âyetler incelendiğinde, bunların; tevhidi vurgulama, peygamberlerin beşeriye-tine dikkat çekme, Cenâb-ı Hakk'ın müşriklerin heveslerine tabi olmayacağı gerçeğini bildirme gibi farklı gayelere matuf olduğu görülmüştür. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre bu âyetlerde talep edilen mûcizeler, inkârı helâk edilmeyi gerektiren mûcizeler nevindedir ve Cenâb-ı Hak, son elçi olması hasebiyle Hz. Peygamber'in ümmetini helâk etmeyi murad etmediğinden müşriklerin bu gayr-ı samimi taleplerine olumlu yanıt vermemiştir. Dolayısıyla bu âyetlerin Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mûcize verilmediğine kesin bir şekilde delâlet ettiğini söylemenin aşırı bir yorum olduğu mütalaa edilmiştir. İlgili görüş sahiplerinin âyetleri yorumlarken aynı metodolojiyi benimsedikleri görülmüştür. Bu metodolojinin; meşruiyetini yorum sahibinin kişisel kanaatinden alması ve ulaşılan sonuçları Kur'an'ın hükmü olarak nitelemesi gibi sebeplerden ötürü gerek metodolojik açıdan gerekse yorum etiği bakımından problemlidir. Ayrıca bu metodolojinin şahsî yorumu Kur'an'a mal etmek ve buradan hareketle Kur'an'a aykırılık gerekçesi üzerinden sünneti doğrudan veya dolaylı olarak devre dışı bırakabilecek bir potansiyeli hâiz olduğu görülmüştür. Ayrıca ilgili yaklaşım sahiplerinin kaynaklarda Hz. Peygamber'e nispet edilen mûcizelerin görüşlerini çürütmediğini ortaya koymak amacıyla mûcize kavramının çerçevesini daralttıkları ve meydan okuma özelliği olmayan hadiseleri ne kadar olağanüstü mahiyete sahip olursa olsun mûcize kategorisi dışında mütalaa ettikleri görülmüştür. Ancak yapılan incelemelerde meydan okuma özelliği olmayan bir mûcizenin, mûcize sayılmayacağı veya nübüvvete delil olmayacağı iddiasının Kur'anî referanslar yönünden problemlidir. Sonuç olarak bu yorumların, daha sahih bir peygamber tasavvuru inşa etmek maksadına matuf çıkarımlar olduğu söylenebilir. Ancak gayedeki sıhhatin, kullanılan metodun ve ulaşılan sonuçların sıhhatini garanti etmediği bir gerçektir. Bu gerçekten hareketle incelenen çalışmaların gerek metodolojik açıdan gerekse ulaşılan sonuçlar açısından problemlidir. Hz. Peygamber'e Kur'an dışında mûcizenin verilmediği iddiasının dayandığı argümanların yetersiz olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Abdulcebbar, el-Kâdî. *Tesbitu Delâilu'n-Nübüvve*. (Kâhire: Dâru'l-Mustafa, ts.), 1/57.
- Abdumelik, İbn Battâl Ebu'l-Hasan. *Şerhu Sabîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*. thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrâhim. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Ahmad, Anıs. "Şıblî Nu'mânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ağkuş, Yusuf. "İnşikâk-ı Kamer Konusunda Sünnî Tefsirlerde İlhâd İddiaları". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Haziran 2019), 20-21.
- Akgün, Hüseyin. İnşikâk-ı Kamer Hadisesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması). *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 33-55
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Âlûsî, Şihabuddîn Mahmûd. *Ruhu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.
- Askalânî, Ali b. Hacer. *Fethu'l-bâri bişerhi sabîhi'l-buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1959.
- Arslan, İhsan. Hissî Mûcize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım" *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12. 2017. 13-48
- Arslan, İhsan. Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mûcize. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 882-903.
- Aynî, Bedruddîn. *Umdetu'l-Kârî*. Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, ts.
- Azimli, Mehmet. Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller. *Hikmet Yurdu* 2/3 (1999), 95-110.
- Bahçeci, Muhittin. Mûcizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1. 1987.
- Bebek, Adil. Kelam Literatürü Işığında Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2000.
- Beydâvi, Nâsuriddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- el-Beyhakî, Ebubekir. *Şuabu'l-İmân*, thk. Ebu Hâcir Muhammed Zaglûl. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u'l-Sabîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1422/2001.

- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2020. 30/348-349.
- Bulut, Zübeyir Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5. 2015.
- Çelebi, İlyas. *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle ilgili Haberler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Babru'l-muhât fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1999.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu aklî's-Selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Erkol, Ahmet. Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikak-ı Kamer (Ayn Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(1999), 261-298.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *Risâle ilâ eblî's-Segîr*. Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmi, 1992.
- Harbi, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin. *Kavâidü't-tercih inde'l-müfessirin*. Riyad: Dâru'l-Kâsımî, 1996.
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaut - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 3. Basım, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabîyye, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *en-Nübüvvât*. Riyad: Edvâu's-Selef, 2000.
- Keskin, Zeki. *Kur'an'a Modernist Yaklaşımların Eleştirisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kirmânî, Şemsuddîn. *Şerbu'l-Kirmânî alê sabibi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtu'l-Misriyye, 2010.

Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Te'vilâtu Ebli's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l İlmiyye, 2005.

Mevdûdî, Ebu'l Âlâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sabîbu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Nesefî, Hâfızuddîn. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tefsiratu'l-edille*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, 2011.

Özel, Recep Orhan. Kur'ân'daki Hissî Mûcizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği –I. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017) 75-123.

Pezdevî, Ebu'l-Usr. *Kenzu'l-Vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Râzî, Muhammed Fahriddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Sabri Efendi, Mustafa. *el-Kavlul-fasl beynellezîne yu'minune bi'l-gaybi vellezîne le yu'minun*. Kâhire: y.y. 1942.

Sabri Efendi, Mustafa. *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1981.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şemsuddîn, el-Kurtubi. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.

Suyûtî, Celâluddîn. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Suyûtî, Celâluddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Ammetu'l-Misriyye li'l-Kitâb, 1974.

Taberânî, Ebu'l-Kasım. *Mucemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.

Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Şirketu Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1975.

Ünsal, Fâtıma. Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mûcizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 3/1. Temmuz 2020.

Vecdî, Ferîd. *es-Sîretü'l-Muhammediyye*. Kâhire: Dâru'l-Misriyyetu'l-Lübânîyye, 1993.

Yaşar, Yahya. “Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber’den Kur’an Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili”. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 27 (2016), 135-182.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an Hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1987.

Zürkânî, Muhammed. *Menâbilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabi İsâ el-Bâbi'l-Halebi ve Şurakeehu, ts.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Fatih ÇELİKEL

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Kur’ân-ı Kerîm’de Zâid Harf-i Cerler - İbn Cüzey’in “et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl” İsimli Tefsiri Özelinde-

Zâ'id Letter Jarrs in the Qur'an - Specific to Ibn Juzayy's Tafsir Entitled "al-Tashîl li ulûm al-tanzîl"-

Fatih ÖZAKTAN

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant professor, Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Afyonkarahisar, Türkiye
fatihozaktan@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9019-765X

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/08/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Özaktan, Fatih. “Kur’ân-ı Kerîm’de Zâid Harf-i Cerler - İbn Cüzey’in “et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl” İsimli Tefsiri Özelinde-”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 674-698.

<https://doi.org/10.31121/tader.1343518>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Müfessirler, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bazı harflerin ifade ettiği anlamlarda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı, söz konusu harflerin cümlelerin temel anlamına ek bir anlam katmadığını veya kendi aslı anlamı dışında kullanıldığını iddia ederek bu harfleri zâid görmüş, bir kısmı da Kur'ân'ın ve Arap dilinin inceliklerini araştırarak bu harflerin cümledeki anlamını tespit etmeye çalışmış ve zâid olmadığını savunmuştur. Kur'ân'da zâid harfin varlığı tartışmaları, Kur'ân'ın hatasız ve mükemmel bir kitap olduğu inancına sahip olan Müslümanları şüpheye düşürmekte, Kur'ân'ın en büyük mucizesi olan i'câz özelliğine hâle getirmekte diğer taraftan müsteşriklerin Kur'ân'a haksız ithamda bulunmalarına zemin hazırlamaktadır. Bundan dolayı bu konuyla ilgili zihinlerdeki şüpheleri gidermek ve akla gelen sorulara cevap vermek büyük önem arz etmektedir. Öte yandan bu çalışmanın temel amacı; İbn Cüzey'in *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* isimli eseri özelinde onun zâid harf ile kastettiği anlamı, Kur'ân'da zâid harfin varlığını kabul edip etmediğini, ediyorsa zâid gördüğü harfleri ve bunlara hangi anlamlar yüklediğini tespit etmektir. Bu gaye doğrultusunda bu çalışmada İbn Cüzey tefsirinde zâid harf-i cer olduğuna dair tartışma ve değerlendirme bulunan tüm âyetlere yer verilmiştir. Ayrıca İbn Cüzey özelinde müfessirlerin kullanmış oldukları *zâid harf* terkihi ile; kendi anlamı dışında kullanılan veya cümlelerin temel anlamına ek anlam katmayan harfleri kastettiklerine dair tezin doğru olup olmadığı araştırılmıştır. İlâveten Ferrâ, Ahfeş ve Nehhâs'ın *Meâni'l-Kur'ân*, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Zemahşeri'nin *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûbi't-te'vîl*, Râzî'nin *Mefâtihü'l-gayb* isimli eserlerine müracaat edilmiş, söz konusu müfessirlerin âyetlerde zâid gördüğü harfler ve zâid lafız yerine kullandığı istilâhlar tespit edilmiş ve de müfessirlerin görüşleri mukâyese edilmiştir. İbn Cüzey, *et-Teshîl* isimli tefsirinde toplamda on dokuz yerde geçen *bâ*, *min*, *lâm* ve *kâf* harf-i cerlerinin zâid olup olmadığına dair değerlendirmelere yer vermiş, diğer on altı harf-i cerle ilgili tartışmalara değinmemiştir. İbn Cüzey'e göre harf-i cerlerden üçü (*bâ*, *min*, *lâm*) Kur'ân'da *zâid* olarak biri de (*kâf*) tekit için zâid olarak gelmiştir. İbn Cüzey, zâid harfleri ifade etmek için sadece zâid kelimesini kullanmış, *sıla*, *mezîd*, *lağv* kelimelerini kullanmamıştır. O, bu tabirle, harf-i cerin kendi aslı anlamı dışında kullanılmasını değil cümlelerin temel anlamına ek bir anlam katmayan harfi kastetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İbn Cüzey, et-Teshîl, Zâid Harf.

Abstract

The *mufasssirs* have disagreed on the meaning of some letters in the Qur'an. Some of them claimed that the letters in question did not add an additional meaning to the basic meaning of the sentence or were used outside of their own meaning and said zâ'id (exces). Some of them tried to determine the meaning of these letters in the sentence by researching the subtleties of the Qur'an and the Arabic language and argued that they were not zâ'id. Discussions of the existence of the zâ'id letter in the Qur'an, and especially because the word zâ'id means unnecessary and redundancy, prejudice the Qur'an's greatest miracle, i'jâz, cast doubt on Muslims in the belief that the Qur'an is an error-free and perfect book. On the other hand, it paves the way for orientalis to make unjust accusations against the Qur'an. For this reason, it is of great importance to remove the doubts in the minds about this subject and to answer the questions that come to mind. On the other hand, the main purpose of this study in specific to Ibn Juzayy's work named *al-Tashîl li 'ulûm al-tanzîl* is what he means by zâ'id letter, whether if he accepts the existence of zâ'id letter, which letters he sees as zâ'id and which meaning the attributes to them. In line with this aim, in this study, all the verses in which there is a discussion about the zâ'id letters in Ibn Juzayy's commentary are included. In addition, based on Ibn Juzayy, it has been investigated whether the thesis that the *mufasssirs* meant by the "zâ'id letter" that are used outside their own meaning or that do not add additional meaning to the basic meaning of the sentence is correct or not. On the other hand, the *Maâni al-Qur'an* books Farrâ, Ah-fash and Nahhâs; Ibn Kutayba's *Ta'vîl mushkil al-Qur'an*; Zamakhshari's *al-Kashshâf an haqâiqi qavâmi'zi al-tanzîl* and *'uyûn al-aqâvil fî vücûb al ta'vîl*; Râzî's works named *Mafâtih al-ghayb* were applied and the letters that these commentators considered as zaid in the verses and the terms they used instead of zaid words were identified and their views were compared. In his tafsir called *al-Tashîl*, Ibn Juzayy included evaluations about whether the letters (*bâ*, *min*, *lam*) al-jarrs are zâ'id or not in nineteen places in total. Except for the four letters in question, he did not include the discussions about whether the sixteen letter jarr were zâ'id or not. According to Ibn Juzayy, three of the letter jarrs (*bâ*, *min*, *lam*) came in the Qur'an as zâ'id and one as zâ'id (*qaf*) for ta'qîd (strengthen the meaning). Other than these, the remaining sixteen letters did not come as zâ'id in the verses. Ibn Juzayy used the words zâ'id to express zâ'id letters, he did not use the words *sıla*, *mezîd*, *lağv*. With this expression, he does not mean that the letter jarr should be used outside its original meaning. He refers to the letter that does not add any additional meaning to the

basic meaning of the sentence.

Keywords: Tafsîr, Qur'an, Zâ'id Letter, Ibn Juzayy, Tashîl

Giriş

Arap dilinde ve şiirinde zâid harfin varlığı, Kur'ân'da zâid harfin varlığına dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda ağırlıklı olarak Kur'ân'da zâid harfin varlığına ve yokluğuna dair dil âlimlerinin görüşünü ele alan çalışmalar yapılmıştır. Zâid harf konusunda Yılmaz Bidav'ın *Arap Dilinde Zâid Harfler* isimli yüksek lisans tez çalışması, Ahmet Yüksel'in, *Dilbilim Açısından Kur'ân'da Zâid Harfler*, M. Ali Şimşek'in *Arap Dilinde Zâid Edatların İletişim Değeri (Kur'ân'ı Kerîm Örneği)*, tercümesini M. Fatih Kesler'in yaptığı Ali Necdi Nâsîf'a ait *Kur'ân-ı Kerîm'deki Zâid Harflerin Sırları* isimli çalışmalar bulunmakla birlikte İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* isimli tefsiri özelinde müfessirin zâid harfe yaklaşımını ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ayrıca zâid harfle ilgili çalışmalarda ekseriyet itibariyle birkaç örnek üzerinden dil âlimlerinin görüşlerine yer verilirken bu çalışmada özgün bir müfessir olan İbn Cüzey'in *et-Teshîl* isimli tefsirinde zâid harf olduğuna dair görüş bildirdiği tüm âyetler incelenmiştir. İbn Cüzey, zâid harfle neyi kastetmektedir? Zâid harf tabiri ile kendi anlamı dışında kullanılan harflerin kastedildiği tezi doğru bir tespit midir ve İbn Cüzey'in zâid harf anlayışı bu teze uygun mudur? İbn Cüzey, Kur'ân'da geçen hangi harf-i cerleri zâid kabul etmiş, hangilerini kabul etmemiştir? Zâid harf konusunda müfessirler arasında ittifak var mıdır? Bu çalışmada bu ve benzeri soruların cevapları araştırılmıştır. Bu süreçte İbn Cüzey tefsirinin yanı sıra müfessir olmakla birlikte dil âlimi de olan Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Nehhâs (ö. 338/950), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî'nin (ö. 606/1210) zâid harfle ilgili görüşlerine de yer verilmiştir. Buradaki gaye de söz konusu müfessirlerin zâid harfe yaklaşımlarını, zâid görülen harflerde ittifak olup olmadığını ve de zâid harfi belirlerken öne sürülen gerekçelerin tutarlılığını, subjektifliğini ve objektifliğini tespit etmektir. Müfessirlerin görüşleri zikredilirken öncelikle İbn Cüzey'in sonra mümkün merteye kronolojik sıralama esas alınarak diğer müfessirlerin görüşlerine yer verilmiştir. Ancak bazen tekrara düşmemek gayesiyle görüşleri birbirine yakın olan müfessirler birlikte zikredilmiştir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, harf-i cerlerin dışında Kur'ân'da geçen bazı edat ve kelimelerin de zâid olduğuna dair tartışmalar bulunmaktadır. Ancak makalenin hacmi buna müsaade etmeyeceğinden bu konuya yer verilmemiş, konu zâid harf-i cerlerle sınırlandırılmıştır.

Zâid harf konusu, Kur'ân'ın mevsûkiyeti ve mûcize bir kitap olması ile ilgili bir mesele olduğu için önemli bir konudur. Nitekim Kur'ân'da bir harfin bile anlamsız ve gereksiz olduğuna dair ortaya atılan iddia, Kur'ân'ın en büyük mûcizesi olan i'câz özelliğine dair akıllara şüphe getirir. Bu konuyu örnekleme yöntemiyle de ele almak, konu hakkında zihinlerdeki sorulara cevap vermek için yeterli olmaz. Bir âyette zâid harfin bulunduğunu iddia etmekle on âyette zâid harfin bulunduğunu iddia etmek aynıdır. Her ikisi de Kur'an'ın i'câz özelliğine hâlel getirir. İşte bu sebepten Kur'ân'da zâid harf olduğuna dair tartışma bulunan tüm harf-i cerlerin tek tek ele alınması elzem görülmüştür. Bunun da yapılabilmesi için bu çalışmanın bir tefsir özelinde yapılması gerekirdi ki, İbn Cüzey'in dilbilimsel açıklamalara, daha açık bir ifadeyle zâid harf konusunda pek çok açıklamaya ve değerlendirmeye yer vermesi bizi bu tefsir özelinde çalışmaya iten önemli bir etken olmuştur. İbn Cüzey'in müfessirler içerisinde zâid harflere yaklaşımı temsil eden güzel bir örnek olması hasebiyle, bu müfessirin tefsiri özelinde zâid harf-i cerleri incelemek, tefsirlerde zâid harf-i cer meselesine câmi bir bakış açısına ulaşmayı ve vukûfiyeti sağlayacaktır. Diğer taraftan Kur'ân'da zâid harfin varlığına dair tartışmalar söz konusu lafzın lügavî anlamından olsa gerek Kur'ân'ın

eksiksiz ve mükemmel bir kitap olduğu inancını sarsmakta ayrıca oryantalistlerin Kur'ân'a bâtil ithamlarda bulunmalarına kapı aralamaktadır. Şöyle ki, ancak mükemmel ve kusursuz bir kitap Allah kelâmı olabilir. Bu düşünceye hâlel gelirse müsteşriklerin Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı olmadığı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âyetleri ehl-i kitaptan olan bir bilgiden aldığı yahut Kur'ân'a sonradan eklemeler ve çıkarmaların olduğu iddialarına dayanak verilmiş olur.¹ Yapılan bu çalışma ile daha önce zikredilen amaçlar dışında zâid harf konusundaki zihinlerde muğlaklığın giderilmesi, Kur'ân hakkındaki bâtil iddialarının yersizliği ve Kur'ân'ın icâz özelliğinin gereği anlamsız ve fazlalık anlamında zâid bir harf-i cerin Kur'ân'da bulunmasının mümkün olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İbn Cüzey'in zâid harf-i cerlere yaklaşımına geçmeden evvel konunun genel bir çerçevesini çizmek ve ön bilgi vermek amacıyla zâid harf hakkında ilk dönem dil âlimlerinin görüşlerine yer verilecektir.

1. İlk Dönem Âlimlerinin Zâid Harfe Yaklaşımı

Zâid harf terkiibindeki zâid kelimesi, “artmak, artırmak, fazla olmak, büyümek” anlamına gelen “زَيْدٌ” kelimesinden türemiş olup ism-i fâil kalıbında “fazlalık” ve “ilave” demektir.² Harf kelimesinin anlamını belirtmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki, Arapça'da kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç kategoride değerlendirilmektedir. Harf, kendi başına bir manası olmayan ve üç zamandan birine delalet etmeyen sözcüktür.³ Arapça'da harfler de *bece harfleri* (mebânî) ve *mana harfleri* olmak üzere ikiye ayrılır. Arap alfabesini oluşturan yirmi sekiz harfe, *bece harfleri* denir ki, bizim konumuz dışındadır. *Mana harfleri*, *bece harfleri* dışında kalan tek başına anlam ifade etmeyen tüm edatlarıdır.⁴ Haliyle zâid harf denildiğinde iki şey akla gelebilir. Birincisi, aslî harfin zıddı olan, sülâsî fiillere eklenen “سَأَلْتُمُونِهَا”⁵ kelimesinde yer alan on harf,⁶ ikincisi de Kur'ân'da zâid olduğuna dair tartışma bulunan harf-i cerlerin de içine dahil olduğu edatlar. Daha önce de belirtildiği gibi biz bu çalışmamızda zâid harflerle tüm edatları değil, harf-i cerleri kastetmekteyiz.

Kur'ân hakkında zâid kelimesinin kullanımını müfessirlerin ve nahivcilerin kullanımı olarak ikiye ayırmak gerekir. Nahivciler kitaplarında zâid lafzı ile anlam yönüyle değil, i'râb yönüyle amel etmeyen harf-i cerleri kastetmişlerdir.⁷ Ancak müfessirler, harfin cümleye kattığı anlam yönüyle zâid olup olmadığını değerlendirmişlerdir. Onlar zâid kelimesi ile Arap dilinde cümlede varlığı ile yok-

¹ Salih Akdemir, “Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 179-210.

² Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sıbâhi'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997), 2/481; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), “zyd” 2/198.

³ Mustafa Galâyîni, *Câmiü'd-dürûsi'l-Arabîyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 9-11.

⁴ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 1/12. Mehmet Çelen, *Arapça'da Edatlar* (İstanbul: Saff Yayıncılık, 1991), 25.

⁵ Bu harfler şunlardır: الهمزة، والألف، والياء، والواو، والميم، والنون، والسين، والتاء، واللام والهاء.

⁶ Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi* 4/235; Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *Sırru smâti'l-i'râb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/76; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “zyd” 3/200.

⁷ Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1957), 3/72.

luğu bir olan yani cümlelerin temel anlamına ilave bir anlam katmayan (lügavî anlam) ya da kendi aslî anlamı dışında kullanılan harfi kastetmektedirler.⁸

Halîl b. Ahmed⁹ (ö. 175/791), zâid harf olduğuna dair tartışma bulunan *mâ* edatının kullanımını hakkında; inkâr (cahd) ve cezm için geldiği gibi, sıla ve gayri âkil varlıklara isim olarak da geldiğini ifade etmiştir.¹⁰ O aynı zamanda sıla lafzı ile zâid harfleri de kastetmiştir.¹¹ Sîbeveyhi (ö. 180/796), zâid harflere lağv harfler demiş ve bu harflerin cümlede tekit ifade ettiğini, i’râb açısından amel etmediğini belirtmiştir.¹² Müberred de (ö. 286/900); “Cümleye dâhil edilmesi, çıkarılması gibi olan harfler (diğer bir ifade ile cümlede bir anlam ifade etmeyen), zâid harflerdir” demiş ve Bakara sûresinde geçen *أَنْ يُزَلَّ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ* “*Rabbinizden üzerinize bir hayrın indirilmesini asla arzû etmezler*”¹³ âyetinde “مِنْ خَيْرٍ” ifadesinde geçen *min* harf-i cerini örnek vermiş, bu harfin cümlelerin temel anlamında yani cümlelerin ana yargısında bir değişiklik yapmadığını sadece tekit ifade ettiğini belirtmiştir.¹⁴

Kur’ân’da zâid harfin varlığını kabul etmeyenler arasında Taberî (ö. 310/923) ve Râzî (ö. 606/1210) önde gelen müfessirlere aittir. Râzî’nin zâid harf-i cerlerle ilgili görüşlerine ilerleyen satırlarda yer verileceği için burada Taberî’nin görüşünü yansıtan bir örneğe değinilecektir. Taberî, Basra ekolünden bazı dil âlimlerinin “وَأِذْ قَالَ رَبُّكَ” ifadesinin “وَقَالَ رَبُّكَ” anlamında ve âyetteki “إِذْ” edatının zâid olduğunu iddia ettiklerini nakletmiş, akabinde bunun bir hazf olduğunu ve cümlede bir anlama delâlet eden harfi hükümsüz kılmanın câiz olmadığını ifade etmiştir. Nitekim ona göre buradaki “إِذْ” edatı ceza anlamında olup mazide tam olarak bilinmeyen bir zaman dilimine işaret eder.¹⁵ İbn Serrâc’a (ö. 316/929) göre de Arap dilinde (Kur’ân’da) zâid lafız yoktur. Zira zâid lafız hiçbir anlamı olmayan lafız demektir.¹⁶ Her ne kadar İbn Cinnî (ö. 392/1002), Kur’ân’da geçen harfler için zâid lafzını kullansa da onu da, Kur’ân’da zâid harfin varlığını kabul etmeyenler arasında zikretmek gerekir. Nitekim o, bazı harflere zâid demekle birlikte bu harflerin cümlede hazfinin mümkün olmadığını, gerekli olduğunu ve tekit için geldiğini ifade etmiştir.¹⁷ Dolayısıyla o, zâid lafzını lügavî anlam dışında kullanmaktadır.

Hülâsa, zâid harfi, Halîl b. Ahmed sıla, Sîbeveyhi lağv, Müberred zâid kelimeleri ile ifade etmiştir. Sîbeveyhi, zâid harfler için lağv kelimesini kullanmakla birlikte cümlede tekit için geldiği-

⁸ Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Müsilü't-tullâb fî kavâidi'l-i'râb*, thk. Abdülkerîm Mücâhid (Beyrût: er-Risâle, 1996), 145. Ahmet Yüksel, “Dilbilim Açısından Kurân’da Zâid Harfler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 173.

⁹ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 47.

¹⁰ Ebü Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr Ferâhidî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim Samerrâî (Beyrût: Mektebetü Hilâl, ts.), 8/434.

¹¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 5/86, 8/28, 440.

¹² Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, 4/221.

¹³ *Kur’ân-ı Kerîm Mealî*, çev. Halîl Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), el-Bakara 2/105.

¹⁴ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Ezdî Sümâlî Müberred, *el-Muktedab* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/137.

¹⁵ Ebü Ca’fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmiu'l-beyân an te’vîli âyi'l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 1/466-467.

¹⁶ Zerkeşi, el-Burhân, 3/72.

¹⁷ İbn Cinnî, *Sırru sinâati'l-i'râb*, 1/272, 1/308, 2/26.

ni belirtmiştir. Müberred ise doğrudan Kur'ân'da zâid harfin varlığını kabul etmiştir. Diğer taraftan Taberî ve İbn Serrâc Kur'ân'da zâid harfin olmayacağını savunmuşlardır.

2. İbn Cüzey'in "et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl" İsimli Tefsirinde Zâid Harf-i Cerlere Yaklaşımı

2.1. İbn Cüzey ve Tefsiri

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî,¹⁸ hicrî 693 (m. 1294)'de Gırnata şehrinde doğmuştur.¹⁹ Aslen Arap olan İbn Cüzey'in ataları İlk fetihler sırasında Endülüs'e gelmiş ve Gırnata'nın güneyindeki Velbe'ye²⁰ yerleşmiştir.²¹

Makkarî (ö. 1041/1632), İbn Cüzey'in Gırnata'da küçük yaşta ilme başlaması ile ilgili şöyle demiştir: "İbn Cüzey'in Endülüs'te herkes tarafından bilinen büyük bir evi vardı. Onun içinde bulunmuş olduğu ilmî çevre, küçük yaşta kendisini ilme adamasında etkili olmuştur."²² Tefsir, fıkıh, hadis, akâid ile ilgili eserleri bulunan İbn Cüzey'in en önemli eseri *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* isimli tefsiridir.²³ İbn Cüzey, bu tefsirinde İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrarü'l-vecîz* ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûmi'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl* isimli tefsirlerinden istifade etmiştir. İbn Cüzey, tefsirine iki mukaddime ile başlamış, bunların birincisinde Kur'ân ilimlerine, ikincisinde Kur'ân'da sık kullanılan ve anlam cihetiyle bazı husûsiyetleri bulunan veya el-vücûh ve'n-nezâir grubundan olan kelimelerin açıklamasına yer vermiştir.²⁴ İbn Cüzey, tefsirinde sarf ve nahiv açıklamalarına, Kur'ân'ın belâği inceliklerine kısaca dilsel açıklamalara büyük önem vermiştir.²⁵ Bu değerli müfessir, Nasrîler'in Merînîler'le birlikte İspanyol ve Portekize karşı Cebelitarık yakınlarındaki Tarif'te yaptığı savaşta hicrî 740 (m. 1340)'da şehit düşmüştür.²⁶

2.2. Harf-i Cerler

Bu başlık altında İbn Cüzey'in tefsirinde zâid harfin mevcudiyetinden bahsettiği âyetler ele alınarak onun bu âyetlerdeki zâid harflerle ilgili yaklaşımları incelenecek, konu sonunda da değerlendirme yapılacaktır. Diğer taraftan Ferrâ, Ahfeş, İbn Kuteybe gibi önde gelen dilbilimci müfessirlerin ilgili âyetlerdeki zâid harflerle ilgili görüşlerine de yer verilecektir.

¹⁸ İbnü'l-Hatîb Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-İbâta fî abbâri [târîhi] Gırnâta* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003) 3/10; Ebü'l-Vefâ Burhâneddîn İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzeheb fî ma'rîfeti a'yân ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü't-Türas, 1972), 2/274; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine* (Hindistan: Meclisü Dâiratü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1972), 5/88; Dâvudî Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/85.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah Hâlidî (Beirut: Dârü'l-Erkâm b. Erkâm, 1995), 1/5.

²⁰ Şu anda İspanya'da Huelva ismiyle bilinen bir kenttir.

²¹ Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/406. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/5.

²² Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 7/282; Davudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/85.

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/88; İbnü'l-Hatîb, *el-İbâta*, 3/11; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-mezheb*, 2/274; Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 5/514; Davudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/85. İbn Cüzey'in *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* isimli tefsiri, Fatih Özakatan, Resul Ersöz ve Mehmet Ergün tarafından tercüme edilmiş olup Bekâ yayınları tarafından basılma aşamasındadır.

²⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/5; 12-28

²⁵ Adem Çalar, *İbn Cüzey'in Kitâbü't-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl Adlı Eserinde Dil Özellikleri* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 143-400.

²⁶ İbnü'l-Hatîb, *el-İbâta*, 7/282; Davudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/87.

2.2.1. Bâ Harf-i Ceri

﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın”²⁷ âyetindeki “بأيديكم/ellerinizle” ifadesinde bulunan *bâ* harf-i ceri İbn Cüzey’e göre zâiddir²⁸ ve Ahfeş de aynı kanaattedir.²⁹ Ferrâ ise söz konusu âyetin tefsirine yer vermemiş, İbn Kuteybe, *bânın* zâid olduğu yerler arasında bu âyeti zikretmemiş,³⁰ Nehhâs da zâid olmadığını düşünmüş olacak ki zâid olduğuna dair görüş bildirmemiştir.³¹ Zemahşerî, *bânın* “أعطى بيده/İtaat etti anlamında) elini verdi” kullanımındaki gibi mezîd olduğunu söylemiştir.³² Râzî de buradaki *bâ* harf-i cerine bir grup âlimin zâid dediğini ve Arap dilinde “أخذت القلم/كalemi aldım” kullanımını örnek vererek “أخذ” fiilinin hem *bâ* harf-i ceri ile hem de *bâ* harf-i cersiz kullanıldığını nakletmiş, kendisi açıkça bir tercihte bulunmamıştır.³³

Hülâsaten “بأيديكم/ellerinizle” ifadesinde bulunan *bâ* harf-i ceri, Ahfeş, Zemahşerî ve İbn Cüzey’e göre zâiddir, İbn Kuteybe ve Nehhâs’a göre zâid değildir. Râzî, fiilin *bâ* harf-i cersiz de kullanılabilceğini nakletmiştir. Yeri gelmişken ulaştığımız sonuçlardan biri olarak şimdiden şunu söyleyelim; Râzî, zikredilen durumda da zâid lafzını hiç kullanmamış, diğer müfessirlerin zâid gördüğü harfler için birkaç yerde sîla lafzını kullanmıştır.

﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ وَصِنَعٍ لِلْأَكْلِينَ﴾ “*Târ-ı Sînâ*’da çıkan bir ağaç (meydana getirdik) ki, (bu ağaç) hem yağ hem de yiyeceğe bir katkı (olan zeytin) ile yetişir”³⁴ âyetindeki “تَنْبُتُ” kelimesi, *tâ* harfinin zammesi ve *bâ* harfinin kesresi ile “تَنْبُتُ/tünbitü” şeklinde if’âl bâbında okunmuştur ki, bu durumda İbn Cüzey’e göre *bâ* harf-i ceri zâiddir.³⁵ Ferrâ, Arapların bir fiili if’âl babından kullandıklarında *bâ* harf-i ceri olmaksızın da kullanabildiklerini ifade etmiş ancak burada *bânın* zâid olduğuna dair bir görüş bildirmemiştir.³⁶ Ahfeş, İbn Kuteybe ve Nehhâs da söz konusu âyetteki *bâ* harf-i cerinin zâid olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷ Ayrıca Nehhâs Arapça’da *bânın* zâid kullanımını tahlil ederken bunu Ahtal’dan (ö. 92/710-11) bir şiirle istişhâd etmiştir. “هِنَّ الْحَرَائِرُ لَا رَبَّاتٌ أَحْمَرَةٌ ...” *Onlar sûre okumayan, örtülerine büriünmüş, siyah hizmetçiler değil, bür kadınlardır.*³⁸ Zemahşerî ve Râzî “بِالذُّهْنِ” ifadesinin hal konumunda olduğunu ve cümlenin “İçerisinde yağ olduğu halde yetişir” anlamına geldiğini ifade ederek *bâ* harf-i cerine ilsâk anlamı vermiş dolayısıyla zâid olarak kabul etmemişlerdir.³⁹

²⁷ el-Bakara 2/195.

²⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/113.

²⁹ Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşi Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1990), 1/174.

³⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 155.

³¹ Ebû Cafer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke-i Mükerrre: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 1/110.

³² Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Necdet Çağıl vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/640.

³³ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 5/294.

³⁴ el-Mü'minûn 23/20.

³⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/140; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/50.

³⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.) 1/19.

³⁷ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/174; 2/438; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 155; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/452.

³⁸ Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 6/518.

³⁹ Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 4/608; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 23/269.

Görüldüğü üzere bir harfin zâid harf olup olmadığını belirlemede kıraatlerin İbn Cüzey'i etkilediği görülmektedir. İbn Cüzey, “تَنْبُتٌ” filinin ifâl babından okunması durumunda “بِالدُّهْنِ” kelimesindeki *bân*ın zâid kabul edileceğini savunmuştur. Diğer taraftan Ahfeş, İbn Kuteybe ve Nehhâs, söz konusu kelimenin kıraatini dile getirmeksizin *bân*ın zâid olduğu, Zemahşerî ve Râzî ise *bân*ın zâid olmadığı ve âyette ilsâk anlamında olduğu görüşündedirler.

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا “Allah’ın kullarının içtikleri ve akattıkça akattıkları bir pınardır.”⁴⁰ İbn Cüzey, “يَشْرَبُ بِهَا” ifadesindeki *bâ* harf-i cerini, İbn Atıyye’nin (ö. 541/1147) zâid kabul ettiğini ancak bu görüşün zayıf olduğunu belirtir. Zira İbn Cüzey’e göre *bâ* harfinin zâid olarak geldiği yerler bellidir ve burası o yerlerden biri değildir.⁴¹ Şöyle ki, önceki âyette يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ “Bir kadehten içerler”, bu âyette ise “يَشْرَبُ بِهَا” buyurulmuştur. Görüldüğü üzere “يَشْرَبُ” fiili, ilk âyette *min* harf-i ceri ile sonraki âyette *bâ* harf-i ceri ile kullanılmıştır. İki kullanım arasındaki fark şudur: Ayette geçen “الكأس/kadeh” ilk yöneldikleri ve içmeye başladıkları şey, “عَيْنًا” ise onların şaraplarını “عَيْنًا/pınarla” karıştırdıkları şeydir.⁴² Kısaca ayetteki ifade (*bân*ın ilsâk anlamı ile) tıpkı; “Ballı su içtim” demek gibidir.⁴³ Ferrâ’ya göre “يَشْرَبُ” fiili *bâ* harf-i cerli veya harf-i cersiz kullanılabilir, ikisinde de anlam aynıdır.⁴⁴ Ahfeş’e göre *bâ* zâid değilken⁴⁵ İbn Kuteybe ise *bân*ın zâid olduğu yerler arasında söz konusu âyeti zikretmiştir.⁴⁶ Nehhâs ise bu âyetin tefsirine yer vermemiştir.⁴⁷ Zemahşerî ve Râzî, *bâ* harf-i cerinin ilsâk için olduğunu ifade etmiştir. Buna göre *pınar*, adeta mü’minlerin içeceklerine karıştırdıkları şey olmaktadır. Bu bakımdan anlam; “Allah’ın kulları şaraplarına pınar karıştırarak içerler” şeklindedir.⁴⁸

Kısaca Ferrâ, İbn Kuteybe ve İbn Atıyye’ye göre “يَشْرَبُ بِهَا” ifadesinde geçen *bâ* harf-i ceri zâiddir. Zemahşerî, Râzî ve İbn Cüzey’e göre *bâ* harfi ilsâk anlamına gelmekte olup zâid değildir.

فَسْتَبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيْكُمُ الْمَفْتُونُ “Hanginizde delilik olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler.”⁴⁹ İbn Cüzey, “بِأَيْكُمُ” kelimesinin başındaki *bâ* harfinin manası hakkında dört farklı görüş bulunduğunu belirtmiştir. Bunlardan biri de *bâ* harfinin zâid olduğudur.⁵⁰ Diğer bir görüşe göre ise *bâ* harfi zâid değildir, *fî* harf-i ceri anlamında kullanılmıştır. İbn Cüzey, bu görüşün doğru olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Ferrâ da bunu savunur. Buna göre âyetin takdiri ve anlamı; “فِي أَيْكُمُ الْمَفْتُونُ/Sizden hangi grupta (kâfirlerde mi Müslümanlar da mı) delilik vardır?” şeklindedir.⁵¹ Diğer taraftan Ahfeş ise *bâ* harfinin zâid olup olmadığı konusuna değinmeden buradan maksadın “أَيْكُمُ الْمَفْتُونُ” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁵² Dolayısıyla Ahfeş de *bâ* harf-i cerini zâid olarak kabul etmiştir. İbn Kuteybe de aynı kanaattedir.⁵³ Nehhâs ise bu âyetin tefsirine yer vermemiştir.⁵⁴ Ze-

⁴⁰ el-İnsân 76/6.

⁴¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/437.

⁴² Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 30/744.

⁴³ Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 6/1066; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 30/744; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/437.

⁴⁴ Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, 3/215.

⁴⁵ Ahfeş, *Me’âni'l-Kur’ân*, 2/559.

⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili'l-Kur’ân*, 156.

⁴⁷ Nehhâs, *Me’âni'l-Kur’ân*, 6/518.

⁴⁸ Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 6/1066; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 30/744.

⁴⁹ el-Kalem 68/6.

⁵⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/399.

⁵¹ Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, 3/173; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/319; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/399.

⁵² Ahfeş, *Me’âni'l-Kur’ân*, 2/547.

⁵³ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili'l-Kur’ân*, 156.

⁵⁴ Nehhâs, *Me’âni'l-Kur’ân*, 6/518.

maḥşerî, bâ harfinin mezîd olduğunu söylemiş,⁵⁵ Râzî, bânın bazı âlimlere göre fî harf-i ceri anlamına geldiğini, bazılarına göre ise zâid sıla olduğunu nakletmiş, tercihte bulunmamıştır.⁵⁶

Görüldüğü üzere Ferrâ ve İbn Cüzey'e göre "بِأَيْكُمُ" kelimesindeki bâ, fî harf-i ceri anlamında kullanılmıştır ve zâid değildir. Ahfeş ve İbn Kuteybe'ye göre zâid, Zemahşerî'ye göre mezîd (zâid)'dir. Râzî ise iki görüş nakletmiş ancak kendi görüşünü açıklamamıştır.

وَلَا تُلْقُوا وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَنِيئًا "Hurma ağacının gövdesini kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün."⁵⁷ İbn Cüzey, bu âyetteki "بِجِذْعِ" kelimesinde bulunan bâ harf-i cerinin وَلَا تُلْقُوا "Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın"⁵⁸ âyetindeki bâ harf-i ceri gibi zâid olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Ferrâ, Arapların "هَزَّ/ silkeledi" fiilini, "onu silkeledi" anlamında "هَزَّ بِهِ" şeklinde bâ harf-i ceri ile ve "هَزَّه" şeklinde harf-i cersiz olarak kullandıklarını ifade etmiştir. Ona göre söz konusu âyetin bâ harf-i cersiz "هَزَّ ي جِذْعِ النَّخْلَةِ" şeklinde kullanımı da doğrudur.⁶⁰ Râzî de Ferrâ'nın bu görüşünü nakletmiş ancak kendisi görüş bildirmemiştir.⁶¹ Ahfeş'e göre تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ "Yağ verir"⁶² âyetinde olduğu gibi bu âyetteki bâ harf-i ceri zâiddir. Ayrıca Ahfeş bânın zâid kullanımını tahlil ederken bunu Arap şiiri ile istişhâd etmiştir. Şâir dedi ki: "بِوَادٍ يَمَانٍ يُنْبِتُ السِّدْرَ صَدْرُهُ وَأَسْفَلُهُ / Bereketli bir vadi, baş tarafında sedir ağacı alt tarafında (ateşi kuvvetli meşe gibi) merb ve dikenli kırmızı gülleri olan) şebabân ağacı yetişir."⁶³ İbn Kuteybe'ye göre de bâ harf-i cersizdir.⁶⁴ Nehhâs ise bu âyetin tefsirine yer vermemiştir.⁶⁵ Zemahşerî'ye göre "بِجِذْعِ النَّخْلَةِ/hurma dalı" ifadesindeki bâ harf-i ceri tekit için getirilmiş sıla ifadesidir. Zira âyette kastedilen anlam; "ağacı hurma dalı ile silkele" değil, "hurma ağacını silkele" şeklindedir.⁶⁶

Özetle "بِجِذْعِ" kelimesindeki bâ harf-i ceri, Ferrâ, Ahfeş, İbn Kuteybe ve İbn Cüzey'e göre zâid, Zemahşerî'ye göre tekit için getirilmiş sıla ifadesidir. Râzî görüş bildirmemiştir. Burada dört müfessir bâya zâid demiş, cümleye kattığı anlamdan bahsetmemiştir. Bundan anlaşıldığı kadarıyla onlar, "هَزَّ" fiilinin bâsız ve bâlı kullanılması anlam yönüyle aynıdır, bânın âyete kattığı bir anlam yoktur" düşüncesindedirler.

Bâ harf-i ceri ile ilgili zikredilen görüşleri değerlendirmeye geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, bâ harf-i ceri aslen ilsâk, lâzım fiili geçişli yapmak (ta'diyye), kasem, sebep, birliktelik, yardım dilemek (istiâne) ve zarfıyye (fî harf-i cer anlamı) için gelir.⁶⁷ İbn Cüzey, ele alınan beş âyette geçen bâ harf-i cerinin ikisine "zâid", birine kıraatine bağlı olarak zâid, ikisine ise "zâid değil" demiştir. İbn Cüzey'in bâ harf-i cerini tekit için zâid gördüğü bir yer yoktur. İbn Cüzey, zâid dediği üç yerde bânın kendi anlamları dışında herhangi bir anlama geldiğini de belirtmemiştir. İbn

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/852.

⁵⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 156; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 30/602.

⁵⁷ Meryem 19/25.

⁵⁸ el-Bakara 2/195.

⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 156; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/479.

⁶⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/165.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 21/528.

⁶² el-Mü'minûn 23/20.

⁶³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/438.

⁶⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 156.

⁶⁵ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/325.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/168.

⁶⁷ Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik et-Tâi, *Şerhü't-Teshîl li-İbn Malik* (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1990), 3/149; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/30; Galâyîni, *Câmiü'd-dürüsi'l-Arabîyye*, 555.

Cüzey'in *bâ* harf-i cerine zâid demekle birlikte cümleye kattığı bir anlamdan bahsetmemesi, “*Bâ* harf-i ceri cümlelerin temel anlamına ilave bir anlam katmadığında zâid olur” tezine mutabıktır.⁶⁸ Bununla birlikte “*Bâ* harf-i ceri kendi anlamı dışında kullanıldığında zâid olur” tezini doğrulamaz. Esasen İbn Cüzey, söz konusu üç yerde *bânın* aslî anlamları dışında bir anlamından bahsetmemiştir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Cüzey, *bâ* harf-i cerine salt “zâid” dediği yerlerde zâid kelimesi ile âyete herhangi bir anlam katmayan harf anlamını kastetmektedir. Bu durumda İbn Cüzey’in zâid kelimesini lügavî anlamda kullandığı söylenebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Cüzey, *bâya* “zâid değil” dediği iki yerden birisinde de *bânın fî* harf-i ceri anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Nitekim *bânın* aslî anlamlarından biri de zarfıye yani *fî* harf-i cerinin yerine kullanılmasıdır.⁶⁹ Haliyle burada *bânın* zâid olması söz konusu değildir.

Burada husûsen belirtmek gerekir ki, Zemahşerî *bâ* harf-i ceri için bir yerde *zâid*, bir yerde *mezâd*, bir yerde de *tekit için sıla* tabirlerini kullanmış, Ferrâ, Ahfeş ve İbn Kuteybe gibi müfessirlerin “zâid” dediği iki yerde de (يَشْرَبُ بِهَا بِالذُّهْنِ) *bânın* aslî anlamlarından olan ilsâk için geldiğini ifade etmiştir. *Bâyı* iki yerde zâid olarak görenler zâid lafzını burada iki anlamda kullanmış olabilirler. Birincisi, *bânın* cümlelerin temel anlamına ek bir anlam katmadığını düşünebilirler veya varlığı ile yokluğunu bir görmüş olabilirler. İkincisi, *bânın* kendi anlamı dışında kullanıldığını varsayarak zâid görmüş olabilirler. Zemahşerî, *bânın* ilsâk anlamına geldiğini belirttiğine göre birinci ihtimal Zemahşerî’ye göre yanlıştır, haliyle *bânın* cümlede varlığı ile yokluğu bir görülemez. İkinci ihtimale gelince Zemahşerî’ye göre *bâ*, söz konusu âyette kendi aslî anlamlarından olan ilsâk anlamında kullanıldığı için yine zâid görülemez. Bu durumda Ferrâ, Ahfeş ve İbn Kuteybe’nin *bâ* harf-i ceri için zâid lafzını kullanmaları isabetli bir tercih olmamıştır. Bu durum, zâid harfleri belirlemede müfessirlerin benimsemiş oldukları dil ekollerinin, ilmî seviye ve birikimlerinin etkili olduğunu göstermektedir.

Ele alınan beş âyette geçen *bâ* harf-i cerinin zâid olup olmadığı konusunda müfessirler farklı görüştedirler. Yedi müfessirin ittîfâken zâid dediği *bâ* harf-i ceri bulunmamaktadır. Bir kısmının zâid gördüğü *bâ* harf-i cerini diğeri zâid görmemiş, bir kısmı da *bâyâ* zâid demekle birlikte âyetin anlamını tekit için geldiğini ifade etmiştir. *Bânın* zâid olduğu görüşünde olan bazı müfessirler, bunu Arap şiirleri ile istişhâd etmişlerdir.

2.2.2. Min Harf-i Ceri

“Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayıf etmeyeceğim.”⁷⁰ İbn Cüzey, âyette yer alan ikinci *min* harf-i ceri ile ilgili iki görüş bildirmiştir. Bir görüşe göre buradaki *min* harf-i ceri, cinsi beyan içindir. Zayıf bir görüşe göre ise öncesinde olumsuzluk edatı (لَا) geçmesinden dolayı zâiddir.⁷¹ İbn Cüzey’in ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla ona göre buradaki *min* zâid değildir. Ferrâ ve Ahfeş’e göre ise *min* harf-i cerinden önce nefiy edatı geçtiği için *min* harf-i ceri zâid ve *lağv* konumundadır.⁷² İbn Kuteybe, *minin* zâid olduğu yerler arasında söz konusu âyeti zikretmemiştir.⁷³ Zemahşerî’ye göre bu âyette zâid harf

⁶⁸ Bu tez ve sonra zikredilecek tezler, konunun başında zikredilen şu genellemenin husûsî halidir: Müfessirler zâid kelimesi ile Arap dilinde cümlede varlığı ile yokluğu bir olan yani cümlelerin temel anlamına ilave bir anlam katmayan (lügavî anlam) ya da kendi aslî anlamı dışında kullanılan harfi kastetmektedirler.

⁶⁹ Galâyîni, *Câmiü’l-dürûsi’l-Arabîyye*, 556.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/195; en-Nisâ 4/124.

⁷¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/174.

⁷² Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/242; Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/242.

⁷³ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkilî’l-Kur’ân*, 157.

söz konusu değildir. Buradaki *min*, “عَامِلٌ” lafzı ile kastedilen; çalışan kişileri beyan içindir, yani çalışanlardan maksat; sadece erkekler değil erkek ve bayanlardır.⁷⁴ Râzî de buraki *min* harf-i cerinin ya beyân için olduğunu ya da Allah’ın ister erkek ister kadın olsun, hayırlı bir iş yapan hiç kimse- nin amelini boşa çıkarmayacağı anlamında öncesinde geçen olumsuz anlamı tekit için olduğunu belirtmiştir.⁷⁵ Nehhâs’a göre de *min* harf-i ceri vurgu ve dikkat çekmek için getirilmiştir. Onun naklettiği bir rivâyete göre Seleme (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.s.)’e gelip “Ey Allah’ın Rasûlü! Hicret dolayısıyla kadınların elde ettikleri sevap hakkında Allah Teâlâ’nın bir beyanını göremiyorum” demişti. İşte bunun üzerine bu âyet inmiştir. Allah Teâlâ, Seleme’nin bu sorusuna açık bir cevap vererek “عَامِلٌ” lafzını tefsir etmek için *min* harf-i cerini getirmiş, böylelikle “عَامِلٌ” lafzına erkeklerin ve kadınların dâhil olduğunu açık bir beyanla ifade etmiştir.⁷⁶

Bu açıklamalarda şu noktaya dikkat çekmek gerekir: Ferrâ ve Ahfeş *min* harf-i cerinin öncesinde olumsuzluk edatı geçtiği için *min* harfin zâid olarak görmüş ancak Râzî, aynı gerekçeyi göstererek *min* harfinin tekit ifade ettiğini belirtmiştir. Bu da bir harfin zâid olup olmadığını belirlemede dilsel yaklaşımların etkili olduğunu göstermektedir.

Özetle, Ferrâ ve Ahfeş’e göre “مِنْ ذَكَرٍ” ifadesindeki *min* harfi zâiddir, diğer taraftan İbn Kuteybe, Nehhâs, Zemahşerî, Râzî ve İbn Cüzey’e göre ise zâid değil, beyân içindir.

“O, günahlarınızı bağışlamak ve sizi (ecelinizi) belli bir zamana kadar ertelemek için sizi (imana) çağırıyor.”⁷⁷ İbn Cüzey’in naklettiği zayıf bir görüşe göre buradaki *min* harf-i ceri zâiddir. İbn Cüzey, bu görüş karşısında Sîbeveyhi’nin görüşünü nakleder ki ona göre *min*, zâid değil, ba’ziyye (kısmîlik) anlamındadır. Buna göre ayetin anlamı; “Allah, bir kâfir Müslüman olduğu zaman onun daha önce işlemiş olduğu günahları affeder, Müslüman olduktan sonra işlemiş olduğu günahların affedilmesi ise O’nun dilemesine bağlıdır, onlardan bir kısmını bağışlar” şeklindedir.⁷⁸ Ferrâ, Ahfeş ve İbn Kuteybe bu görüşü destekler mahiyette, buradaki *min* harf-i cerinin zâid olduğuna dair görüş bildirmemiştir.⁷⁹ Zemahşerî de *min* harfinin ba’ziyye (kısmîlik) anlamında olduğunu ifade etmiştir. Buna göre söz konusu âyette kâfirlerin Allah’a ait olan haklarla ilgili günahlarının bağışlanacağı, insanlara yaptıkları haksızlıkların ise affedilmeyeceği kastedilmiştir. Zemahşerî’nin tespitine göre bahse konu olan ayetteki gibi (يَذُوعُكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ) Kur’ân’da kâfirlerin işlemiş oldukları günahların affedilmesi söz konusu edildiğinde kısmîlik ifade eden *min* harf-i ceri kullanılmıştır. Nitekim onların tüm günahları affedilmeyecektir. Diğer taraftan Müslümanların affedileceği ifade edilen âyetlerde kısmîlik ifade eden *min* harf-i ceri kullanılmamıştır. Buna da Saf sûresinde Müslümanlara hitâben söylenen يَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ “(Bunu yapınız ki) Allah, günahlarınızı bağışlasın, sizi içinden ırmaklar akan cennetlere koysun”⁸⁰ âyeti örnek verilebilir.⁸¹

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1174.

⁷⁵ Râzî, *Me’âni’l-Kur’ân*, 9/470.

⁷⁶ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/528.

⁷⁷ İbrâhîm 14/10.

⁷⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/409.

⁷⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/70; Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/406; İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkâli’l-Kur’ân*, 157.

⁸⁰ es-Saf 61/12.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/800.

Râzî âyette geçen *min* harf-i ceri ile ilgili “zâiddir, zâid değildir” vb. görüşlere yer verdikten sonra kendisi ayetteki *min*in zâid olmadığını, ba‘ziyye (kısımlık) veya bedel anlamına geldiğini savunur. Nitekim ona göre Kur’ân’da sıla (zâid) harf olduğunu söylemek, Allah’ın keliminde bir kelimenin gereksiz ve anlamsız olduğunu söylemeye götürür, akl-ı selîm bir kişi zarûret olmadıkça buna cevaz vermez. Bundan dolayı söz konusu İbrâhîm sûresi onuncu âyette de tevbe şartı olmaksızın iman ehli kişilerin küfür dışında bazı günahlarının bağışlanacağı vaat edilmiştir. Zira Allah’ın küfrü ancak tevbe ve iman etmekle bağışlayacağına dair icmâ oluşmuştur.⁸²

Özetle “مِنْ دُنُوبِكُمْ” âyetindeki *min* harf-i ceri, Ferrâ, Ahfeş, İbn Kuteybe, Nehhâs, Zemahşerî, Râzî ve İbn Cüzey’e göre zâid değildir, müfessirlerin çoğunluğuna göre ba‘ziyye içindir, zayıf bir görüşe göre ise zâiddir.

“آتَاوْنَ الْفَاجِسَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ” “Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz?”⁸³ İbn Cüzey’e göre buradaki birinci *min* harf-i ceri zâid, ikincisi ise ba‘ziyye veya cins ifade etmektedir.⁸⁴

Zemahşerî’ye göre de ilk *min*, olumsuz anlamı tekit etmek ve istiğrâk/tansîs (tüm fertleri kapsama) anlamı vermek için zâid bir harftir. İkinci *min*, kısımlık içindir.⁸⁵ Râzî de Zemahşerî’nin bu görüşünü nakletmiştir.⁸⁶

Ferrâ, Ahfeş, İbn Kuteybe ve Nehhâs ise buradaki *min* harf-i cerinin zâid olduğuna dair görüş bildirmemişlerdir.⁸⁷

Özetle “مِنْ أَحَدٍ” lafzındaki *min* İbn Cüzey’e göre zâiddir, Zemahşerî’ye göre tekit ve istiğrâk için zâiddir, “مِنْ الْعَالَمِينَ” ifadesindeki *min* ise iki müfessire göre de zâid değildir. Râzî konu ile ilgili görüş nakletmiş kendi görüşünü açıkça bildirmemiştir. Ferrâ, Ahfeş, İbn Kuteybe ve Nehhâs’a göre âyette yer alan iki *min* harfi de zâid değildir.

“فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ” “Şimdi siz, Allah’ın azabından en ufak bir şeyi bizden savabilir misiniz?”⁸⁸ İbn Cüzey, burada birkaç görüş nakletmiştir. Birinci görüşe göre birinci *min* beyan, ikinci *min* ise kısımlık içindir. Ancak kuvvetli olan ikinci görüşe göre birincisinin beyan, ikincisinin ise zâid olduğu yönündedir. Buna göre anlam şu şekilde olur: “Siz, Allah’ın azabından bir şeyi bizden savuşturabilecek veya bizim yerimize ona katlanabilecek misiniz?”⁸⁹ Zemahşerî de önce “Birinci *min* beyan, ikinci *min* ise ba‘ziyye (kısımlık) içindir” demiş, akabinde “Her ikisinin de kısımlık için olması caizdir” sonucuna varmıştır. Râzî de bu görüştedir.⁹⁰ Bu durumda âyetin anlamı; “Allah’ın azabından bir parça olan şeyin bir kısmını üzerimizden savabilecek misiniz?” şeklindedir.⁹¹ Ferrâ,⁹² Ahfeş,⁹³ İbn Kuteybe⁹⁴ ve Nehhâs⁹⁵ söz konusu âyette geçen *min* harf-i cerleri-

⁸² Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 19/72-73.

⁸³ el-A'râf 7/80.

⁸⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/294.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/896.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 14/309.

⁸⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/386; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/332; İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, 157; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/221.

⁸⁸ İbrahim 14/21.

⁸⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/411.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 19/83.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/814.

⁹² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/75.

⁹³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/406.

nin zâid olduğuna dair görüş bildirmemiştir. Her ne kadar İbn Cüzey, “âyette geçen ikinci *min* harf-i ceri zâiddir” görüşünü kuvvetli bir görüş olarak nakletse de diğer müfessirlerin bunu desteklememesi nedeniyle bu görüşün zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Bu durumda zikredilen müfessirler içerisinde sadece İbn Cüzey “مِنْ شَيْءٍ” ifadesindeki *min* zâid olduğunu savunmuştur.

“قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ” (Ey Peygamber!) Mümin erkekler, gözlerini (barama bakmaktan) sakınmalarını söyle.”⁹⁶ İbn Cüzey’e göre buradaki *min* harf-i ceri kısmîlik içindir. Amaç, gözü haramdan sakınmak, helal olan şeyleri seyirle yetinmektir. Yahut buradaki kısmîlik, “İlk bakış mahzurlu değildir, bundan sonraki bakışlar yasaktır” anlamına gelir. Diğer taraftan İbn Cüzey, Ahfeş’in *min* harf-i cerine zâid dediğini de nakletmiştir.⁹⁷ Ancak Sîbeveyhi bunu kabul etmemiş,⁹⁸ Zemahşerî ve Râzî de *min* kısmîlik için geldiğini belirtmiştir.⁹⁹ Bu görüşlerden farklı olarak Nehhâs, *min* beyan için geldiği kanaatindedir.¹⁰⁰ Ferrâ¹⁰¹ ve İbn Kuteybe¹⁰² de bu âyetteki *min* zâid olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır.

Hülâsaten “مِنْ أَبْصَارِهِمْ” ifadesinde geçen *min* harf-i ceri, sadece Ahfeş’e göre zâiddir, Ferrâ ve İbn Kuteybe’ye göre zâid değildir, Nehhâs’a göre beyan, Zemahşerî, Râzî ve İbn Cüzey’e göre ise kısmîlik içindir.

“وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ” Allah, gökten yani oradaki bazı bulut dağlarından dolu indirir.”¹⁰³ İbn Cüzey’e göre “مِنْ جِبَالٍ” ve “مِنَ السَّمَاءِ” ifadelerindeki *min*, gayenin başlangıcını ifade etmek içindir. “مِنْ جِبَالٍ” ifadesindeki *min* aynı zamanda ilkinden bedeldir, kısmîlik ifade etmek için de olabilir ve “يُنزِّلُ” fiilinin mef’ûlüdür. “مِنْ بَرَدٍ” kavlindeki *min* ise, beyan yahut kısmîlik içindir.¹⁰⁴ Bu durumda “يُنزِّلُ” fiilinin mef’ûlü olur. Ahfeş’e göre “مِنْ بَرَدٍ” ifadesindeki *min* zâiddir. Ancak bu görüş zayıftır.¹⁰⁵ Zemahşerî ve Râzî’ye göre birinci *min*, gayenin başlangıcını bildirir, zira inişin başlangıcı semadır. İkincisi kısmîlik ifade eder. Çünkü Allah’ın indirdiği şey semadaki o dağların bir kısmıdır. Üçüncü *min* ise beyan (açıklamak) içindir, nitekim o dağın cinsi, dolu dağıdır.¹⁰⁶ Ferrâ ve Nehhâs bu âyetin tefsirini yapmış ancak âyette geçen *min* harf-i cerlerinin zâid olduğuna dair bir görüş bildirmemişlerdir.¹⁰⁷ İbn Kuteybe de zâid harflerin olduğu yerler arasında bu âyetteki *min* harf-i cerini zikretmemiştir.¹⁰⁸

⁹⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkilî'l-Kur’ân*, 157.

⁹⁵ Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ân*, 3/524.

⁹⁶ en-Nûr 24/30.

⁹⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/66.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/730; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 23/360.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/730; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 23/360.

¹⁰⁰ Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ân*, 4/520.

¹⁰¹ Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, 2/249.

¹⁰² İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkilî'l-Kur’ân*, 157.

¹⁰³ en-Nûr 24/43.

¹⁰⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/73.

¹⁰⁵ Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ân*, 4/544; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/73.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/768; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 24/405.

¹⁰⁷ Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, 2/241; Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ân*, 3/524.

¹⁰⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkilî'l-Kur’ân*, 157.

Bu durumda “مِنْ بَرْدٍ” ifadesindeki *min* sadece Ahfeş’e göre zâiddir, Zemahşerî, Râzî ve İbn Cüzey’e göre ise beyan içindir. Ferrâ, İbn Kuteybe ve Nehhâs’a göre de söz konusu âyette zâid harf yoktur.

Min harf-i ile ilgili zikredilen görüşleri değerlendirmeye geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, *min* harf-i ceri aslî olarak bir şeyin başlangıcını (ibtidâü’l-gâye) ifade eder ayrıca cümletü’l-gâye, kısmîlik, cinsi beyân ve sebep için kullanılır.¹⁰⁹ İbn Cüzey, ele alınan altı âyette geçen on tane *min* harf-i cerinin ikisine zâid, dördüne beyan, ikisine ba’ziyye demiş, ikisinin ise gayenin başlangıcı için geldiğini ifade etmiştir. İbn Cüzey’in iki yerde *min* harf-i cerine zâid demekle yetinmesi ve cümledeki bir anlamından bahsetmemesi, “*Min* harf-i ceri, cümlenin temel anlamına ilave bir anlam katmadığında zâid olur” tezine mutabıktır. Öte yandan “*Min* harf-i ceri kendi aslî anlamı dışında kullanıldığında zâid olur” tezine mutabık değildir. Nitekim bu tez, İbn Cüzey için doğru olsaydı İbn Cüzey’in *min* harf-i cerine zâid dediği iki yerde *minin* aslî anlamı dışında cümlede kullanıldığı anlamı belirtmesi gerekirdi. O halde İbn Cüzey, zâid kelimesini lügavî anlamda kullanmakta ve bununla cümlenin temel anlamına bir anlam katmayan harf anlamını kastetmektedir. Dikkat çeken bir husus da İbn Cüzey’in *min* harf-i cerine zâid dediği bir yerde tek kalması, hiçbir müfessirin bu görüşte olmamasıdır.

Zikredilen diğer müfessirlerin yaklaşımı da göz önünde bulundurularak genel bir değerlendirme yapıldığında ele alınan altı âyette geçen on *min* harf-i cerinin zâid olup olmadığı konusunda müfessirler farklı görüştedirler. Söz konusu yerlerde müfessirlerin ittifâken zâid dedikleri bir yer bulunmamaktadır. Bir kısmının “zâid” dediği *min* harf-i cerine diğeri “zâid değil” demiştir. Bunun da ötesinde aynı gerekçeye dayanarak bazı müfessirlerin *min* harf-i cerine “zâid”, bazı müfessirlerin “zâid değil” dediği görülmektedir. Yine iki yerde geçen *min* harf-i cerine sadece Ahfeş “zâid” demiş, hiçbir müfessir bu konuda onu desteklememiştir. Bu da Ahfeş’in Kur’ân’da zâid harfin varlığını savunan öncü isimlerden biri olduğunu göstermektedir. Husûsen belirtmek gerekir ki, Zemahşerî bir âyette *mine* zâid demekle birlikte (مِنْ أَحَدٍ), bunun âyetin anlamını tekit etmek ve istiğrâk anlamı için geldiğini ifade etmiştir. Aslında *min* harf-i cerinin aslî anlamları içerisinde daha önce de zikredildiği gibi istiğrâk anlamı yoktur. Zemahşerî’nin *min* harf-i cerinin istiğrâk anlamına geldiğini ifade ederek *min* harfine zâid demesi, harf-i cerin kendi anlamı dışında kullanıldığında o harfin zâid harf olarak görülmesi görüşü ile uyuşmaktadır.

2.2.3. Lâm Harf-i Ceri

وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ “(Hatırla) hani bir zamanlar Kâbe’nin yerini İbrahim’in yerleşmesi için hazırlamıştık.”¹¹⁰ İbn Cüzey’e göre âyette geçen “بَوَّأْنَا” fiili geçişli olması için muda’af yapılmış ve تَبَوَّأُ الْمُؤْمِنِينَ “Mü’minleri savaş meydanına yerleştirdin”¹¹¹ âyetinde olduğu gibi “yerleştirdik/hazırladık” manasında kullanılmıştır. Ancak “بَوَّأْنَا” fiilinin “لِإِبْرَاهِيمَ” ifadesindeki *lâm* ile geçişli olmasından dolayı bu mana burada sorunlu olur, nitekim fiil kendi başına geçişlidir. Bundan dolayı bir görüşe göre *lâm* burada zâiddir.¹¹² Ahfeş söz konusu âyetin tefsirine yer vermez.¹¹³ Ferrâ ise *lâma* zâid deme-

¹⁰⁹ Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Mugni’l-lebîb an kütübi’l-e’arib* (Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1985), 275; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/43; Galâyînî, *Câmiü’l-dürüsi’l-Arabîyye*, 557.

¹¹⁰ el-Hacc 22/26.

¹¹¹ Âli İmran 3/121.

¹¹² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/37.

¹¹³ Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/451.

mekle birlikte âyetin lâmsız geldiğinde de anlamın doğru olacağını söylemektedir.¹¹⁴ Diğer taraftan İbn Kuteybe,¹¹⁵ Zemahşerî¹¹⁶ ve Râzî¹¹⁷ lâmn burada zâid olmadığı görüşündedir. Nehhâs da Yûnus sûresi doksan üçüncü âyette “وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صِدْقٍ” *“Andolsun, biz İsrailoğullarını çok güzel bir yurda yerleştirdik”*¹¹⁸ fiilinin lâm harf-i ceri almadan kullanıldığını, Hacc sûresindeki “وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ... (Hatırla) hani bir zamanlar İbrâhim'in yerleşmesi için hazırlamıştık”¹¹⁹ âyetinde ise “بَوَّأْنَا” fiilinin lâm ile kullanıldığını belirterek ikisi arasında anlam yönüyle şöyle bir fark olduğunu söylemiştir. Lâm ile kullanıldığı yerde âyetin anlamı; “Biz İbrâhim'e Beytullah'ın bulunduğu bölgeyi kalacak bir yer olarak hazırladık” şeklindedir. Yûnus sûresi doksan üçüncü âyette ise böyle bir anlam yoktur.¹²⁰

Bu durumda “لِإِبْرَاهِيمَ” kelimesindeki lâm harf-i ceri, İbn Kuteybe, Nehhâs, Zemahşerî ve Râzî'ye göre zâid değil, İbn Cüzey'in naklettiği zayıf bir görüşe göre zâiddir. Ferrâ'ya göre ise “لِإِبْرَاهِيمَ” lafzının müsnedi “بَوَّأْنَا” fiili, lâmlı ve lâmsız kullanılabilir, anlamda bir farklılık olmaz.

“De ki: ‘Çabucak gelmesini istediğiniz şeyin (azabın) bazısı yakında başınıza gelecektir.’”¹²¹ İbn Cüzey'e göre “رَدِفَ لَكُمْ” *“Sizî azap izler/azap başınıza gelir”* ifadesindeki lâm zâiddir. Yahut “رَدِفَ” fiili lâm ile geçişlilik ve yakın olma anlamı içerir.¹²² Ferrâ, lâma zâid dememiş, bununla birlikte “رَدِفَ لَكُمْ” ifadesinin “رَدِفَكُمْ” kelimesi ile aynı anlama geldiğini belirtmiştir.¹²³ Ahfeş de söz konusu ifade hakkında “Zannederim ‘رَدِفَكُمْ’ anlamındadır” demiştir.¹²⁴ İbn Kuteybe'ye göre söz konusu âyette yer alan lâm harf-i ceri zâid harflerden değildir.¹²⁵ Nehhâs da lâmn cümleye (azabın) yakın olma anlamı kattığını “رَدِفَ لَكُمْ” ifadesinin “اقترب لكم” anlamına geldiğini belirtmiştir.¹²⁶ Âyet şu anlama gelir: Onlar, “Bu tehdit ettiğiniz azap ne zaman gelecek?” sözleriyle aslında azabın hemen gelmesini isterler. Onlara “Hemen gelmesini talep ettiğiniz azabın bir kısmı yakında başınıza gelecektir” denilir. Bu azap, onların Bedir günü öldürülmeleridir.¹²⁷ Zemahşerî ve Râzî'ye göre ise bu âyetteki lâm tıpkı التَّهْلُكَةَ إِلَى التَّهْلُكَةِ *“Kendi ellerinizle tehlikeye atmayın”*¹²⁸ âyetindeki bâ gibi tekit için eklenmiştir.¹²⁹

Bu durumda Ferrâ ve Ahfeş'e göre “رَدِفَ لَكُمْ” ifadesindeki lâm harf-i ceri, cümleye bir anlam katmaz. İbn Kuteybe'ye göre zâid değildir. Zemahşerî ve Râzî'ye göre tekit için gelmiştir. İbn Cüzey'e göre ise lâm ya zâiddir ya da Nehhâs'ın da savunduğu gibi “رَدِفَ” fiilini geçişli kılmış ve yakınlık anlamı vermiştir.

¹¹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/223.

¹¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 157.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/528.

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 23/218.

¹¹⁸ Yûnus 10/93.

¹¹⁹ el-Hacc 22/26.

¹²⁰ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/396-397.

¹²¹ en-Neml 27/72.

¹²² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/107.

¹²³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/222; 2/78.

¹²⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/467.

¹²⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 157.

¹²⁶ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/147.

¹²⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/107.

¹²⁸ el-Bakara 2/195.

¹²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/1134; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 24/569.

“De ki: ‘Bana, dini Allah’a hâs kılarak O’na kulluk etmem’ emredildi.”¹³⁰ İbn Cüzey’e göre burada *lâm* harfinin zâid veya sebep için olması câizdir. Bu durumda da mef’ûl mahzûf olur.¹³¹ Ahfeş âyetin tefsirini yapmış ancak zâid olduğuna dair görüş bildirmemiştir.¹³² Ferrâ ve Nehhâs âyetin tefsirine yer vermemiştir.¹³³ Zemahşerî, “أَرَدْتُ لِأَنْ أَفْعَلَ” şeklindeki kullanımlarda *lâmn* mezîd kabul edilebileceğini zira Kur’ân’da الْمُسْلِمِينَ “Bana Müslümanlardan olmam emredildi”¹³⁴ şeklinde *lâmsız* kullanılmasının bunun delili olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵ Râzî ve İbn Kuteybe’ye göre âyette yer alan *lâm* harf-i ceri zâid harflerden değildir.¹³⁶

Bu durumda “لِأَنْ أَكُونَ” ifadesindeki *lâm*, Ahfeş, İbn Kuteybe ve Râzî’ye göre zâid değildir. Zemahşerî’ye göre mezîd (zâid) ve İbn Cüzey’e göre de zâid olması câizdir.

Lâm harfi ile ilgili değerlendirme yapmadan önce *lâm* harf-i cerinin aslî anlamlarını zikretmek gerekir. *Lâm* harfi aitlik (mülkiyet), ihtisas, istihkâk (hak etme), istigâse, ta’lîl (sebebiyyet) ve bazen âmîl zayıf olduğunda fiili geçişli (müteaddî) kılmak içindir.¹³⁷ İbn Cüzey, ele alınan üç âyette geçen *lâm* harf-i cerine doğrudan “zâiddir” dememiştir. Bunlardan iki âyette geçen *lâma* bir veche göre zâid demenin mümkün olduğunu ifade etmiş, bir yerde de *lâmn* müsnedi olduğu fiil ile ilgili yapmış olduğu açıklamayı teyit için *lâmn* zâid olduğuna dair görüşe yer vermiştir. İbn Cüzey, farklı gerekçelerle üç âyette geçen *lâma* zâid demeyi imkân dâhilinde görmüştür. *Lâma* zâid dediği yerlerde *lâmn* kendi anlamları dışında cümlede (tekit vb.) herhangi bir anlama geldiğini de belirtmesi, “*Lâm* harfi cümlenin temel anlamına ilave bir anlam katmadığında zâid olur” tezine mutabıktır. Nitekim İbn Cüzey, söz konusu âyetlerde *lâmn* kendi anlamı dışında bir anlamdan da bahsetmemiştir. Diğer taraftan “*Lâm* harfi, kendi anlamı dışında kullanıldığında zâid olur” tezine uymadığı görülür. Buna uyması için *lâmn* kendi anlamları dışında cümlede kullanıldığı anlamı belirtmesi gerekirdi. Bu durumda İbn Cüzey’in *lâmn* salt zâid gördüğü yerlerde bununla ya cümlenin temel anlamına ilave bir anlam katmayan harf ya da cümlede varlığı ile yokluğu bir görülen harf (lügavî) anlamını kastettiği söylenebilir.

İbn Cüzey dışındaki müfessirlerin çoğu ele alınan üç âyetin ikisindeki *lâm* harf-i cerinin zâid olmadığına dair görüş bildirirken azınlıkta kalan diğer müfessirler açıkça görüş bildirmemiştir. Şöyle ki, söz konusu iki âyette geçen *lâma* İbn Kuteybe, Nehhâs, Râzî ve Zemahşerî “zâid değildir” demiş, Ferrâ ve Ahfeş ise fiilin *lâmlı* ve *lâmsız* kullanılabilceğini ve anlamda bir farklılığın olmayacağını ifade etmiş, doğrudan “zâiddir veya değildir” dememiş, bu konuda çekimser davranmıştır. Bir âyette geçen *lâma* Ahfeş, İbn Kuteybe ve Râzî “zâid değildir” derken Zemahşerî zâid lafzını kullanmak yerine *mezîd* lafzını tercih etmiştir. Zemahşerî “زَيْدٌ لَكُمْ” ifadesindeki *lâmn* tekit için geldiğini ifade etmiş *lâmn* mezîd (zâid) olarak görmemiştir. Bu durum, *lâmn* kendi anlamları dışında kullanıldığında zâid görülmesi tezi ile çelişmektedir. Görüldüğü üzere *lâm* harf-i cerinin aslî anlamlarında tekit manası yoktur. *Lâm* harfi kendi anlamları dışında kullanılmasına rağmen Zemahşerî *lâma* zâid dememiş, sadece tekit ifade ettiğini söylemiştir. Zikredilen genellemeye göre Zemahşerî’nin *lâma* zâid (mezîd) demesi gerekirdi. Bu da müfessirler hakkında öne sürülen

¹³⁰ ez-Zümer 39/12.

¹³¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/218.

¹³² Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/494.

¹³³ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/414; Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, 6/161.

¹³⁴ Yûnus 10/72. Diğer örnekler için bk. Yûnus 10/104; el-Enâm 6/14.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/910.

¹³⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkîli’l-Kur’ân*, 157; Râzî, *Mejâtübü’l-gayb*, 26/432.

¹³⁷ İbn Hişâm *Mugni’l-lebîb*, 275; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/42; Galâyînî, *Câmi’ü’l-dürûsi’l-Arabîyye*, 566.

tezin doğru olmadığını ve müfessirler arasında zâid harfleri belirlemede mütâbakat edilen, ilmî bir kriter olmadığını göstermektedir. Bir de Zemahşerî, "لَا نَأْكُونَ" ifadesindeki *lâmn* zâid olduğunu ifade ederken buna gerekçe olarak *lâmn* aslî anlamları dışında kullanılmasını değil başka bir âyetteki *lâmsız* kullanımı delil olarak göstermiştir. Bu da Zemahşerî'nin bir harfî zâid harf olarak değerlendirirken aslî anlamları dışında kullanılmış olmasını kesin gerekçe olarak görmediğini ve âyetlerdeki kullanımı da esas aldığını göstermektedir. Kimi müfessirlerin âyette geçen harfî zâid görüp bunu Arap şiirleri ile istişhâd ederken Zemahşerî'nin zâid gördüğü bir harfî Kur'ân ile istişhâd etmesi takdire şayan bir metottur. Bir harfî zâid olduğu iddia ediliyorsa da bunun dayanağı yine Kur'ân olmalı, Arap şiiri olmamalıdır.

2.2.4. Kâf Harf-i Ceri

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ "Hiçbir şey O'nun bir benzeri değildir"¹³⁸ Âyette geçen "كَمِثْلِهِ" kelimesinde iki teşbih sözcüğünün (ك ve مِثْل) bulunması nedeniyle müfessirler arasında *kâf* harfinin zâid olup olmadığı konusunda tartışma yaşanmıştır.

İbn Cüzey'in belirttiğine göre âlimlerin çoğunluğuna göre *kâf* harfî tekit için zâiddir. Ona göre "مِثْل" lafzı, "هُوَ" zamirinin yerine konmuştur. Anlamı da "ليس كهو شيء" /Hiçbir şey O'nun gibi değildir" şeklindedir.¹³⁹ Ferrâ, "ك/kâf" ve "مِثْل/misli" sözcüklerini bir kelimedede kullanmanın Arapların bir kullanımı olduğunu ve anlamlarının aynı olduğunu ifade etmiş, "zâiddir veya değildir" şeklinde bir değerlendirme yapmamıştır.¹⁴⁰ Ahfeş ve İbn Kuteybe'ye göre söz konusu âyette yer alan *kâf* harfî, zâid harflerdendir.¹⁴¹ Nehhâs'a göre ise tekit için zâiddir.¹⁴²

Zemahşerî ve Râzî'ye göre benzerlik ifade eden "ك/kâf" ve "مِثْل/misli" sözcükleri mübâlağa için bir arada kullanılmıştır. Araplar birinin çok cömert olduğunu mübâlağa ile ifade etmek için kinâye sanatını kullanarak "Senin gibi biri cimrilik etmez" derler. Burada da Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini mübâlağa ile ifade etmek için kinâyeli bir kullanım vardır.¹⁴³ Râzî'nin naklettiği kayda değer bir görüşe göre de "كَمِثْلِهِ" ifadesi sıfat ve zâtının mâhiyeti yönüyle Allah'a benzerliği nefiy için getirilmiştir. Bu ifadedeki "ك/kâf" harfî sıfat yönüyle, "مِثْل/misli" lafzı ise zâtının mâhiyeti yönüyle hiçbir varlığın Allah Teâlâ'ya benzemesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹⁴⁴

Hülasaten "كَمِثْلِهِ" lafzındaki *kâf* harfî, Ahfeş ve İbn Kuteybe'ye göre zâid, Nehhâs'a göre tekit için zâiddir, İbn Cüzey, kendi görüşünü açıkça beyan etmemekle birlikte çoğunluğun tekit için zâid dediği görüşü ilk görüş olarak nakletmiştir. Zemahşerî ve Râzî'ye göre zâid değil mübâlağa için gelmiştir.

Kâf harfî aslen teşbih, ta'lîl ve "على/alâ" harf-i ceri anlamında kullanılır. İbn Cüzey'in söz konusu âyette geçen *kâf* harfine *tekit için zâid* demesi "*Kâf* harfî, cümlede kendi anlamı dışında kullanıldığında zâid olur" tezine muvâfıktır. Nitekim İbn Cüzey, *kâf* harfinin aslî anlamlarında

¹³⁸ eş-Şûra 42/11.

¹³⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/245.

¹⁴⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/85.

¹⁴¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/330, 331; İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, 157.

¹⁴² Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 6/297.

¹⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/1166; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 27/584.

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 27/582.

tekit anlamı olmadığı için bu harfî zâid olarak görmüştür. Zemahşerî'nin *kâf* harfini zâid olarak görmeyip sadece mübâlağa için geldiğini söylemesi söz konusu teze uymaz. Zemahşerî'nin de söz konusu teze göre *kâfi* zâid olarak görmesi ve mübâlağa için zâid demesi gerekirdi. Ancak Zemahşerî, *kâfi* burada zâid olarak görmemiştir.

3. Genel Değerlendirme

Müfessirlerin zâid harf-i cerlere yaklaşımında iki hususun değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bunlardan biri; müfessirlerin âyetlerde geçen harf-i cerler için lügavî anlamda zâid lafzını kullanmaları, bir diğeri de zâid harf-i cerin olduğu düşünülen âyetlere Arap şiiri ile istişhâd etmeleridir.

Bilindiği üzere abdest âyeti olarak bilinen Mâide sûresi altıncı âyetteki “أَرْجُلَكُمْ” kelimesinin âmili “بِرُّءُوسِكُمْ” kelimesinin başında bulunan *bâ* harfi kabul edildiğinde “أَرْجُلَكُمْ” şeklinde *lâm* harfinin esresi ile “ayaklarınızı mest edin” anlamına gelmektedir. Ancak “أَرْجُلَكُمْ” kelimesinin âmili “اغْسِلُوا” kelimesi kabul edildiğinde “ayaklarınızı yıkayın” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir kelimedeki hareke değişikliği bile âyetin anlamını ve âyetten çıkarılan hükmü değiştirirken harflerin varlığı ve yokluğunun cümlenin anlamını elbette değiştirmesi gerekir.¹⁴⁵ Yine Kur’ân’da eş anlamlı olduğu düşünülen kelimeler arasında her açıdan anlam birliğinin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Korku ifade eden *havf*, *ru’b*, *haşyet*, *feza’* *rav’* gibi kelimelerin aralarında anlam farklılığı bulunmaktadır.¹⁴⁶ İsim ve ibaredeki farklılık mananın da farklı olmasını gerektirir. Hikmet sahibi Allah her bir harfî ve kelimeyi yerli yerinde kullanmış gereksiz ve anlamsız hiçbir kelime kullanmamıştır.¹⁴⁷ İbn Atıyye bu durumu şu şekilde ifade eder: “Kur’ân’dan bir kelime çıkarılsa ve onun yerine koymak için Arap dili taransa ondan daha güzel bir kelime bulunamaz.”¹⁴⁸ Diğer taraftan Kur’ân’ın bize hitap eden dünyevî anlam boyutu olduğu gibi uhrevî bir boyutu da vardır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) bir hadislerinde buna dikkat çekmiştir. “Kim Allah’ın kitabından bir harf okursa, onun için bir hasene (sevap) vardır. Her bir hasene için ise on misli sevap vardır. Ben ‘Elif, Lâ, Mim’ bir harftir demiyorum. ‘Elif’ bir harf, ‘Lâ’ bir harf, ‘Mim’ bir harftir.”¹⁴⁹ Sevap kazanma cihetinden düşünüldüğünde de bir âyette geçen harf zâid görülemez. Kur’ân’da kusursuz bir lafız-mana dengesi olup ne eksiklik ne de fazlalık söz konusudur. Zikredilen bu bilgilerden mülhem şunu ifade etmek gerekir ki, Kur’ân’da her harf-i cerin kendine özgü bir delâleti vardır. Bir âyetin harf-i cerli ve harf-i cersiz kullanımı arasında beşer aklı ister idrâk etsin ister etmesin mutlaka ince bir fark, ince bir çizgi vardır.¹⁵⁰ İbn Dürüsteveyh’in (ö. 347/958) de ifade ettiği gibi “Harf-i cerlerin birbirlerinin yerine kullanılmasına cevaz vermek, dilin bakiyatını ortadan kaldırmak ve dildeki hikmeti ifsat etmek demektir.”¹⁵¹ Harf-i cerli ve harf-i cersiz kullanılan bir âyete aynı şekilde meal vermek, metin sadakatini

¹⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları), 6/99.

¹⁴⁶ Ali Galip Gezgin, “Eşanlamlılık Bağlamında Kur’ân’da ‘Korku’ İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 38-40.

¹⁴⁷ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askerî, *el-Furûkûl-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dârü’l-İlim, ts.), 22.

¹⁴⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/52.

¹⁴⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Fezâilü’l-Kur’ân”, 16.

¹⁵⁰ Konu ile ilgili örnek ve geniş açıklamalar için bk. Celalettin Divlekci, “Fadl Hasen Abbâs’a Göre Kur’ân’ın Edebi/Beyânî Pıcazı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 396; Ali Necdi Nasıf, “Kur’ân-ı Kerim’deki Zâid Harflerin Sırları”, çev. M. Fatih Kesler, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 33-34.

¹⁵¹ İbn Askerî, *el-Furûkûl-lugaviyye*, 24.

den de ayrılmak anlamına gelir. Şayet kişinin ilmî birikimi bunu idrak etmeye yetmiyorsa harf-i cerin cümlede varlığı ile yokluğunun bir olduğunu veya cümlenin anlamına bir şey katmadığını ileri sürmemesi gerekir. Nitekim âlimler de Kur’ân’ın tüm inceliklerini anlamış değillerdir. İbn Abbâs’ın Kur’ân’ın tefsiriyle ilgili yapmış olduğu tasnif de bunu doğrular niteliktedir. Ona göre tefsir dört türdür: Herkesin anlayabileceği açık ve anlaşılır tefsir. Araplar’ın kendi dilleri vasıtasıyla bilecekleri tefsir. İlimde rûsûh sahibi olanların bileceği tefsir. Sadece anlamını tam manasıyla Allah’ın bileceği tefsir.¹⁵² Buradan anlaşıldığı gibi ilimde rûsûh sahibi âlimlerin bile tam anlamını idrak edemeyecekleri âyetler vardır. Müfessirlerin de âyetlerden anladıklarını tefsir edip anlamını tam idrak edemedikleri ifadelerde “En iyisini Allah bilir” deyip tevakkuf etmeleri gerekirdi. Bir de hangi harfin zâid olduğu konusunda hangi müfessir esas alınacak, hangi ilmî kriter göz önünde bulundurulacaktır? Bu da muğlak bir konudur. Diğer taraftan Kur’ân’ın fesâhat; âyetlerin kusursuz ve açık olması,¹⁵³ îcâz; az sözle çok mana ifade etmesi,¹⁵⁴ bedî; edebî sanatlarla örülü, mâna bakımından kâmil ve kelimelerin kendi içerisinde bir âhenge sahip olması gibi nitelikleri vardır.¹⁵⁵ Şayet bazı âlimlerin zâid lafzı ile kastettiği gibi Kur’ân’da varlığı ile yokluğu bir olan harfler bulunsaydı Kur’ân, fesâhat, îcâz ve bedî sanatlarında zirvede olmazdı. Ayrıca Kur’ân’da zâid bir harfin olması, Kur’ân’ın kutsiyetine ve hikmet dolu bir kitap oluşuna ters düşerdi. Şunu da unutmamak gerekir ki, lafızlar, anlamlara delâlet eder, lafızlardaki harfler arttığında lafzın, daha fazla manaya delâlet etmesi zorunludur,¹⁵⁶ aynı şekilde bir cümledeki harf sayısı arttığında da cümlenin delâlet ettiği anlam artar. Zâid olduğu söylenen harfler, cümlenin anlamını tekit eder, sözü güzelleştirir ve belîğ hale getirir.¹⁵⁷ Râzî’nin belirttiği gibi Kur’ân’daki her bir harfin ve hareketin bir anlamı vardır. Ancak insan aklı, bunların bir kısmını anlasa da çoğunu idrak edemez. Zira insana ilimden çok az bir şey verilmiştir.¹⁵⁸

Değerlendirilmesi gereken konulardan biri de bazı müfessirlerin, âyette geçen bir harfi zâid gördükten sonra bunu Arap şiiri ile istişhâd etmeleridir. Şu bir gerçektir ki, Kur’ân Arapça nâzil olmakla birlikte Arapça kelimelere yeni anlamlar yüklemiş, kendine özgü kullanımlar ortaya koymuş ve kendine has ifade üslûbu ile insanlara hitap etmiştir. Her ne kadar Kur’ân, Arapça inmiş olsa ve dolayısıyla birçok hitapta Arapların kullanmış olduğu üslûbu kullansa da Kur’ân, Arap dili için kesin bir ölçü iken Arapça, Kur’ân için her daim uyulması gereken kesin bir ölçü değildir.¹⁵⁹ Salt Araplar’ın kullanımını esas alıp Kur’ân Arapça’sını, fesâhat, îcâz, bedî ve belâgat anlamında Arapların dil seviyesine indirmek ve Arapların şifâhen konuştuğu Arapça’dan ibaret görmek, Arapça’yı Kur’ân için mihenk taşı görmek muhakkik âlimlerin işi değildir. Nitekim Kur’ân’ın kendisine has dilsel özelliklerinin ve yapısının olduğunu Kur’ân kıraatine hasredilen tecvid ilmi de açıkça ortaya koymaktadır. Râgıp el-İsfehânî Kur’ân’ın Arap diline üstünlüğünü şu şekilde ifade etmiştir: “*Kur’ân kavramları Arap kelamının özünü, en mutedil ve en değerli olanıdır. En büyük şair ve belagat*

¹⁵² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/70; Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 2/8.

¹⁵³ Mustafa Çuhadar, “Fesâhat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/423.

¹⁵⁴ M.A.Yekta Saraç, “İcâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/392.

¹⁵⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/320.

¹⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/34.

¹⁵⁷ Yüksel, “Dilbilim Açısından Kur’ân’da Zâid Harfler”, 172.

¹⁵⁸ Râzî, *Meftâhü’l-gayb*, 25/53.

¹⁵⁹ Muhammed Recia Gündüz, “Dr. Âişe Abdurrahman’ın Kur’ân’daki Bazı Ziyade Harflerle Müteradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 191.

ustalarının nazım ve nesirlerinde daima başvurdukları kaynaktır. Onlardan doğan ve türetilenlerin dışında kalan kavramlar, ona kıyasla meyvelerin içi ile kabuğu, hurmanın kendisiyle çekirdeği, buğdayın özü ile kepeği gibidir.”¹⁶⁰

Sonuç

İbn Cüzey’in Kur’ân’da *bâ*, *min*, *lâm* ve *kaf* olmak üzere dört harf-i cer hakkında zâid olup olmadığına dair değerlendirme yaptığı, zikri geçen harf-i cerler dışındaki on altı harf-i cerin zâid olup olmadığına dair bir değerlendirme yapmadığı sonucuna ulaşılmıştır. İbn Cüzey’in, zâid harfleri ifade etmek için kendisinden önceki bazı müfessirlerin kullandıkları *sıla*, *mezîd*, *lağv* kelimelelerini kullanmadığı, zâid harf tabirini kullandığı saptanmıştır. İbn Cüzey’in “zâid harf” dediği yerlerde zâid lafzını lügavî anlamda kullandığı, dolayısıyla zâid harfle cümlenin temel anlamına ek bir anlam katmayan, diğer bir ifadeyle cümlede varlığı ile yokluğu bir görülen harfi kastettiği, nahivcilerin kullanımını da esas almadığı görülmüştür. İbn Cüzey’in bir harfin *zâid* olduğunu belirtip cümledeki anlamını açıklamaması, “Harf-i cerler (*bâ*, *min*, *lâm*) cümlenin temel anlamına ilave bir anlam katmadığında zâid olur” tezini doğruluğunu kanıtlarken, “Harf-i cerler kendi aslî anlamları dışında kullanıldığında zâid olur” tezinin doğru olmadığını göstermektedir. Nitekim bu tür yerlerde İbn Cüzey’in harflerin kendi aslî anlamları dışında bir anlamda kullanıldığını iddia etmediği tespit edilmiştir.

Kur’ân’da *bâ*, *min*, *lâm* ve *kâf* harf-i cerlerinin geçtiği, toplamda on dokuz yerde bu harflerin zâid olup olmadığına dair yaptığı değerlendirmede İbn Cüzey’in *bâ* ve *min* harf-i cerlerinin geçtiği dört yerde (مِنْ أَحَدٍ - مِنْ شَيْءٍ - بِجِدْعٍ - بِأَيْدِيكُمْ) doğrudan zâid, *bânın* geçtiği bir yerde (بِالدُّهْنِ) esas aldığı kıraate göre zâid, *lâmın* geçtiği üç yerde (زَيْفٌ لَكُمْ - لِأَنَّ أَكُونَ - لِأَنَّ أَكُونَ); *lâma* bir veche göre zâid, bir yerde müsnedi olduğu fiilin anlamına göre zâid, bir yerde de *zâid demeyi* câiz kabul ettiği tespit edilmiştir. Bir yerde de (كَمَثَلِهِ) kendi açıkça görüş beyan etmeden *kâf* harf-i cerinin tekit için zâid olduğu görüşünü nakletmektedir. Bir harf-i cerin zâid olduğunu belirlemede dilsel yaklaşımların, cümlede yapılan takdirlerin, kıraatlerin, ilmî birikimin ve şahsî tercihlerin İbn Cüzey’i etkilediği görülmüştür.

İncelenen müfessirlerden İbn Cüzey gibi Kur’ân’da zâid harfin varlığını koyu bir şekilde savunan diğer bir müfessir Ahfeş’tir. Yine Ferrâ, İbn Kuteybe, Nehhâs ve Zemahşerî’nin de Kur’ân’da zâid harfin varlığını savunan müfessirlerden olduğu sonucuna varılmıştır. Bu müfessirlerin zâid gördükleri harf-i cerlerin bazen tekit için geldiğini bazen de herhangi bir anlamından bahsetmeden sadece zâid olduğunu ifade etmekle yetindikleri görülmüştür.

Diğer müfessirlerden ayrı olarak Zemahşerî, zâid olan harfler için bazen “mezîd” lafzını, bu lafzın yanı sıra o, *zâid*, *tekit için zâid*, *sıla*, *tekit için sıla* tabirlerini de kullanmaktadır. Kimi zaman Zemahşerî’nin *tekit için zâid* ifadesindeki *tekit* lafzını cümleye kattığı anlam açısından, zâid lafzını da cümledeki i’râb (emel etmemesi) açısından kullanmış olması muhtemeldir. Bu konunun da Zemahşerî özelinde husûsen araştırılması gerekir. Diğer müfessirlerin kullanımını da dikkate alındığında zâid harf-i cerler için *mezîd*, *zâid*, *sıla*, *lağv* terimlerinin kullanıldığı görülmüştür.

Râzî’nin zâid harflere olan yaklaşımlarından onun Kur’ân’da zâid harfin varlığını reddeden müfessirlerden biri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

¹⁶⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur’ân ustaları sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 54.

Ulaşılan önemli sonuçlardan biri de aynı gerekçeye dayanarak bazı harfleri bir kısım müfessirlerin zâid gördüğü bir kısmının da zâid görmediğidir. Yine bir kısım müfessirlerin bazı harflerin cümlede varlığı ile yokluğunu bir görmesi nedeniyle lügavî anlamda *zâid* (fazlalık) lafzını kullandıkları, buna mükabil bazı müfessirlerin o harfleri zâid olarak görmedikleri ve bu harflerin anlamlarını açıkladıkları görülmüştür. Kur'ân'da incelenen on dokuz harf-i cerden esas alınan müfessirlerin ittifâken zâid gördüğü bir harfin olmadığı tespit edilmiştir. Müfessirlerin harf-i cerlere "zâiddir veya zâid değildir" şeklinde farklı yaklaşımları, onların zâid harfleri belirlemede objektif ve genel geçer ilmî kriterleri esas almadıklarını göstermektedir.

Kur'ân'da zâid lafız olduğu zannedilerek kullanılmış olan "zâid" lafzının yerine Allah'ın hikmet sahibi ve Kur'ân'ın hikmet dolu bir kitap olma hakikatine mutabık sâla harfi, tekit harfi, hatt-ı osmânî, hatt-ı Kur'ân vb. ifadelerin tercih edilmesi daha doğru olurdu. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in kendine has kıraati, kendine has kitâbeti ve de kendine has dilsel kullanımları vardır. Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, Kur'ân'da zâid kelimelerin olduğu da iddia edilmiştir. Bu konunun da ilim erbâbınca araştırılması gerekir.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 (1989), 179-210.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Furûkû'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dârü'l-İlim, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıbâhi'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1997.
- Çalar, Adem. *İbn Cüze'î'nin Kitabü't-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl Adlı Eserinde Dil Özellikleri*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesâhat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/423-424. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Dâvudî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Divlekci, Celalettin. "Fadl Hasen Abbâs'a Göre Kur'an'ın Edebî/Beyânî İ'cazı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 391-416.
- Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Mûsülü't-tullâb ilâ kavâidi'l-i'râb*. thk. Abdülkerîm Mücâhid. Beyrût: er-Risâle, 1996.
- Ferrâ', Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmiü'd-dürâsi'l-Arabîyye*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Gezgin, Ali Galip. "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'ân'da 'Korku' İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 38-62.
- Gündüz, Muhammed Recia. "Dr. Âişe Abdurrahman'ın Kur'ân'daki Bazı Ziyade Harflerle Mütetradif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2015), 189-202.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim Samerrâî. Beyrut: Mektebetü Hilâl, ts.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul:

TDV Yayınları, 1992.

- Kur'ân-ı Kerîm Meali.* çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Mubarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî. *Sırru snâati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Erkâm b. Erkâm, 1995.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhâneddîn İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibâcü'l-müzeheb fî ma'rifeti a'yân ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nur. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Turas, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî. *ed-Dürrerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 6 Cilt. Hindistan: Meclisü Dâiratü'l-Meârif el-Osmâniyye, 1972.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-İhâta fî abbâri [târîhi] Gornâta*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullah b. Yusuf. *Mugni'l-lebib an kütübi'l-e'ârib*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Mâlik et-Taî, Ebû Abdullah Cemâleddîn Muhammed b. Abdullah. *Şerhü't-Teshîl li-İbn Mâlik*. 4 Cilt. Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgîb. *Müfredât Kur'ân istılabları sözlüğü*. çev. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 19 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1998.

- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Nefhü't-tîb min gusni'l-Endelîsi'r-ratîb ve zîkeru vezîribâ Lisâniddîn İbni'l-Hatîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1997.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Ezdî Sümâlî. *el-Muktedab*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Nasîf, Ali Necdî. "Kur'ân-ı Kerim'deki Zâid Harflerin Sırları". çev. M. Fatih Kesler. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 33-37.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke-i Mükerreme: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Özel, Ahmet. "İbn Cüzey". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 406-407. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtîhü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Saraç, M.A.Yekta. "İcâz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/392-393. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *Kitâbu Sîbeveyhi*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yüksel, Ahmet. "Dilbilim Açısından Kurân'da Zâid Harfler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 171-183.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *El-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah. *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, ts.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar/Author

Fatih ÖZAKTAN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Bakara 2/6. Ayetinin Tefsir Tarihindeki İzdüşümü

Projection of the Verse 2/6 of Baqarah in the History of Tafsir

Burcu Dilek

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant professor, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Bolu, Türkiye
burcu.dilek@ibu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9251-1390>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/08/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Dilek, Burcu. “Bakara 2/6. Ayetinin Tefsir Tarihindeki İzdüşümü”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 699-720.

<https://doi.org/10.31121/tader.1340738>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Tefsir tarihi boyunca içerik ve yazım yöntemi olarak tefsirlerde farklılıklar meydana gelmiştir. İslâmî ilimlerin diğer alanlarında incelenen farklı konu ve nazariyelere dair tartışmalar zamanla tefsirleri de etkilemiştir. Erken dönemde daha çok rivayet ve lügat üzerinden yürütülen tefsir faaliyeti sonraki asırlarda değişim göstermiş ve bunlara ilaveten müfessirler usûl, fıkıh, kelâm gibi farklı ilimlerin bilgilerine de tefsirlerinde yer vermişlerdir. Özellikle şerh-hâşiye literatürü incelendiğinde muhaşşinin entelektüel ilgisi ve birikimine göre değişiklik göstermekle birlikte bu etki daha net olarak fark edilmektedir. Söz konusu değişim zaman içerisinde tefsirin mahiyetine ilişkin bazı tartışmalarda etkili olmuştur. Ayrıca müfessirin bilmesi gereken ilimlere dair yapılan değerlendirmelerle de bu değişim ilişkili sayılmıştır. Dolayısıyla literatürdeki bahsi geçen değişimin bir yönüyle de olsa ortaya koyulması tefsir tarihine ilişkin vereceği fikir açısından önem arz etmektedir. Kur'ân'ın tüm ayetlerinin böyle bir değişim süreci açısından tek bir çalışmada incelenmesi, makalenin sınırlarını aşan bir teşebbüs olacaktır. Dolayısıyla bu makalede bahsedilen değişimin, Bakara 2/6. ayeti bağlamında tefsirdeki yansıması incelenmektedir. Böylece ayetin yorumunda meydana gelen değişimin hem zaman hem de yazım yöntemi açısından tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bunun sonucunda özellikle Fahreddin Râzî, Ebussuûd Efendi, Âlûsî'nin tefsirleri gibi eserlerde, erken dönem tefsirlerinden farklı olarak ayetlerin diğer disiplinler açısından detaylı şekilde te'vîl edildiği görülmüştür. *Emvâri't-tenzîl* ve *el-Keşşâf* hâşiyelerinin bazılarında da bu yöntemin zaman zaman daha detaylı bir şekilde sürdürüldüğü tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Te'vîl, Şerh-Hâşiye, Bakara 2/6.

Abstract

Throughout the history of tafsîr, there have been differences in the content and writing methods of tafsîr. Discussions about different topics and theories studied in other fields of Islamic sciences have also influenced tafsîr over time. The tafsîr, which was mostly based on narrations and linguistics in the early period as its content, changed in the following centuries and the tafsîr scholars referred to the knowledge of different sciences such as usûl, fıqh, and kalâm in their tafsîr studies. When the sharh-hâshiyah literature especially is examined, this effect is much more noticeable, although it varies according to the intellectual interest and knowledge of the author/scholars. This alteration has also taken effect over the appearance of some ideas regarding the nature of tafsîr in time. In addition, the change in question was considered to be related to the evaluations made about the sciences that the interpreter should know. Proving this alteration in the literature, even if only in one aspect, is outstanding in terms of the idea to give about the history of tafsîr. Examining all the verses of the Qur'an in a study in terms of such a process of alteration would be an attempt beyond the limits of the study. This article accordingly analyses the reflection of this change in tafsîr in the context of verse 2/6 of Baqarah. Thus, it is aimed to determine the alteration in the interpretation of the verse in terms of both temporal state and writing method. As a result, it is seen that verses are interpreted in detail in terms of other disciplines, especially in commentary works of scholars such as Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, Abû's-Su'ûd, Âlûsî, unlike the early commentaries. It has been observed that this method is maintained in more detail from time to time in some hâshiyahs of *Anwâr al-tanzîl*'s and *al-Kashshâf*.

Keywords: Tafsîr, Qur'an, Ta'vîl, Sharh-Hâshiyah, Baqarah 2/6.

Giriş

Tefsir tarihi incelendiğinde, Kur'ân yorumunun önemli değişimler/dönüşümler geçirdiği görülmektedir. Başlangıcı ve teşekkülü açısından sahabe döneminde “oluşum” aşamasında olan tefsir, hicrî üçüncü yüzyıl sonuyla birlikte farklı disiplinlerin tartışmalarını içerecek şekilde kapsamlı bir yazım faaliyetine dönüşmeye başlamıştır.¹ Bunun sonucunda müfessirler tefsir yazım sürecinde hem kendisine kadar ulaşan birikimden hem de yaşadığı dönemin sosyal ve ilmî durumundan etkilenmiş, tartışmaları geliştirmiş/dönüştürmüştür.

Tefsirlerde ele alınan konuların zaman içerisinde detaylı şekilde incelenmesi ve çeşitlenmesi, müfessirlerin farklı disiplinlere müracaat etmesiyle de yakından ilişkili olmuştur. Tarihsel ve

¹ Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 22; Süleyman Kaya, *Erken Dönemde Kitap Tasavvuru: Tefsir* (İstanbul: İFAV

yazım yöntemi olarak farklılıklar içerse de müfessirler eserlerinde İslâmî ilimlerin farklı alanlarına ve konularına yer vermiştir. Bahsedilen durum tefsir ilminin mahiyeti ve sınırları, müstakil bir ilim olup olmadığı, Kur'ân yorumuna dahil olan ilimler ve yorum sürecini etkileyen hususlar hakkında bazı tartışmalara yol açmıştır.² Tefsirin mahiyetine dair bu iddialarda müfessirlerin, kapsamı yönüyle Kur'ân algısı ve tefsir ilmine dair yaklaşımları önemli ölçüde etkili olmuştur. Bu açıdan Kur'ân'ın, mutlak ilim sahibi Allah'ın kelâmı olması sebebiyle her türlü soru/n ve ihtiyaca cevap olabilecek bir kaynak olduğunu düşünenler tefsir ilminin sınırları ve araçları konusunda daha kapsamlı bir bakış açısı geliştirmiştir. Tefsirin mahiyeti ve kapsamına dair yaklaşımların şekillenmesinde bu ilmin istimedâdı konusu da gündeme gelmektedir.³

Nitekim tefsir mukaddimelerinde ve ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde yapılan müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlere dair tasniflerde bu etkiyi görmek mümkündür.⁴ Örneğin “*lügat, müfredat, istikak, nahiv, kıraat, rivayet, sünen, fıkah ve usulü, zühhd, kelâm ve mevhibe*” gibi ilimler bahsedilen tasniflerde yerini almıştır.⁵ Üstelik müfessirin lügat ve rivayet ile elde ettiği anlamdan fazlasına erişmesi için kelâm, fıkah usulü, tasavvuf gibi disiplinlerin bilgisine başvurması gerektiği dahi düşünülmüştür.⁶ Çünkü bu ilimlerde ortaya koyulan teoriler Kur'ân ayetleriyle karşılıklı bir ilişki içerisinde kabul edilmiş, bu açıdan ayetler teorileri, teoriler de süreç içerisinde ayetlerin te'vîlini etkilemiştir.⁷ Tefsirin diğer ilimlerin tartışmalarını konu edinmesi bazı yazarlar tarafından teorik olarak eleştirilse de⁸ tefsir kaynaklarında bu çeşitliliğin varlığı açıkça görülmektedir. Özellikle geç dönemde temel metinlere yazılan şerh ve hâşiyeler incelendiğinde tefsir faaliyetine dahil olan ilim çeşitliliği, kapsamlı tartışmalar ve hâşiyeye yazarlarının entelektüel birikimlerini eserlerine yansıtmaları oldukça dikkat çekicidir.⁹

Tefsir tarihi açısından içerik ve yöntemde meydana gelen bu değişimin dikkate alınması Kur'ân yorumunun farklılaşma sürecini görebilmek, müfessirlerin yaptığı te'vîlleri doğru bir şekilde değerlendirebilmek adına önem arz etmektedir. Bu çalışmada yukarıda bahsedilen hususların tefsir tarihine etkisi *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* “*İnkar edenleri uyarırsan da uyarımasan da birdir, onlar iman etmezler.*”¹⁰ ayeti üzerinden tespit edilecektir. Bakara sûresinin 6. ve 7. ayetlerine ilişkin yapılan çalışmalarda daha çok ayette bahsedilen kâfirlerin iman etmemelerinin

² Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 68-72; M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlihi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 94.

³ Enes Büyük, “Tefsirde İstimedâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 395; Mahmut Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâbir İbn Aşûr'un Müdaven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 317.

⁴ Mesut Kaya, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 13/3 (2013), 29.

⁵ Kaya, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-”, 13-17; Büyük, “Tefsirde İstimedâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”, 378.

⁶ Boyalık, “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlihi”, 81.

⁷ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 209-210.

⁸ Muhammet Abay, “Tefsir İlminin Doğuşu ve Diğer İslami İlimlerle İlişisine Tefsir-Tevil Farkı Açısından Yaklaşım”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 5: Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 199; Muhammed Coşkun, “İlâhî Füllerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 47; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 26.

⁹ Muhammed Coşkun, “Müteahhirün Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavır”, *Osmanlıda İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 335.

¹⁰ el-Bakara 2/6.

mahiyeti ve sebebi tartışılmıştır. Ayetin tefsirlere yansıyan yorumlarından bahsedilerek kâfirlerin içinde bulunduğu durumun kendi tercihleri sonucu meydana gelişine ve sorumluluklarına vurgu yapılmıştır.¹¹ Biz ise bu makalede inkarcıların durumlarına dair yapılan yorumların tefsir tarihi boyunca ne gibi değişiklikler gösterdiğini, ayetin yorumunun kapsamına hangi kavram, nazariye ve tartışmaların dahil olduğunu inceleyeceğiz. Zamanın, yazım yönteminin ve entelektüel ortamın yorum sürecine olan etkisini imkân dahilinde belirleyeceğiz.

Bu minvalde ilgili ayetin incelenme sebebi; tarihsel süreçte lügat, teklîf-i mâ lâ yutâkın cevazı tartışmaları, küfrün tanımı ve mahiyeti, ilahî kelâmın muhdes oluşu iddiaları ile buna yönelik cevaplar, günahkâr müminin durumu gibi farklı konu ve kavramların tartışılmasına imkân tanımış olmasıdır. Ancak makalenin kapsamı gözetilerek bu konuların hepsine ilişkin te'vîllere yer verilmeyecektir. Makalenin araştırma amacı daha çok ayete konu olan kâfirlerin kimler olduğu, uyarıldıkları halde iman etmeyeceklerinin söylenmesinin hangi açılardan değerlendirildiği gibi hususlar üzerinden incelenecektir. Mezkûr ayetle ilgili şerh-hâşîye literatürü dışındaki tefsirlere ilişkin yapacağımız okumalarda mümkün mertebe kronoloji takip edilecektir. Bir diğer kaynak grubu olan tefsir hâşiyelerinde ise yazım türü olarak hâşiyelerin ilgili konu bağlamında hangi noktalara vurgu yaptıkları dikkate alınacaktır. Çalışmada kronolojinin yanında farklı te'vîllere zemin hazırlayan yazım yöntemi, mezhebî bakış açısı, entelektüel ilgi ve birikim gibi sebepler de gözetilecektir. Ayrıca makalenin kapsamı gereği bütün bir tefsir ve hâşîye literatürünü incelememiz mümkün olmayacağından daha çok çalışmanın amacına belirgin bir şekilde katkı sağlayacak kaynaklara müracaat edilecektir. Bu bağlamda şerh-hâşîye literatürünün en fazla öne çıkan kaynaklarından bazı *Envâriü't-tenzîl* ve *el-Keşşâf* hâşiyelerine başvurulacaktır. Kaynak seçiminde ise ayetin hâşiyede hangi açılardan ele alındığı, kapsamı ve tartıştığı konulara dikkat edilecektir. Böylece Kur'ân yorumunun tarih boyunca içerik ve yazım yöntemi olarak yaşadığı değişimin bir yönü, Bakara 2/6 özelinde tespit edilecektir.

1. Erken Dönem Rivayet Verisi Açısından Bakara Sûresinin Altıncı Ayetinin Tefsiri

Bu başlıkta hicrî ilk üç asra tekabül eden dönem boyunca ayet hakkında aktarılan rivayetlerden bahsedilecektir. Böylece Bakara sûresinin altıncı ayetine dair yapılan yorumların ilk örneklerini görebilme ve sonraki dönemlerle bu örnekleri kıyaslayabilme imkânı elde edilecektir. Bakara 2/6 hakkında nakledilen rivayetler daha çok, ayette iman etmeyecekleri söylenen kişilerin kim olduğuyla ilgilidir. İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) gelen bir rivayete göre ayette zikredilen küfür, Hz. Peygamber'e nazil olanların inkâr edilmesidir. Küfürleri sebebiyle kınananlar ise, Hz. Peygamber'in nübüvvetini bilmelerine rağmen bunu inkâr eden Medîne Yahudileridir. Aynı tarikle İbn Abbâs'tan gelen bir başka rivayette Bakara sûresinin ilk yüz ayetinin Yahudi din adamları ve Evs-Hazrec kabilelerinden bazıları ile ilgili nazil olduğu ifade edilmiştir.¹² Yine İbn Abbâs'tan gelen bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber'in tüm insanların iman etmesi konusunda çok istekli olduğu, bunun üzerine Allah'ın, onun ilk sözünde/ezelî ilminde saadetinde hükmedilenlerin dışındakilerin iman etmeyeceğini, aynı şekilde şekavet yazdıklarının dışında kimsenin dalalet düşmeye-

¹¹ Mehmet Akın, "Bakara Suresi 6-7. Ayetler Çerçevesinde İnsan İradesine İlahî Müdahalenin Sınırları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016); Abdurrahman Altuntaş, "Bakara 6-7. Âyetleri Bağlamında İnkârcıların Durumu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021).

¹² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Daru Heccr, ts.), 1/258.

ceğini bildirdiği aktarılmıştır. Rebi' b. Enes (ö. 140/757) ayette bahsedilenlerin Bedir savaşına katılan kâfirler olduğunu söylemiştir. Bu ayetin nüzulünden sonra bazı kâfirlere yapılan uyarıların fayda ettiği, dolayısıyla da ayetin kapsamının belirli bir grup kâfir olduğu belirtilmiştir. Bunlar ise Bedir savaşına katılan ve orada ölene kadar Hz. Peygamber'in uyarılarından faydalanamayanlardır. Bu rivayetleri aktardıktan sonra Taberî (ö. 310/923), konuyla ilgili en doğru rivayetin İbn Abbâs'ın ilk rivayeti olduğunu belirtmiştir.¹³ Ayrıca ayetin Ebû Cehil ve ehlinde beş kişi veya Arap müşrikleri hakkında nazil olduğuna ilişkin rivayetler de aktarılmıştır.¹⁴

2. Hicrî IV. Asır ve Sonrasında Ayetin Tefsiriyle İlgili Gündeme Gelen Temel Konular

Bu başlıkta hicrî IV. asırda ve sonrasında kaleme alınmış tefsirlerde ayetin yorumunun nasıl ele alındığı incelenecek ancak şerh-hâşiye türü eserler kapsam dışı tutulacaktır. Mezkûr eserlere daha sonraki başlıklarda yazım türünün ve kültürünün tefsire etkisi açısından değinilecektir. Hicrî IV. asır ve sonrasında kaleme alınan telif tefsirlere bakıldığında, ayetin tefsiriyle ilgili belirgin konu ve kavramlara yapılan atıflar net bir şekilde görülmektedir. Söz gelimi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ayetin yorumunda kâfirlerin iman etmeyeceğine dair verilen gaybî haberin doğru çıkmasını, Hz. Peygamber'in mucizesi olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda ayeti nübüvvetin ispatı açısından te'vîl etmiştir.¹⁵ Tefsirlerde çoğunlukla ele alınan konulardan biri ise ayette geçen ism-i mevsûlün hangi anlamda kullanıldığına dair izahlar olmuştur. Yukarıdaki rivayetlerde geçtiği şekliyle ayetteki kâfirlerin kimler olduğuyla ilgili zikredilen ihtimaller, erken dönem literatüründe yerini almıştır. Ancak belli bir grubun veya tüm kâfirlerin mi kastedildiğine ilişkin lügavî izahlar üzerinden yürütülen tartışmalar, sonraki dönemde de dikkati çekmektedir. Buna göre ism-i mevsûle yüklenecek anlam açısından ibarenin ahd veya cins ifade etmesine dair farklı yaklaşımlar tefsirlere yansımıştır.

Ayette bahsedilen kâfirler hakkında yaygın olarak dile getirilen görüşlerden birisi onların, Allah'ın ilminde kâfir olduğu bilinen kimseler olduğudur. Bu sebeple söz konusu ibarenin husus ifade eden umum lafız olarak değerlendirilmesi gerektiği kabul edilmiştir.¹⁶ *الَّذِينَ كَفَرُوا* ibaresindeki marifeliğin ahd veya cins ifade edebileceğini söyleyen Zemahşerî (ö. 538/1144) ahd ifade ettiği takdirde Ebû Cehil, Ebû Leheb ve Velid b. Muğire gibi belirli kâfirlerin kastedildiğini belirtmiştir. Cins ifade etmesi ihtimalinde ise buradaki kâfir hitabı, küfründe inatla ısrar eden kâfirleri ve diğerlerini içerebilir. Ancak uyarının fayda etmemesi durumu Zemahşerî'yi ayette bahsedilenlerin yalnızca küfründe inat eden kâfirleri kapsadığı sonucuna sevk etmiştir.¹⁷ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/259-260; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. es-Seyyid Abdü'l-Âl es-Seyyid v.d. (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007), 1/110.

¹⁴ Merkezü'd-Dirasat ve'l-Ma'lumati'l-Kur'aniyye, *Mensûatü't-tefsiri'l-me'sûr: ekeberu cami' li-tefsiri'n-nebi (s.a.s.) ve's-sahabe ve't-tabîin ve tabîihim ma'zîven ila masadiribi'l-asliyye* (Cidde, Beyrut: Merkezü'd-Dirasat ve'l-Ma'lumati'l-Kur'aniyye Ma'hedü'l-İmam eş-Şatîbî; Daru İbn Hazm, 2017), 2/86-88; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Er-yarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 1/55; Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysan Esam, *Tefsîru Ebi Bekr el-Esam*, thk. Hıdır Muhammed Nebha (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 32.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân: Te'vîlâtü ehlî's-sünne*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd., Müracaa Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/33.

¹⁶ Ebû Cafer en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 1/87; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/110.

¹⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 1/162. Benzer ifadeler *Envârü't-Tenzîl* de de karşımıza çıkmaktadır bk. Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b.

hocası Ebu'l-Hasan ez-Zâğûnî'den (ö. 527/1132) nakilde bulunarak umum ibarenin uyarıya cevap vermeyen kâfirleri kapsamına alan hususî lafaz olmasından bahsetmiştir. Uyarıldığı esnada birçok kâfirin iman etmesini de tahsisin bir göstergesi saymıştır.¹⁸ Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ise buradaki ibarenin husus ifade eden umum ibare olarak kabul edilmesi gerektiğini sebepleriyle beraber belirtmiştir. Buna göre ayette, kâfirlerden bazılarının iman etmesi sebebiyle istiğrak ifade eden zâhirî anlam kastedilmemektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin, marifeliğin cins olabileceği ihtimaline dair görüşü de eleştiriye açıktır.¹⁹ Bu bağlamda ayette uyarının fayda etmeyeceği kâfirlerin Ebû Cehil ve Ebû Leheb gibi Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimseler olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁰ Müfessirlerin aktardıklarına göre husus ifade eden lafzın muhatabı, küfründe ısrarcı olan ve ölene kadar iman etmeyecek olan kâfirlerdir. Râzî gibi bazı müfessirler bu ifade şeklinin sebebine dair bazı açıklamalar yaparken bazıları sadece kanaatini aktarmakla yetinmiştir.

Farklı bir yaklaşım olarak Ömer en-Nesefî ayette “iman etmeye güç yetiremezler” yerine “iman etmezler” denilmesini, kulun irade ve fiiline yapılan bir vurgu olarak değerlendirmiştir.²¹ Buna göre kâfirlerin iman etmemelerinin altında yatan sebebin, küfürdeki ısrarları olduğunu söylemek mümkündür. Bunların dışında küfrün anlamı ve çeşitleri gibi kavramsal izahlar, İlâhî kelâmın mahiyetine dair tartışmalar ayetin yorumu kapsamında tefsirlerde yer almıştır.²²

Ayetin tefsiri kapsamında en fazla değinilen konulardan birisi ise teklîf-i mâ lâ yutâk olmuştur. Kâfirlerin kendi iradeleriyle, kudretleri yettiği halde iman etmedikleri söylenmiş, böylece teklif için gerekli olan kudret şartı vurgulanmıştır. Kâfirlerin iman etmeyişi ise kulun ihtiyarda bulunmadığı fiile kadir olmasıyla açıklanmıştır. Dolayısıyla onların iman etme konusunda aciz bırakılmadığının altı çizilmiştir.²³ Konuyla ilgili kapsamlı açıklamalarda bulunan müfessirlerden birisi Fahreddin er-Râzî olmuştur. Müfessir iman etmeyecek olan kâfirlerin mükellef tutulmalarına ilişkin Mu'tezile'nin argümanlarını eleştirmiştir. Mezheplerin meseleye ilişkin delillerinden bahsederek, Ehl-i sünnetin teklîf-i mâ lâ yutâkın cevazını ispat sadedinde “Onların çoğu hakikinde söz gerçekleştirdi. Onlar iman etmezler.”²⁴ ayeti ve Leheb sûresi gibi delillere başvurduğunu ifade etmiştir. Buna göre Allah asla iman etmeyecek birinden bahsetmektedir ve bu kimsenin iman etmesi Allah'ın verdiği haberi yalana dönüştürecektir. Böyle bir şeyin meydana gelmesi Mu'tezile için kabîh fiildir ve dolayısıyla Allah'a isnadı imkânsızdır. Ayrıca ayetlerde iman etmeyeceğinden bahsedilen kimselerin imanla mükellef tutulmaları, imkânsız olan bir şeyle tekliftir ve muhaldir. Râzî, Mu'tezile'nin tüm bu iddialarına selef alimlerin cevap verildiğini söyleyerek birtakım argümanlar sıralamakta-

Ömer. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418), 1/41.

¹⁸ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 1/27-28.

¹⁹ Râzî, *Tefsiru Fabri'-Râzî*, 2/44.

²⁰ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî: Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedivî (Beyrut: Dâru'l-Kalemi't-Tayyib, 1998), 1/44.

²¹ en-Nesefî, *et-Tefsir fî't-tefsir*, 1/414.

²² Ebu'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/72; Ebu'l-Hasan Ali b Ahmed b Muhammed en-Nisaburi el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/83; Râzî, *Tefsiru Fabri'-Râzî*, 2/42; Necmeddin Ömer en-Nesefî, *et-Tefsir fî't-tefsir: Ömer Nesefî tefsiri (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri)* çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019) 1/400; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd Efendi, *Tefsirü Ebi's-Suûd ev İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, ts.), 1/62.

²³ Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-metâin* (Beyrut: Dâru'n-Nehdatü'l-Hadise, ts.), 13.

²⁴ Yâsîn 36/7.

dır. Bunlardan biri, iman etmeyecekleri kesin olarak bilinenlerin iman etmekle mükellef tutulmaları ve böylece iki zıddın bir arada olmasının emredilmesi iddiası üzerine yaptığı değerlendirmedir. Cevap olarak Râzî, bilme durumunun malumun tahakkuku esnasında maluma mutabık olacağını söylemiştir. Dolayısıyla onların iman etmeyeceğine dair bilgi iman etmelerini engelleyen bir durum değildir. Aksi takdirde Allah'ın bildiği şeyin gerçekleşmesinin zorunlu olması ve böylece kudretinin sınırlanması gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. İman ve küfür zatî olarak mümkündür ve onların bilinmeleri, varlıklarını zorunlu kılarısa ilim maluma tabi olmaz, aksine maluma tesir eden bir konuma gelir ki bu da imkânsızdır. Ayrıca bilginin fiili zorunlu kılması durumunda kulun kudretinin tesiri de ortadan kalkmış olur.²⁵

Beyzâvî (ö. 685/1286) ayetin tefsirine, bir önceki ayette inananların sıfatlarından sonrasında ise kâfirlerin sıfatlarından bahsedildiğini söyleyerek başlamıştır.²⁶ Ardından bu ayetin, teklîf-i mâ lâ yutâkın cevazı için delil olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. Zira ayette Allah'ın iman etmeyeceklerini haber verdiği kimseleri aynı zamanda imanla mükellef tutması bunun göstergesidir.²⁷ Hâşiyeleri ele alacağımız başlıkta Beyzâvî'nin yorumu ve satır aralarında bahsettiği konular daha detaylı görülecektir. Beyzâvî'nin aksine bu ayette teklîf-i mâ lâ yutâkın vukuuna dair bir delil olmadığını söyleyen İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) gerekçesi ise bir şeyin olup olmamasına dair verilen haberin söz konusu fiile dair kudreti nefyetmeyeceğidir.²⁸ Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) de ayette, kâfirlerin iman etmeyeceklerine dair haber verildiğinden, iman etmeleri durumunda Allah'ın haberinin vakıya mutabık olmayacağından ve bunun imkânsızlığından bahsetmektedir. Bununla birlikte onlar imanla mükelleftir, hatta iman etmeyeceklerine iman etmekle de mükellef tutulmuşlardır. Ayet bağlamında teklife konu olan iman, lizâtihi imkânsız değildir. Bu minvalde İbn Kemâl'in ifade ettiği gibi Ebussuûd Efendi'ye göre de bir şeyin varlığına veya yokluğuna dair haber verilmesi ondan kudreti nefyetmemektedir.²⁹

Âlûsî (ö. 1270/1854) ayetle ilgili açıklamalarında kâfirlerin hidayete ermemesinin kitabın kâmil olmayışı sebebiyle değil, onların küfürde inat etmeleri sonucunda gerçekleştiğini belirtmiştir. Ayrıca ayetin umum-husus ifade etmesi, küfrün ve imanın tanımı ile bu tanımların ayetin te'vîlindeki etkisine değinmiştir. Mu'tezile'nin İlâhî kelâmın hudûsü görüşünde ayeti delil olarak kullanmasına ilişkin itirazlar da Âlûsî'nin tefsirinde öne çıkan konular arasındadır.³⁰ Teklif konusunda ise kavrama ilişkin yukarıda bahsedilen tartışmalara değindikten sonra imanın zati olarak mümkün oluşu ve Allah'ın verdiği haberin imanın imkânına bir etki etmeyeceği sonucuna ulaşmıştır. İman etmeyişlerinin sebebi olarak da kâfirlerin kötü iradelerini zikretmiştir. Söz konusu inkârı teorik olarak şu şekilde temellendirmektedir: “İnkâr Allah'ın yaratmasıyla olsa bile Allah'ın fiili meşîetine tâbidir. Meşîeti ilmüne ilmi ise maluma tâbidir. Malumun sübûtu ezeli olduğundan ilmin ona taalluku da malumun olduğu hal üzere gerçekleşir.”³¹

²⁵ Râzî, *Tefsîru Fahri-Râzî*, 2/47-50.

²⁶ Beyzâvî, *Emvârü'l-Tenzîl*, 1/41.

²⁷ Beyzâvî, *Emvârü'l-Tenzîl*, 1/42.

²⁸ İbn Kemâl Ahmed Şemseddin Kemâlpaşazâde, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mahir Edib Habuş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018), 1/54.

²⁹ Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/62-64.

³⁰ Şehâbeddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Rubû'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-aẓîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 1/126-127.

³¹ Âlûsî, *Rubû'l-meânî*, 1/130-131.

Çağdaş tefsirlere gelindiğinde içerik ve yönetime bağlı olarak te'vilde bir değişim gözlenmektedir. Çağdaş müfessirler, genellikle Kur'ân'ın mesajının belirgin bir şekilde ortaya çıkarılabilmesi için tefsirlerinde, kelâm ve fıkıh gibi disiplinlerin tartışmalarına yer vermemektedir. Daha çok Kur'ân'ın bir hidayet kaynağı oluşu gerçeğini ve insana yönelik ahlakî değerlerini ön planda tutmuştur. Hal böyle olunca çağdaş müfessirler, kaynak olarak farklı disiplinlerin kitaplarını değil, Kur'ân'ın bizzat kendisini ve sünneti kullanmak gerektiğini düşünmüşlerdir.³² Örneğin çağdaş tefsirlerde ayetteki kâfirlerin iman etmeyişlerinin hidayet kaynağı olan Kur'ân'ın bir kusuru olmadığı ifadelerini görürüz. Buna göre Kitap tıpkı akıl, görme ve işitme gibi hidayet kaynaklarından birisidir ancak inanmayanlar bu gerçeğe kayıtsız kalmıştır. Allah'ın, kalplerinde küfrün derinleştiğini, imana dair isteklerinin kaybolduğunu bildiği bu kimseler ısrarları sebebiyle küfürde ve dalalatte aşırı gitmiştir. Dolayısıyla bir sonraki ayette zikredilen kalplerin mühürlenmesi fiili kâfirlerin iman etmemelerinin bir sebebi değil sonucudur. Bu bağlamda sünnetullah kavramına vurgu yapılarak küfürde ısrar eden bu kimseler için geçerli olan sünnet, Allah'ın onların kalplerine mühür vurmasıdır. Yani burada bahsedilen kâfirler Allah'ın kalplerinde imana yer bırakmayacak kadar küfrün derinleştiğini bildiği kimselerdir.³³

Çağdaş dönemde yaşamış müfessirlerden İbn Âşûr (ö. 1973) ayette bahsedilenlerin, iman etmelerinden ümit kesilmiş Ebû Cehil ve Velid b. Muğîre gibi belli bir grup müşrik olduğunu söylemiştir. Böylece kâfirlerden iman edenlerin istisna edilmesiyle, ibarenin husus ifade eden umum lafız olabileceğinden bahsetmiştir. Müfessirin bahsettiği ikinci ihtimal ise marifeliğin istiğrak anlamında cins ifade etmesidir. Ayetin Yahudilerle ilgili olduğuna dair görüşleri ise siyak-sibaka ters olması açısından eleştirmiştir. Ona göre her iki ihtimalde de bu kâfirler, Allah'ın iman etmeyeceğini haber verdiği, küfür üzere ölenler kimselerdir.³⁴ Küfrün tanımına dair açıklamalarda bulunduğu sonra müfessir ayetin teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda delil gösterilmesine değinmiştir. Bu bağlamda muhalin; iki zıddın bir arada olmaması gibi aklen muhal, göğe tırmanmamak gibi âdeten muhal, Allah'ın ilmi gibi başka bir şeye nazaran muhal şeklinde farklı mertebelerini zikretmiştir. Konuyla ilgili ihtilafların çok fazla olduğunu söyleyen müfessir teklîf-i mâ lâ yutâkın cevazı konusunda tartışma olmadığına ve cevazın, Allah'ın hikmete uygun olduğuna ilişkin yaklaşımı aktarmıştır.³⁵ Ayrıca İbn Âşûr'a göre Allah, fiilin yokluğunu bildiği kimseyi özellikle o fiille mükellef tutmamış, o fiile mahsus bir davet yöneltmemiştir. Davetin umumîliği ayette bahsedilen kâfirleri de davetin kapsamında tutmuştur. Ayrıca "*Siz'e dinde zorluk yükledi*"³⁶ ve "*O sizin onu (vakti) besaplamayacağımızı bildi de sizi bağışladı.*"³⁷ gibi ayetlere referansta bulunarak Allah'ın kulunu güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutmayacağını O'nun bir lütfü olduğunu da belirtmiştir.³⁸ İbn Âşûr'un ayetle ilgili yorumu, yaşadığı dönem itibariyle kendisine kadar gelen tartışmaları tefsirine alması tercih ve eleştirilerde bulunması açısından önemli bilgiler sunmaktadır.

³² Reşid Rıza, *Tefsîrî'l-menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947), 1/31; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik, 2008), 62-63.

³³ Rıza, *Tefsîrî'l-menâr*, 139-142; Cemâlüddin el-Kâsımî, *Tefsîrî'l-Kâsımî: Mebâsinü't-te'vîl* (Kahire: Dârü İhyâ'îl-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/39; Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/47; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrî'l-Merâgî* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 1/145.

³⁴ Muhammed Tahir b Muhammed b Muhammed et-Tunusi İbn Âşûr, *Tefsîrî't-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 1/248.

³⁵ İbn Âşûr, *Tefsîrî't-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/252-253.

³⁶ el-Hac 22/78.

³⁷ el-Müzzemmil 73/20.

³⁸ İbn Âşûr, *Tefsîrî't-Tabrîr ve't-tenvîr*, 1/252-253.

Görüldüğü üzere Bakara sûresinin altıncı ayeti tefsirlerde belli bazı konuların tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Müfessirin şer'î ilimlerdeki ilgisi ve birikimi tefsirdeki bu gibi tartışmalara yön vermiştir. Verdiğimiz örneklerden yola çıkarak ayetin farklı açılardan detaylı bir şekilde “*tabkik tavrıyla*”³⁹ yorumlanışını Râzî'nin tefsirinde görebilmekteyiz. Ardından Beyzâvî, Ebussuûd Efendi, Âlûsî, İbn Âşûr gibi isimler de aynı yöntemi uygulayarak ayeti tefsir etmişlerdir. Bu anlamda erken dönem rivayet malzemesinin verileri kullanılmakla birlikte zamanla farklı disiplinlerin tartışmaları da tefsirlerin gündemine girmiştir.

3. *Envârü't-Tenzîl* ve *el-Keşşâf*'ın Bazı Hâşiyelerinde Bakara Sûresinin Altıncı Ayeti Hakkındaki İzahlar

Bu başlıkta bütün tefsir hâşiyeleri literatürünü ele almak gibi bir iddia taşımamaktayız. Giriş kısmında bahsettiğimiz üzere bu çalışmada ayetin tamamının tüm boyutlarıyla ele alınması hedefinden çok ayete konu olanların kimliği ile kâfirlerin uyarıldıkları halde iman etmeyeceklerine ilişkin bahsedilen durumun incelenmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla ayetin bu kısmına ilişkin izahında zikredilen tartışmalar kaynak seçimini de şekillendirmiştir. Bu bağlamda muhaşşînin ayeti yorumlarken etkili olan ilgi alanı, konunun kapsam olarak ne oranda ele alındığı, farklı argümanlara yer verilip verilmediği gibi hususlar başvurulacak hâşiyelerin seçiminde etkili olmuştur.

3.1. *Envârü't-Tenzîl* Hâşiyelerinde Ayetle İlgili Tartışılan Temel Başlıklar

Beyzâvî'nin, ayetin ilgili kısmına dair te'vîli şu şekildedir:

“Tekîf-i mâ lâ yutâkın caiz olduğunu savunanlar bu ayetle istidlalde bulunmuştur. Çünkü Allah onları iman etmeyeceklerini bildikleri halde imanla mükellef tutmuştur. Eğer iman ederlerse O'nun haberi yalan olur. İmanları iman etmeyeceklerine dair habere imanı da kapsayacağından iki zıddın bir arada bulunması meydana gelir. Hakikat şudur ki imkânsız olanla teklif aklen caiz olmakla beraber vuku bulmamıştır. Zira hükümlerde bir maksat aranmaz, özellikle de emri uygulamada. Ancak araştırıldığında bu olmamıştır. Ayrıca bir şeyin olup olmayacağını haber vermek ona dair kudreti nefyetmez. ...”⁴⁰

Beyzâvî'nin bu açıklamalarından hareketle hâşiyelerde, ayette bahsedilen kâfirlerin iman etmeyeceğinin söylenmesi ve aynı zamanda imanla mükellefiyetlerinin kapsamına ilişkin bazı açıklamalar yer almıştır. Bunlardan bir kısmı teklif-i mâ lâ yutâkın⁴¹ tanımı/kapsamı, mertebeleri, şartı, ligayrihî ve lizatihî imkânsızla teklifin mahiyeti ve ilgili argümanlardır.

³⁹ Coşkun, “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. *Envârü't-tenzîl* Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”, 335.

⁴⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/42. Şirvanî (ö. 1020/1612), Beyzâvî'nin sözlerini açıklama sadedinde teklif konusundaki bu ibarelerin Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *İrşâd*'ında ve Râzî'nin *Metâlib*'inde benzer şekilde geçtiğini ifade etmiştir. bk. Muhammed b. Cemaliddin b. Ramazan eş-Şirvânî, *Hâşiyetü's-Şirvânî alâ tefsiri'l-Beyzâvî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 144), 67a.

⁴¹ İnsanın gücünü aşan bir fiille mükellef tutulmasının imkânı mezhepler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Mu'tezile, Şia ve Mâtürîdiye mezheplerine göre bu teklif caiz sayılmazken Eşarîlere göre caizdir. Mu'tezile'nin temel delili söz konusu teklifin kabih bir fiil olması ve bu fiilin Allah'a isnad edilemeyeceğidir. Ayrıca Bakara sûresinde ve başka yerlerde zikredilen Allah'ın, gücü aşan şeyle mükellef tutmayacağına dair haberi bir başka delildir. Mâtürîdiler ise gücü aşan fiille teklifin caiz olmayışını Allah'ın hikmet ve adaletine ters olmasıyla açıklamıştır. Öte yandan Eşarîler Allah'ın fiillerinin bir sebebe ve amaca bağlı olmak zorunda olmadığını dolayısıyla da O'nun hiçbir fiilin çirkin olmayacağını iddia etmişlerdir. Bu yaklaşımlar teklifin mertebeleri konusunda detaylandırılmıştır. bk. Abdulsasır Süt, “İlahî Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı Teklif-i mâ lâ yutâk Örneği”, *Mukaddime* 6/2 (2016), 296-301.

3.1.1. Teklifin Mertebeleri

Birçok hâşiyede teklifle ilgili ele alınan konu teklifin mertebeleri olmuştur. Buna göre mertebelerin ilki “Allah'ın, bir şeyin yokluğunu bilmesi, irade etmesi ya da haber vermesi sebebiyle imkânsız” olanla tekliftir. Bununla teklifin, cevazı ve vukuu konusunda ihtilaf olmadığı kabul edilmiştir. Örnek olarak da tıpkı ele aldığımız ayette olduğu gibi Allah'ın iman etmeyeceğini haber verdiği bir kimsenin kâfir olarak ölmesi durumunda, icmâen sorumluluğunu yerine getirmemiş sayılması zikredilmiştir. Üçüncü mertebesi ise “zatî olarak imkânsız olanla teklif” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu şekildeki teklife dair en sık verilen örneklerden birisi iki zıddın bir arada olmaması durumudur ve bununla teklifin cevazı konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Eş'arî ve onun ashabından bazılarının göre böyle bir fiille teklif aklen caizdir. Dolayısıyla ayette bahsedilen kâfirlerin iman etmesi Allah'ın ilminin cehle dönüşmesi açısından muhaldir ancak yine de onlar imanla mükellef tutulmuştur. Bazılarına göre ise lizatihî imkânsız olan fiille teklif caiz değildir.⁴² Bunlar arasında cumhur nazarında lizatihî imkânsızla teklifin caiz olmadığını, dolayısıyla Beyzâvî'nin aklen caiz kabul ettiği şeklindeki yaklaşımının isabetsizliğini ifade edenler de olmuştur.⁴³ İkinci mertebeye ise “zatî olarak mümkün olup vukuuna kulun kudretinin taalluk etmediği” şöyle tekliftir. Bir şeyi yaratmak, göğe tırmanmak gibi fiiller buna örnek teşkil eder. Böyle bir fiille teklifin vuku bulmadığı, ancak cevazı konusunda tartışmanın gerçekleştiği söylemi hâşiyelerde karşımıza çıkmaktadır. Cevazı hususunda yürütülen tartışmalar ise fiilin gerçekleşmesinin talep edilmesi ve ceza-mükafata sebep olup olmaması şartları üzerinden sürdürülmüştür. Ancak böyle bir fiil talep edilse dahi muhaşşiler buradaki talebin tahaddî ayetlerinde olduğu gibi aciz bırakma amacıyla yapılmayacağını da vurgulamışlardır. Bu hem aklen hem de *لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا* ayeti⁴⁴ gibi delillerle bilinebilir. Ayrıca bir şeyin teklifinin onun vukuunu zorunlu kılmayacağı veya gerektirmeyeceği de bu konuda ifade edilen argümanlardan birisi olmuştur.⁴⁵

3.1.2. İki Zıtlı Teklif

Kitâbü'l-irşâd dan bir alıntıyla konuya değinen Şeyhzâde (ö. 950/1543), muhalin teklifinde aklen caiz ve şer'î olarak vaki olduğuna ilişkin sunulan Ebû Cehil'in imanla mükellef tutulması örneğini aktarmıştır. Buna göre Allah ona Hz. Peygamber'e ve getirdiklerine iman etmesini em-

⁴² Ayrıca böyle bir fiille teklif konusunda Şirvânî “tasavvur edilebilir olma” şartından bahsetmiştir. Aklen tasavvur edilemeyen bir fiilin var olamayacağı böylece teklife konu olamayacağı ulema tarafından vurgulanmıştır. Buna göre teklifin şartı onu tasdik etmek değil, anlamak ve tasavvur edebilmektir. bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkef* çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/208-210-340-366. Şirvânî, *Hâşiyetü's-Şirvânî alâ tefsiri'l-Beyzâvî* (Ragıp Paşa, 144), 66a-66b.

⁴³ Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kurîmî, *Misbâhu't-ta'dîl fî keşfi envâri't-tenzîl* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 147), 37b-38a.

⁴⁴ el-Bakara 2/286.

⁴⁵ Nüreddin Hamza b. Mahmud er-Rûmî el-Karamânî, *Hâşiyetü 'alâ Envâri't-tenzîl/Takşîru't-tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6477), 21b; Kırîmî, *Misbâhu't-ta'dîl fî keşfi Envâri't-tenzîl* (Feyzullah Efendi, 147), 37b-38a; Muhammed b. Ferâmerz b. Ali Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev alâ tefsiri Kâdi el-Beyzâvî*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 1439), 103a-103b; Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-celîl bi beyâni hafîyyi Envâri't-Tenzîl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 137), 23a; Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed b. Muslihiddin el-Kocevî, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/233; Muhammed Emin Emir Padişah el-Buhârî, *Hâşiyetü ale'l-Beyzâvî min evvelibi ila evahiri'n-Nisâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 155), 63b; Şirvânî, *Hâşiyetü's-Şirvânî alâ tefsiri'l-Beyzâvî*, (Ragıp Paşa, 144), 66a; Şehâbeddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafâcî, *İndâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*. (Beirut: Dârü Sadır, ts.), 1/275-276; İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmâmî'l-Beydâvî ve me'abu hâşiyetü İbni't-Temîd*, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/37-38.

retmiş ancak o iman etmemiştir. Ebû Cehil'e bildirilenler arasında onun iman ve Hz. Peygamber'i tasdik etmeyeceği bilgisi de bulunmaktadır. Bu örneğe göre onun tasdiki "tasdik etmeyeceğini" de içerecektir ve iki zıttın bir arada bulunması yani lizatihî imkânsızla teklif sonucu ortaya çıkacaktır.⁴⁶ Bakara sûresinin altıncı ayetinde de kâfirlerin iman etmeyecekleri, bununla birlikte "iman etmeyeceklerine" iman etmekle mükellef tutuldukları haber verilmiştir. Bu durumda onların iki zıttla mükellef tutuldukları, dolayısıyla da muhal olan şeyle teklifleri söz konusu olmuştur. Hâşiyelerde konuyla ilgili tartışılan şey ise Cüveynî ve Beyzâvî gibi müelliflerin iddia ettiği haliyle, ayette bahsedilen kâfirlerin imanının lizatihî mi ligayrihî mi imkânsız oluşudur. Çoğunlukla Hanefî-Mâtürîdî muhaşşiler buradaki imanın lizatihî imkânsız olmadığını söylemiştir. Bu açıdan Beyzâvî'nin, bahsi geçen imanı lizatihî imkânsız mertebesinde değerlendirmesine bazı muhaşşilerce itiraz edilmiştir.⁴⁷ Böylece cumhur nazarında lizatihî imkânsızla teklifin caiz olmadığı, Beyzâvî'nin aklen caiz şeklindeki yaklaşımının yanlış olduğu gibi görüşler bazı hâşiyelere yansımıştır.⁴⁸ Ayrıca birtakım müelliflere göre Allah'ın iman etmeyeceklerini haber verdiği bu kimselerin, ayetin nüzulünü bilmiyor olmaları da bir ihtimaldir. Veya ayette kastedilen kimselerin, bizzat kendileri olduğunu bilmiyor olmaları da mümkündür. Bu durumda onlar "iman etmeyeceklerine" iman etmekle mükellef olmayabilirler. Ancak teklife muhatap olacak durumdaki herkesin imanla mükellef olması kapsamında, ayetteki kâfirler de imanla mükellef sayılmıştır.⁴⁹

3.1.3. Teklife Konu Olan Fiilin Kudret Yetirilebilir ve Mümkün Oluşu

Bakara sûresinin altıncı ayetine konu olan kâfirlerin imanının, lizatihî imkânsız olmadığına ilişkin zikredilen en güçlü argümanlardan biri, imanın lizatihî mümkün ve güç yetirilebilir olduğudur. Teklifin dayanağı olarak aklın varlığı, şartı olarak ise de teklife konu edilen şeyin maddî/güç yetirilebilir olması kabul edilmektedir. "O şeyin veya zıddının kudretin müteallakı olması" şeklinde de ifade edilen bu şartın imanda var olduğu dolayısıyla iman ve zıttı olan küfrün kâfirin kudreti dahilinde olduğu zikredilmiştir.⁵⁰

Envârü't-Tenzîl hâşiyelerinde de Beyzâvî'nin aklen caiz olduğunu ifade ettiği "muhal olanla teklif" ibaresi üzerine, buradaki muhalın lizatihî muhal olmayışı vurgulanmıştır. Zira Allah, onların iman etmeyeceğini haber vermiş ve bunu bildirmiştir ancak bu durum mükelleflerin imanlarının lizatihî imkânsız olmasını gerektirmemektedir. Ayette verilen habere rağmen onlar "sebeplerin ve araçların selameti" açısından imanı kesb etmeye kadir sayılmışlardır. İmanla teklif zatî olarak güç yetirilebilir bir fiille tekliftir. Bu sebeple bahsi geçen teklif ligayrihî imkânsız mertebesinde kabul edilmiştir. Esasen buradaki imkânsızlık Allah'ın verdiği haberin yalana dönüşmesi ihtimalinden kaynaklanmaktadır. İmanın onlar için imkânsız olması, Allah'ın haberini yalan çıkarması ve ilmini cehle çevirmesi açısından ve bu da ancak ligayrihî imkânsız olarak kabul edilebilir.⁵¹ Ayetteki kâfirlerin imanla teklifinin ligayrihî muhal oluşu, genellikle Allah'ın söz konusu fiile ilişkin haber

⁴⁶ Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyîni, *Hâşiyeye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 132), 33a; Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 1/232.

⁴⁷ Şirvânî, *Hâşiyetü's-Şirvânî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, (Ragıp Paşa, 144), 66b; Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 1/276.

⁴⁸ Kurîmî, *Misbâhu't-ta'dîl fî keşfi Envârü't-tenzîl* (Fezullah Efendi, 147), 38a.

⁴⁹ Ebu'l-fadl el-Kureşî es-Siddîkî el-Hatib el-Kazerûnî, *Envârü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl ve bihamişibi hâşiyetü allâme Ebi'l-fadl el-Kureşî es-Siddîkî el-Hatib, Kazerûnî* (Beyrut: Müessesetü Şa'ban, ts.), 1/80.

⁵⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkef*, 1/334, 2/436, 2/492.

⁵¹ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 1/235.

vermesi ve ilmi, iki zıddın bir arada olamayacağı gibi hususlarla gerekçelendirilmektedir.⁵² Bu açıdan bir şeyle mükellef tutmak o şeyin vukuunu gerektirmeyecektir, dolayısıyla iki zıttın bir arada bulunması zorunluluğu da olmayacaktır. Çünkü teklif o şeye güç yetirmeyi gerektirir.⁵³ Böyle bir fiili Allah yaratmasa bile bu fiil kul açısından güç yetirilebilir bir fiildir. Muhaşşilere göre Hz. Nûh'a, kavminden daha önce iman edenler dışında artık kimsenin inanmayacağını vahyedilmesi⁵⁴ bunun bir örneğidir. Bakara sûresinin altıncı ayetinde de söz konusu kâfirlerin iman etmeyeceği Hz. Peygamber'e haber verilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın bunu bildirmesi ve iman etmeyeceklerini kendilerinin bilmesi, imanlarını imkân dairesinden çıkarmamıştır.⁵⁵

Benzer şekilde, Allah'ın bir şeyin yokluğunu haber vermesi veya bilmesinin onu imkânsız kılmayacağı, bir şeyin varlığını bilmesi ve haber vermesinin de onu zorunlu kılmayacağı temel argümanından hareketle teklifin, fiilin gerçekleşmesini gerektirmeyeceği savunulmuştur. Çünkü ilim ve ihbar vukua tabi kabul edilmiş, vukuun sebebi olarak görülmemiştir. Buna göre teklif sadece kudreti gerektirmektedir ve burada kudreti nefyedecek bir şey yoktur.⁵⁶ Ayrıca Allah'ın haber verdiği şeyin yapılmasının zorunlu olması, failin kudretinin engellenmesi ihtimalini ortaya çıkarması açısından da değerlendirilmiştir.⁵⁷ Şihâb (ö. 1069/1659) ise Beyzâvî'nin sözlerinin Râzî'nin söylediklerinin bir özeti olduğunu ifade etmiştir. Râzî'nin, "imanın yokluğuna dair bilginin, imanın varlığını engellemeyeceğine aksi takdirde bu durumun Allah'ın kudretinin mutlaklığına zarar vereceğine" dair sözlerini aktarmıştır. Buna göre Allah'ın vukuunu bildiği şey, zorunlu olarak meydana gelir ve zorunlu olana karşı kudretin bir etkisinden bahsedilemez. Aynı şekilde yokluğunu haber verdiği şeyin imkânsız olması durumunda da o şeye yönelik kudretin bir etkisi söz konusu olamaz. Böylece Allah'ın hiçbir şeye kadir olamayacağı sonucu doğar ve bu küfürdür. İman ve küfür zatı olarak mümkün olduğundan, onların bilgisi de mümkündür. İlim sebebiyle bir şeyin zorunlu veya imkânsız oluşu ise ilmin maluma etkisidir ve bu muhaldir.⁵⁸

3.1.4. Diğer Tartışmalar

Ayetin tefsiri kapsamında Beyzâvî'nin ifadelerinden yola çıkarak hâşiyelere yansıyan bir diğer konu da Allah'ın filleriyle ilgili Mu'tezile'ye verilen cevaplar olmuştur. Bazı hâşiye yazarları Beyzâvî'nin "teklif konusundaki hakikat şudur" şeklindeki ifadelerinin irade ve Allah'ın fiilleri konusundaki yaklaşımları sebebiyle teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz görmeyen Mu'tezile'ye bir cevap olduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile'nin iddiasına göre emredenin amacı, emredilen şeyin meydana gelmesidir. Böyle olduğunda mükellefe güç yetiremeyeceği bir şeyin emredilmesi, imkânsız ve abes sayılır. Ancak Ehl-i sünnete göre Allah'ın hükümlerinin hepsi maslahat ve fayda içerse de bir

⁵² Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 2/277.

⁵³ İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî el-Halebî, *Hâşiyetü ale'l-tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 148), 94b.

⁵⁴ Hûd 11/36.

⁵⁵ Molla Hüsvrev, *Hâşiyetü Molla Hüsvrev alâ tefsîri Kâdî el-Beyzâvî* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 1439), 103b; Şirvânî, *Hâşiyetü's-Şirvânî alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (Ragıp Paşa, 144), 67a; Dede Ömer Rüşenî, *Hâşiyetü ale'l-Kâdî el-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 24), 14a; Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 1/234.

⁵⁶ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 1/234; Halebî, *Hâşiyetü ale'l-tefsîri'l-Beyzâvî* (Ragıp Paşa, 148), 94b; Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 2/277-278.

⁵⁷ Muslihiddin Mustafa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî İbn Temcid, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'abû Hâşiyetü İbni't-Temcid* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2/38.

⁵⁸ Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 2/277.

amaca göre olmak zorunda değildir ve bu açıdan Mu'tezile eleştirilmiştir.⁵⁹ İbnü'l-Hümâm'ın "Hanefiler ve Mu'tezililer nezdinde akli olarak teklifin şartı kudrettir. Ama Mu'tezile teklif-i bimâ lâ yutâkı, kabih olması ve kabih olanın Allah'a nispetinin imkânsız olması sebebiyle kabul etmemiştir. Eş'arîler nezdinde ise zatî olarak mümkün olanla teklifin şartı şer'an kudrettir..."⁶⁰ şeklindeki ifadelerine yer vermişlerdir. Hâşiyelerde Mu'tezile'nin bu görüşüne cevaben genellikle O'nun fiillerinin bir garaza mebni olmayacağı, hikmet ve maslahat içerdiği söylenmiştir.⁶¹

Kâfirlerin iman etmelerinin Allah'ın ilmini yalana dönüştüreceği iddiasına karşılık olarak da ilmin maluma tâbi oluşu deliliyle cevap verilmiştir.⁶² Bu bağlamda irade ilme, ilim ise maluma tâbidir. Malum olan şey ise failinden ihtiyarıyla sadır olan iman etmeme filidir. Tıpkı kaza ve kaderin maluma tâbi oluşu gibi ayette kâfirlerin uyarılmalarının veya uyarılmamalarının eşit olması ve asla iman etmeyecekleri, sonunda da kalplerine mühür vurulması onların fiillerine yani maluma göre gerçekleşmiştir.⁶³ Ayrıca kâfirlerin küfrü terk etmeye güç yetirebilecekken küfürde kalmaları ve iman etmeye kadirken iman etmeme konusundaki ısrarları gelecekle ilgili değil, mevcut durumlarına dair bir bilgidir.⁶⁴

3.2. *el-Keşşaf*'ın Bazı Hâşiyelerinde Bakara Sûresinin Altıncı Ayeti Kapsamında Zemahşerî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Müracaat ettiğimiz *el-Keşşaf*'ın bazı hâşiyeleri Zemahşerî'nin, tefsirinde âsileri kâfir olarak değerlendirmesi ve marifeliğin ahd ifade etmesinin yanında cins de ifade edebileceğini söylemesi üzerine yoğunlaşmıştır. Zemahşerî ayete konu olan kâfirlere dair "وهم العتاة المردة من الكفار الذين لا ينفع" "وهم العتاة المردة من الكفار الذين لا ينفع" ifadelerini kullanmıştır. Bu tanımları üzerine kendisine bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin Çârperdî (ö. 746/1346) Zemahşerî'nin yorumunu mezhebî saiklerle yapılan açıklama şeklinde değerlendirmiştir. Çârperdî, Mu'tezile nezdinde kâfirlerin iki kısım olduğunu belirtmiştir. İlk kısım Allah'ın, kendilerine gelen lütfun fayda edeceğini bildiği kâfirlerdir. Diğer kısım ise lütfundan istifade etmeyeceğini bildiği kâfirlerdir. Bu ayrıma binaen Zemahşerî, ayette geçen kâfirleri Allah'ın lütfundan istifade edemeyecek olan kâfirler sınıfında değerlendirmiş ve onlara vahyin ve uyarmanın fayda etmeyeceğini söylemiştir.⁶⁶

Ardından marifeliğin ahd veya cins ifade edebileceği ihtimalleri ile ilgili açıklamalarda bulunan Çârperdî'ye göre lafız umum olsa bile uyarıp uyarmamanın eşit olması karinesinden hareketle ayet sadece ısrarcı kâfirlerden bahsetmektedir. Sonrasında da muhaşşî küfrün tanımı ile ilgili

⁵⁹ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-celîl bi beyâni hafıyyi Envâri't-Tenzîl* (Ragıp Paşa, 137), 23a; Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 1/277.

⁶⁰ Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 484), 98a-98b; Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 2/276.

⁶¹ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeybzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 1/233; Halebî, *Hâşiyetü ale't-tefsîri'l-Beyzâvî* (Ragıp Paşa, 148), 94b.

⁶² Âmilî, *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl* (Nuruosmaniye, 484), 96b.

⁶³ İbn Temcîd, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'abû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, 2/38.

⁶⁴ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeybzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 1/234; Âmilî, *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl* (Nuruosmaniye, 484), 98b.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/162.

⁶⁶ Ahmed b. el-Hasen Çârperdî, *el-Ervelu min hâşiyeti'l-Keşşâf* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 155), 66a.

açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁷ Yemenî (ö. 750/1349) de buradaki marifeliği ahd kabul etmiştir ve bu açıdan belirli bir kavmin kastedilmesi hususunda bir işkal yoktur. Cins kabul edildiğinde ise lafzın zâhiri hem ısrarcı kâfirleri hem de diğerlerini kapsayacaktır. Bu durumda da “سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ” ibaresi belirleyici bir karinedir.⁶⁸ Yani ayetteki kimseler uyarıp uyarmamanın eşit olduğu kâfirlerdir ve bu durumda marifelik ahddir.

Sekûnî (ö. 717/1317) de marifeliğin cins kabul edilmesi durumunda ayette geçen lafzın kapsamına sadece ısrarcı kâfirlerin girebileceğini vurgulamıştır. Bu sebeple Zemahşeri'nin ayette bahsedilen kâfirlere yönelik kullandığı “inatçı âsiler” ibaresi, Sekûnî açısından eleştiriye açıktır. Çünkü bu durumda âsiler de kâfirlerle aynı grupta olacaktır ki Sekûnî'nin düşüncesine göre bu, küfrün şer'i tanımını aşan bir şeydir. Nitekim o, “Kalbi iman ile dolu olduğu halde baskı altında olanın...”⁶⁹ ve “Müminler iki grup kavgaya başlarsa...”⁷⁰ ayetlerini örnek vererek bu gibi bedenî amellerin kalpte olan tasdikın zıttı olmadığını, küfrü gerektirmediğini söylemiştir. Ayrıca Allah dilediği kimseler için şirk dışındaki günahları bağışlayacağını⁷¹ da belirtmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin burada kâfirleri ifade edecek şekilde marifeliğin cins olabileceğini söylemesi ve âsileri de bu kapsamda değerlendirmesi yanlıştır.⁷² Diğer bazı muhâşşiler de konuyla ilgili ayette geçen marifeliğin istigrak ifade etmesi durumunda, ısrarcı olsun olmasın tüm kâfirleri kapsayacağını ancak Zemahşeri'nin burada uyarının fayda etmeyeceği detayını zikretmesinden hareketle ısrarcı kâfirleri kastettiğini söylemiştir.⁷³

Konuyla ilgili eleştirilerini biraz daha derinleştiren Sekûnî, Zemahşeri'nin yukarıdaki ifadelerinin tamamını i'tizalî olarak değerlendirmektedir. Öncelikle Zemahşeri'nin burada insanları sadece kâfirler/âsiler ve kemal dercesine ulaşmış müminler olarak iki gruba ayırdığını söyleyerek izahlarına başlamıştır.⁷⁴ Böylece kâfir, âsi ve küfründe ısrarcı olan kimseler aynı grupta sayılmıştır. Bu da günah işleyen âsilerin tıpkı kâfirler gibi muamele göreceği sonucuna ulaştırmaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimseler tövbe etmezlerse kâfirler gibi ebedî olarak cehennemde kalacaklardır. Ancak mezkûr yaklaşıma sünnî kelâmcılar tarafından şer'i ve akli delillerle itiraz edilmiştir.⁷⁵ Bu açıdan Sekûnî, âsilerin küfür dışında günah işlemelerinin, hidayetten

⁶⁷ Çârperdi, *el-Ervelu min bâşiyeti'l-Keşşâf* (Feyzullah Efendi 155), 67a. Marifeliğin ahd veya cins oluşuyla ilgili ayrıca bk. Siraceddin Ömer b. Abdurrahman, *Keşfü'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 81), 16a.

⁶⁸ İmadeddin Yahya b. Kasım el-Yemenî, *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 563), 19a.

⁶⁹ en-Nahl 16/106.

⁷⁰ el-Hucurât 49/9.

⁷¹ en-Nisa 4/116.

⁷² Ömer b. Muhammed Sekûnî, *Kitâbü't-temyîz meâ mukaddimetihî* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 83), 59b.

⁷³ Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, *Fütûbü'l-gayb fi'l-keşf an kemâi'r-reyb* (Dübe: Caizetu Dübe ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 2/122; Muhammed b. Mahmud Ekmelüddin el-Baberti, *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 151), 36a; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşeri, *el-Keşşâf an bakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûbi't-te'vîl ve meahu bâşiyetü's-Seyyid Şerîf* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1977), 1/150. Sa'deddin Mahmûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Hâşiyetü't-Teftâzânî ala tefsiri'l-Keşşâf: Hâşiyetü'l-İmâmi't-Teftâzânî ala tefsiri'l-Keşşâf li'l-İmâmi'z-Zemahşeri*. (İstanbul: Merkezü Geylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2021), 1/166-167.

⁷⁴ Sekûnî, *Kitâbü't-temyîz meâ mukaddimetihî* (Feyzullah Efendi, 83), 58a.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr da Allah'ın âsileri cezalandıracağını ve cehennemde onların ebedî kalacaklarını وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ (en-Nisa 4/14) ayeti üzerinden ifade etmiştir. Dolayısıyla burada asi, fasık ve kâfiri de içine almaktadır. Çünkü Allah, kapsamın tahsisi konusunda herhangi bir bilgi vermemiştir. Ayette “hududunu aşanlar” ibaresiyle hem fasıklar hem de kâfirler kastedilmiştir. Her ikisi için de ebedî cehennem azabından bahsedilmiştir. Bu anlamda Kâdî Abdülcebbâr ile Zemahşeri'nin açıklamaları günahkâr mümin konu-

nasiplenmeleri önünde bir engel olmadığını belirtmiştir.⁷⁶ Ayrıca konuyu temellendirmek adına şer'î hakikatler bağlamında küfrün tanımına yer vermiştir. Ona göre eğer küfrün şer'î hakikati bilinirse, âsilerde küfrün bulunmadığı da anlaşılmış olur. Bu minvalde şer'an küfür, Allah'ı ve resulünü bilmemek, inkâr etmek yalanlamak anlamındadır. Ve bir kimsenin kâfir sayılmasının hükmü, bu sıfatların onda olup olmamasına tabidir. O halde âsilerin kâfirlerle aynı hükümde değerlendirilmesi i'tizâlî yaklaşımın bir göstergesidir ve hatalıdır. Zira iman ve isyan birbirine zıt değil muhaliftir, bu açıdan ikisinin bir arada olmasının yani müminin âsi olmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Sekunî'ye göre Mu'tezile bu konuda aklı ve şer'î delilleri bağlamı dışına taşımış, âsiler için temelsiz bir hüküm koymuştur.⁷⁷

Zemahşerî'nin âsileri de dahil ettiği bu kimselere hidayet lütfunun asla fayda etmeyeceğine dair sözleri, benzer şekilde Babertû tarafından eleştirilmiştir. Zemahşerî hidayeti "sonuca ulaştırıcı delâlet" olarak tanımlamıştır.⁷⁸ Bâbertû de bu tanımdan yola çıkarak îsâlin/ulaştırmanın, bizzat hidayetin mefhumunun bir cüz'ü olduğuna dolayısıyla mutlak anlamda hidayetten faydanın nefye-dilemeyeceğine dikkat çekmiştir.⁷⁹ Ayrıca Sekûnî de Zemahşerî'nin bu yaklaşımının aklen ve şer'an batıl olduğuna vurgu yapmıştır. Buna yönelik serdettiği şer'î deliller arasında "*Dilemiş olsaydı herke-se hidayet verirdik*"⁸⁰ ve "*Rabb'in dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi.*"⁸¹ ayetleri bulunmaktadır. *el-Keşşâf* yazarının yaklaşımının yanlış olduğunu gösteren aklı delil ise ayette geçen kâfirlerin imanlarının mümkün ve makul olmasıdır. Onların imanı aklı imkânsız değildir dolayısıyla bir muhassıs ile iman ve küfür gibi iki mümküнден birisi vücuda gelmektedir. Tüm mümkünler için geçerli olan muhassıs irade ise sadece Vâcibu'l-vücûd'da vardır. Başka bir muhassısın olması, O'nun kudret ve iradesinde bir tahsise yol açar bu da kadîmin hudûsünü gerektirir. Allah'ın kıdemi sabit, hudûsü ve ademi ise imkânsızdır dolayısıyla bu durum iki zıddın bir arada bulunamayacağı sebebiyle muhaldir. Yani kâfir olmaları yalnızca Allah'ın tahsisi ve yaratması ile olur. Nitekim Allah imanlarını irade etseydi bu takdirde onlar da iman ederlerdi. Mümkün olan iman ve küfür Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın ilmine değil, iradesine tabi olur. Çünkü ilim, iradeyi olduğu hal üzere ortaya çıkarır (kaşifun leha). Mümkünü tahsis eden sıfat ise iradedir.⁸² Bu açıdan Sekunî'ye göre ayetteki malum yani kâfirlerin iman etmeyişi de kadîm iradeye tâbidir. Sekûnî'nin burada yaptığı itirazlar, yukarıda aktardığımız Râzî'nin açıklamalarıyla örtüşmektedir. Her iki müellif de bu konuda benzer argümanlarla Mu'tezile'yi eleştirmiştir.

Bunların dışında Beyzâvî'ye de atıfta bulunarak teklif konusuna değinen muhaşşiler de olmuştur.⁸³ Genel itibariyle *el-Keşşâf* hâşiyelerine bakıldığında, lügavî izahların yoğun olduğu eserlerin

sunda tutarlılık arz etmektedir. Büyük günah işleyen kimsenin durumu konusundaki bu yaklaşım sebebiyle *el-Keşşâf* muhaşşileri eleştirilerini ayetle ilgili olarak bu noktada yoğunlaştırmıştır. bk. Orhan Aktepe, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 162-163; Adil Bebek, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/164.

⁷⁶ Sekûnî, *Kitâbü't-temyiz mea mukaddimetibi* (Fezullah Efendi, 83), 58a.

⁷⁷ Sekûnî, *Kitâbü't-temyiz mea mukaddimetibi* (Fezullah Efendi, 83), 58b; Mustafa Özbakır, *Sekûnî'nin Temyiz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtîha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2019), 85.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/145.

⁷⁹ Ekmelüddin el-Babertî, *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf* (Fezullah Efendi, 151), 35a.

⁸⁰ es-Secde 32/13.

⁸¹ Yunus 10/99.

⁸² Sekûnî, *Kitâbü't-temyiz mea mukaddimetibi*, (Fezullah Efendi, 83), 58b.

⁸³ Ahmed b. Mahmud Karamanî, *Tefsîru'l-Karamanî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 109), 90a-94a.

yanında, Zemahşerî'nin ayette bahsedilen kâfirler hakkında âsiler ibaresini kullanması üzerine yapılan eleştiriler dikkat çekmektedir. Küfrün şer'î tanımı çerçevesinde âsilerin kâfirlerden farklı bir grup olduğu ispat edilmiştir. Ayetin konusu olan kâfirlere hiçbir şekilde uyarının, hidayet fayda etmeyeceğini söylemesi Allah'ın meşîetine yönelik bir sınırlama olarak değerlendirilmiş ve tenkit edilmiştir. Bu açıdan Sekûnî'nin Eş'arî kelâmcısı olması ve irade, ilim, kudret sıfatlarına dair görüşleri bu eleştirilerin şekillenmesinde önemli bir etkidir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin mezhebî kabul edilen yorumları, Sekûnî'de mezhebî eleştirilerle karşılık bulmuştur. Hâşiyeler incelendiğinde bu eleştirilerin kapsamı genişletilebilir. Örnek olarak incelediğimiz hâşiyelerin, itizalî düşüncenin tefsirlerdeki eleştirisine önemli bir katkıda bulunduğu görülmektedir.

Sonuç

Tefsir tarihini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde daha çok rivayet ve lügavî izaha dayalı erken dönem tefsir yazım tarzı zamanla değişmiştir. Rivayet ve lügat bilgisi tefsirlerdeki yerini genel itibarıyla korumakla birlikte, zamanla yeni mesele ve tartışmalar tefsirlerin konusu olmuş ve zengin bir kavram/konu çeşitliliği meydana gelmiştir. Bunun yanında aynı konuların farklı yazım türlerinde değişik şekillerde ve argümanlarla ele alınması da tefsir yazım sürecinin bir başka yönünü oluşturmuştur. Bu çalışmada bahsedilen değişimi/dönüşümü görebilmek amacıyla Bakara sûresinin altıncı ayeti incelenmiştir. Konuyla ilgili erken dönem tefsir rivayetlerinde daha çok ayetin nüzul sebebi ve ayette bahsedilen kâfirlerin kimler olduğuna ilişkin açıklamaların öne çıktığı görülmüştür. Daha sonraki dönemlerde şerh ve hâşiyelerin dışındaki telif tefsirlere bakıldığında, ism-i mevsûlden doğan marifeliğin ahd veya cins ifade etme ihtimali, ayette mazi fiilin kullanımının Kur'an'ın hudûsü tartışmalarına konu oluşu, iman ve küfür kavramlarının tanımı ve teklîf-i mâ lâ yutâkın cevazı gibi hususlar ayet kapsamında ele alınmıştır. Böylece ayetle ilişkilendirilen farklı disiplinlerin konuları tefsire dahil edilerek meseleler detaylarıyla tartışılmıştır. Bazı müfessirler meseleleri aktarmanın yanında mezhebî eğilimleri doğrultusunda tercihlerde bulunmuş ve muhaliflerine eleştiriler yönelmiştir. Çağdaş dönemde kaleme alınan bazı tefsirlerde ise bu ilimlerin tefsirin konusu olmadığı düşüncesiyle yorum yöntemi değişiklik göstermiştir. Daha çok Kur'an'ın hidayet kaynağı oluşu ve temel ilkeleri ön planda tutulmuştur.

Envârü't-tenzîl ve *el-Keşşâf* üzerine yazılan bazı hâşiyelere gelindiğinde ise ele alınan konuların daha detaylandırıldığı göze çarpmaktadır. Buna göre Beyzâvî hâşiyelerinde teklif konusu kapsamlı şekilde mertebeleri, imkânı, kudretin etkisi, ilim-malum ilişkisi, lizatihî ve ligayrihî imkânsızla teklifin mahiyeti gibi birçok açıdan incelenmiş ve ayette bahsedilen kâfirlerin teklifinin hangi kapsamda olduğuna ilişkin görüşler beyan edilmiştir. Bazı Hanefî-Mâtürîdî muhaşşiler Beyzâvî'nin imkânsızla teklifi aklen caiz saymasına ilişkin ifadelerini eleştirmiş ve ayetteki kâfirlerin imanla tekliflerinin ligayrihî imkânsızla teklif oluşunu ispata gayret göstermiştir. *el-Keşşâf* hâşiyelerinde ise Zemahşerî, ayette bahsedilen kâfirleri tanımlarken "ısrarcı/inatçı âsiler" ibaresini kullanması sebebiyle eleştirilmiştir. Bu anlamda onun kâfir tanımı, günahkâr müminleri bu kapsamda değerlendirmesi ve onların hidayetten nasiplenemeyeceğini iddia etmesine bazı Sünnî muhaşşiler tarafından itiraz edilmiştir. Bir başka ifadeyle Zemahşerî'nin açıklamaları; küfrün şer'î tanımının dışına çıkması, büyük günah işleyen kimsenin durumuna dair benimsediği yaklaşım ve âsileri de bu yaklaşım kapsamında değerlendirmesi üzerinden tenkit edilmiştir. Yine ayetteki marifeliğin cins ifade edebileceği ihtimalini söylemesi de bir başka eleştiri konusu olmuştur.

Makale boyunca örnekleriyle birlikte görüleceği üzere Bakara sûresinin altıncı ayeti farklı zamanlarda farklı müfessirler tarafından dönemin yazım kültürü ve ilmî geleneğinin gerektirdiği şekilde ele alınmıştır. Başlangıçta gördüğümüz icmalî izahlar zamanla diğer şer'î ilimlerin yer aldığı kapsamlı tartışmaların da dahil olduğu bir literatürün ortaya çıkması ile sürdürülmüştür. Bu makale söz konusu sürecin Bakara sûresinin altıncı ayeti özelinde nasıl şekillendiğini bize göstermektedir. Daha sonra yapılacak olan çalışmalarda da tefsir tarihi yazımında bu şekilde yorum zenginleşmesine/değişimine konu olan ayetlerle ilgili literatürdeki bilgilere derli toplu bir şekilde erişilme imkanının sağlanmasının alana mütevazı bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abay, Muhammet. "Tefsir İlminin Doğuşu ve Diğer İslami İlimlerle İlişisine Tefsir-Tevil Farkı

- Açısından Yaklaşım”. *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 5: Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. ed. İlyas Çelebi. 193-202. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Akın, Mehmet. “Bakara Suresi 6-7. Ayetler Çerçevesinde İnsan İradesine İlahî Müdahalenin Sınırları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 999-1004.
- Aktepe, Orhan. “Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’e Göre Va‘d ve Vaid İlkesi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 157-178. <https://doi.org/10.18317/kader.84087>
- Altuntaş, Abdurrahman. “Bakara 6-7. Âyetleri Bağlamında İnkârcıların Durumu”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 1-14.
- Âlûsî, Şehâbeddin es-Seyyid Mahmud. *Rubû‘l-meânî fî tefsîri‘l-Kur‘âni‘l-azîm ve’s-seb‘i‘l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-Arabi, ts.
- Âmilî, Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdüssamed. *Hâşiyeye ‘alâ Envâri‘t-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 484, 1b-126b.
- Ayyıldız, Mahmut. *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâbir İbn Âşûr’un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Babertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud. *Hâşiyeye ale‘l-Keşşâf*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 151, 1b-231a.
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebu‘l-Hayr Abdullah b. Ömer. Muhammed. *Envâri‘t-Tenzîl ve Esrâri‘t-Te‘vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer‘âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-Arabî, 1418.
- Boyalık, M. Taha. “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Büyük, Enes. “Tefsirde İstimdâd: Klasik Dönemde Tefsirin İlişkili Görüldüğü İlimler”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 367-409.
- Coşkun, Muhammed. “İlahî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelâm İlişkisi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 41-70.
- Coşkun, Muhammed. “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü‘t-tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”. *Osmanlıda İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı. 331-355. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları: Kur’an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu‘l-Mevâkef*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

- Çârperdî, Ahmed b. el-Hasen. *el-Evvelu min bâşiyeti'l-Keşşâf*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 155, 1a-280a.
- Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Ensârî. *Fethu'l-celâl bi beyâni hafıyyi Envârî't-Tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 137, 1b-231b.
- Ebussuûd Efendi, Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.
- Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b Galib İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ażîz*. thk. es-Seyyid Abdül-Âl es-Seyyid v.d. 8 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2007.
- Esam, Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysan. *Tefsîru Ebi Bekr el-Esam*. thk. Hıdır Muhammed Nebha. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Hafâcî, Şehâbeddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Halebî, İbrahim b. Süleyman b. İbrahim Kürdî. *Hâşiyetü ale't-efsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 148, 95a-96b.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b Muhammed b Muhammed Tunusî. *Tefsîrü't-Tabrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Temcid, Muslihiddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'abû Hâşiyetü İbni't-Temcid*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Ali b Muhammed Bağdâdî. *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *Hâşiyetü alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 132, 1a-344b.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Tenzîbü'l-Kur'ân ani'l-metâin* Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Hadise, ts.
- Karamanî, Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'l-Karamanî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 109, 1b-307a.
- Karamânî, Nûreddîn Hamza b. Mahmud er-Rûmî. *Hâşiyetü 'alâ Envârü't-tenzîl/Takşîru't-tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6477, 1b-118a.
- Kâsımî, Cemâlüddîn el-. *Tefsîrü'l-Kâsımî: Mebâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 17 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 9-31.
- Kaya, Süleyman. *Erken Dönemde Kitap Tasavvuru: Tefsir*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.
- Kazerûnî, Ebi'l-Fadl el-Kureşî es-Sıddıkî el-Hatib. *Envârü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl ve bibamişibi bâşiyetü allâme Ebi'l-fadl el-Kureşî es-Sıddıkî el-Hatib, Kazerûnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Şa'ban, ts.

- Kemâlpâşazâde, İbn Kemâl Ahmed Şemseddin. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mahir Edib Habbuş. 9 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018.
- Kırîmî, es-Seyyid Ahmed b. Abdullah. *Misbâhu't-ta'dîl fî keşfi Envâri't-tenzîl*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 147, 1b-292a.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî el-. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî ve me'abu bâşiyetü İbni't-Temcîd*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd., Müracaa Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b Habib. *en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Merkezü'd-Dirasat ve'l-Ma'lumatî'l-Kur'aniyye. *Mevsûatü't-tefsiri'l-me'sûr: ekeberu cami' li-tefsiri'n-nebi (s.a.s.) ve's-sababe ve't-tabiin ve tabiihim ma'z'üvven ila masadiribi'l-asliyye*. Cidde, Beyrut: Merkezü'd-Dirasat ve'l-Ma'lumatî'l-Kur'aniyye Ma'hedü'l-İmam eş-Şatibi; Daru İbn Hazm, 2017.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmerz b. Ali. *Hâşiyetü Molla Hüsrev alâ tefsîri Kâdi el-Beyzâvî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 1439, 1a-262a.
- Muhammed Emin Emir Padişah el-Buharî. *Hâşiye ale'l-Beyzâvî min evvelibi ila evabiri'n-Nisâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 155, 1b-279a.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Nehhâs, Ebû Cafer. *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezü İhyai't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'n-Nesefî: Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalemi't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Necmeddin Ömer. *et-Teysir fî't-tefsir: Ömer Nesefî tefsiri (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri)*. çev. Muhammed Coşkun. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Özbakır, Mustafa. *Sekûni'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtîba ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik, 2008.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru Fabri'-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Rıza, Reşid. *Tefsîrü'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menâr, 2. Basım, 1947.

- Rüşenî, Dede Ömer. *Hâşiyeye ale'l-Kâdî el-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 24, 1b-570b.
- Sekûnî, Ömer b. Muhammed. *Kitâbü't-temyîz mea mukaddimetibi*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 83, 1a-353b.
- Siraceddin Ömer b. Abdurrahman. *Keşfü'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 81, 1b-100a.
- Süt, Abdulnasır. “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı Teklîf-i mâ lâ yutâk Örneği”. *Mukaddime* 6/2 (2016), 283-308. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.210185>
- Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed b. Muslihiddin Kocevî. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Şirvânî, Muhammed b. Cemaliddin b. Ramazan. *Hâşiyetü's-Şirvânî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 144, 1b-856a.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Cîze: Daru Hecr, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mahmûd b Ömer b Abdullah. *Hâşiyetü't-Teftâzânî alâ tefsîri'l-Keşşâf: Hâşiyetü'l-İmâmi't-Teftâzânî alâ tefsîri'l-Keşşâf li'l-İmâmi'z-Zemâşerî*. 7 Cilt. İstanbul: Merkezi Geylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2021.
- Tîbî, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *Fütûbü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb*. thk. İyad Ahmed el-Gavc, Cemil Beni Ata, Ömer Hasan el-Kayyam vd. 17 Cilt. Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerim, 2013.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b Ahmed b Muhammed en-Nisâburî. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Yemenî, İmadeddin Yahya b. Kasım. *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 563, 1b-387a.
- Zemâşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûbi't-te'vîl ve meahu hâşiyetü's-Seyyid Şerif*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1977.
- Zemâşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûbi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Burcu DİLEK

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Kıraatten Tilâvete: Bir Kur'ân Okuma Pratiği Olarak Tilâvet Üslûbunun Mahiyeti Üzerine

From Qirā'ât To Tilâwat: On The Nature Of The Tilâwat Style As A Practice Of Reading Qur'an

Muhammed Coşkun

Dr., Diyanet Akademisi Başkanlığı Bursa Dini İhtisas Merkezi

Dini İhtisas Merkezi Müdürü

Bursa / Türkiye

muhammedcoskun@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8894-6858>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18/05/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Coşkun, Muhammed. “Kıraatten Tilâvete: Bir Kur'ân Okuma Pratiği Olarak Tilâvet Üslûbunun Mahiyeti Üzerine”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2

(Ekim/October, 2023), 721-742.

<https://doi.org/10.31121/tader.1298771>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / Türkiye

Öz

Bu çalışmada Kur'ân metninin kendine has okuma biçimi olan tilâvet üslubunun tarifi ve mahiyeti üzerinde durulacaktır. Konuya başlarken öncelikle *kıraat* ve *tilâvet* kavramlarına ve bu ikisi arasındaki farka değinilecektir. Özellikle, tarihî süreç içerisinde bu kavramlara farklı anlamlar yüklenmesi sebebiyle karşılaşılan bazı yanlış algılamalara veya değerlendirmelere vurgu yapılacaktır. İkinci aşamada mutlak bir okuma biçimi olan *kıraatî* özel bir okuma biçimi olan *tilâvete* dönüştüren ana etmenlerin neler olabileceği sorgulanacaktır. Bu bağlamda 'tilâvetin unsurları nelerdir, herhangi bir okumayı tilâvet yapan şey nedir, neyi/neleri dışarıda tutarsak tilâvet yapmış olmayız?' soruları makalenin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu temel sorulara cevap aranırken özellikle müzikal/ezgisel tavır, konuşma dilinde bulunmayan bazı fonetik uygulamalar ve anlamı yansıtmaya yönelik bir takım özel ses kullanımları dikkate alınarak bu unsurların konu ile bağlantısına değinilecektir. Çalışma içerisinde, tilâveti oluşturan temel unsurların özellikle bu üç husus olduğuna vurgu yapılacaktır. Çalışmada esas alınan özel anlamıyla, tilâvetin mahiyetini bu temeller üzerine oturtmak, özellikle tilâvet alanında çalışma yapan araştırmacıları kavramsal algı yanlışlarından kurtaracak ve tilâvetin daha doğru bir zeminde anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Ayrıca, bu çalışmayla Kur'ân okuma biçimleri arasındaki temel farkların kavranması ve uygulamada daha başarılı sonuçlar elde edilmesine katkı sunulması hedeflenmiştir. Bu vesile ile Kur'an-ı Kerim'i tilâvet üslûbu ile okumanın önemi ve bu konuda özel bir hassasiyet gösterilmesi gereği de anlaşılmış olacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kıraat, Tilâvet, Tecvid, Kur'ân Okuma, Tilâvetin Unsurları.

Abstract

In this study; the definition and nature of the 'tilâwat' style, which is the unique way of reading the text of the Qur'ân, will be emphasized. First of all, the concepts of *qirâ'ât* and *tilâwat* and the difference between these two will be mentioned. Special emphasis will be placed on some misperceptions or evaluations encountered due to the different meanings attributed to these concepts in the historical process. In the second stage, it will be questioned what the main factors might be that transform the *qirâ'ât*, which is an absolute *tilâwat* style, into *tilâwat*, which is a special way of *tilâwat*. In this context, the questions of "What are the elements of *tilâwat*, what makes any reading *tilâwat*, what or what we remove, we do not have *tilâwat*?" constitute the main axis of the article. While looking for answers to these basic questions, the connection of these elements with the subject will be discussed, taking into account especially the musical / melodic attitude, some phonetic applications that are not found in the spoken language, and some special sound uses to reflect the meaning. In the study, it will be emphasized that the basic elements that make up the *tilâwat* are especially these three issues. Putting the nature of *tilâwat* on these foundations, with the special meaning taken as a basis in the study, will save researchers working in the field of *tilâwat* from conceptual perception mistakes and will help to understand *tilâwat* on a more accurate basis. In addition, with this study, it is aimed to comprehend the main differences between the ways of *tilâwat* the Qur'an and to contribute to obtaining more successful results in practice. By this means, the importance of *tilâwat* the Qur'an with the *tilâwat* style and the need to show special sensitivity in this regard will be understood.

Keywords: Tafsir, Qirâ'ât, Tilâwat, Tajvid, Qur'an Reading, Elements of Tilâwat.

Giriş

Kutsal metinlerin pek çoğunun kendine has bir arz/okuma biçimi vardır. Bu okuma biçimi, müntesiplerin kutsal metinleri okurken mistik/rûhânî bir zevk duymalarına, sahip oldukları inanç duygusunu manevî bir atmosfer içerisinde yaşamalarına yardım eder. Bu yolla müntesiplerin hem dinî duygu ve bağlılıklarının pekiştirilmesi, hem de formel ibadet uygulamalarının dışında ve üstünde daha aşkın bir dinî haz yaşamaları sağlanmış olur ki dinin temel gayelerinden biri de bu manevî huzurun teminidir. Bu anlamda Kur'ân metninin de kendine has bir seslendirme biçimi bulunmaktadır. Geleneğimizde Kur'ân'ın bu yönü daha çok *tilâvet* kavramıyla ifade edilmiştir. Şartlarına uygun icrâ edilen bir tilâvet dinleyicilerin inanç duygularını harekete geçirir ve özel bir dini terapi etkisi oluşturur.

Kur'ân metni genelde iki farklı şekilde okunmaktadır. Birincisi diğer tüm Arapça metinlerin okunması gibi düz bir şekilde okumaktır. Bu tür okuma, çalışma içerisinde *kıraat* kavramıyla

ifade edilecektir. İkinci tür okuma ise, kendine has bir tavırla daha özel bir okuma biçimidir ki bu tür okuma biçimi de çalışma içerisinde *tilâvet* kavramıyla ifade edilecektir. Tilâvet tavrıyla okumayı biraz daha detaylı incelediğimizde, bu tür okuma biçiminin bazı temel unsurlara dayandığını görüyoruz. Bu itibarla, çalışmada öncelikle Kur'ân'ın okunma biçimlerini ifade eden bazı temel kavramlardan bahsedildikten sonra özellikle tilâvet kavramı üzerinde durulacak ve tilâveti oluşturan alt unsurlar incelenecektir. Bu bağlamda tilâvetin özellikle mûsiki yönü, bazı fonetik unsurlar ve okurken sese kazandırılan bazı nitelikler (temsîlî okuma) değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Buradan hareketle düz bir okumayı tilâvete dönüştüren ana etmenlerin neler olduğunu ortaya koymaya ve böylelikle de tilâvetin mahiyetini anlamaya çalışacağız.

Konu hakkında yapılan bazı çalışmalar dikkate alındığında özellikle tecvid, kıraat ve tilâvet gibi kavramların genellikle Kur'an-ı Kerim'i güzel okumanın önemi ve bunun yollarını tarif veya izah etme bağlamında sözkonusu edildiği görülmektedir. Bu bağlamda özellikle tecvid kitaplarının münderecâtında bu kavramlara yer verilmektedir. Ayrıca, yine tilâvet kavramından bahsedilirken, genellikle sözkonusu kavramın manayı hayata yansıtarak okuma yönü üzerinde daha çok durulmuştur. Diğer yandan kıraat kavramı etrafında şekillenen çalışmalarda ise genellikle Kıraat İlmi'ni ilgilendiren çeşitli bahislere değinilmektedir. Bu araştırmayı farklı kılan şey ise, çalışmada kıraat ve tilâvet kavramlarının daha teknik bir anlamda ele alınmasıdır. Bu makalede, bir okumanın özellikle tilâvet sayılabilmesi için taşıması gereken temel şartlar derinlemesine incelenmekte ve netice itibarıyla tilâvet kavramının daha özel bir alana hasredilmesinin imkânı üzerinde durulmaktadır. Çalışma, bu iddianın ilmî ve geleneksel argümanlar bağlamında bir zemine oturtulmaya çalışılması yönüyle özgünlük barındırmaktadır. Çalışma sonunda ortaya konacak tanım ve izahlar, tecvid, kıraat ve tilâvet hakkında sahada sıkça karşılaşılan kavram kargaşasına da bir ölçüde netlik kazandırmayı amaçlamaktadır.

1. Kuran Okuma Biçimlerini İfade Eden Bazı Temel Kavramlar

Geneğimizde Kur'ân okuma biçimleri bazı kavramlarla ifade edilmiştir. Bu kavramların bir kısmı doğrudan Kur'ân'dan alınmış, bazıları ise daha sonra kavramsallaşmıştır. Sözkonusu kavramlar içerisinde en çok kullanılanlar şüphesiz *kıraat* (قِرَاءَةٌ) ve *tilâvet* (تِلَاوَةٌ) kavramlarıdır. Bu iki kavramın dışında ancak her ikisini de ilgilendirecek şekilde kullanılan üçüncü bir kavram ise *tertîl* (تَرْتِيلٌ) kavramıdır. Çalışmamızda kıraat ve tilâvet kavramları temel iki kavram olarak kullanıldığından tarifleri üzerinde daha sonra ayrıca durulacaktır.

Kur'ân okuma faaliyeti ile ilişkili olarak en çok kullanılan kavramlardan birisi tertîl kavramıdır. *Tertîl* sözlükte *ratele* (رَتَّلَ) kökünden gelmekte olup bir şeyi düzenlemek, sıralamak, bir şeyi itinalı yapmak, bir sözü güzel, açık ve düzgün söylemek demektir.¹ Kur'ân okuyuşunda tertîlin ne anlama geldiğine baktığımızda ise kaynaklarımızda birbirine yakın bazı tarifler yapıldığını görmekteyiz. Örneğin Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) tertîli 'Kur'ân kelimelerini vurgulayarak okumak, harflerin arasını açmak, Kur'ân'ın tamamını anlamak niyetiyle tefekkür ederek fasih bir

¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh tacu'l-luğab ve şihâhu'l-'arabiyyeh*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1990), "rtl", 4/1704.; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "rtl", 3/1578.

biçimde okumak' şeklinde tarif etmektedir.² Tarife bakıldığında Zerkeşi'ye göre bu okuma biçiminin teknik yönden doğru ve sahih okumayı, mana yönünden ise anlayarak ve üzerinde düşünerek okumayı birlikte barındırdığı görülmektedir. Zerkeşi'nin bu tarifi ilgili kavram hakkında daha sonraki tarif ve izahları da etkilemiştir diyebiliriz. Öyle ki son dönem Osmanlı âlimlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da *"Kur'ân'ın tertîli, her harfinin edasınının, nazmının, manasının hakkını doyura doyura vererek okumaktır"* diyerek ilgili kavramı lafız ve mana açısından birlikte değerlendirmiştir.³ Abdulkayyûm Abdulgafûr Sindî ise tertîli *"Kur'ân'ı yavaş bir şekilde, mana ve hikmetlerini tefekkür ederek huzur duyacak şekilde, ayrıca vakf ve tecvid kurallarına da riayet ederek okumak"* şeklinde tarif etmiştir.⁴ Bu ve benzeri tariflere baktığımızda tertîl kavramıyla hem okuyuştaki şekli düzgünlüğün hem de anlayarak okumanın birlikte kastedildiğini görmekteyiz.

Diğer yandan özellikle son dönemlerde bazı müellifler tertîl kavramını manadan ziyade Kur'ân'ın eda keyfiyetini ifade eder tarzda anlamışlardır. Örneğin M. Tayyip Okıç tertîli *"Kur'ân okurken her bir harfin hakkını vermek, iyice belli etmek ve acele etmeden okumak, yani harf harf tilâvet etmektedir"* şeklinde tarif etmiştir.⁵ Nûreddin İtr da meseleyi aynı minvalde değerlendirerek *"edâya (harflerin telaffuzuna) hakkını vermek, medleri tam olarak uzatmak, kıraat esnasında teenni ile hareket etmek, nefes aralarında durmak, vakflara riayet etmektir"* diye tarif etmiştir.⁶ Bu çalışma Kur'ân'ın özellikle edâ/okunuş keyfiyeti ile alakalı olduğundan biz de tertîli daha çok bu anlamıyla ele almayı uygun buluyoruz. Buna göre tertîl 'Kur'ân okurken bütün harfleri tek tek göstererek kelimeleri açık ve net bir şekilde telaffuz etmek, gerekli tecvid kurallarını uygulayarak güzelce okumak' demektir. Bu şekilde okumaktan maksat ise lafzın güzelliğini ve dinleyiciler üzerindeki tesirini ortaya çıkarmaktır. Böyle okuyunca iş aceleye gelmediğinden, dinleyiciye, okunan yerlerin tazammun ettiği manaları tefekkür etme imkânı da verilmiş olur. Böylelikle tertîlin lafza ve manaya karşılık gelen yönü birlikte tahakkuk eder.⁷

Tertîl kavramını her iki yönüyle böylece tarif ettikten sonra diğer kavramlara gelince; *tercî* (تَرْجِيح) geri çevirmek, döndürmek, sesi titretmek, nağme yapmak, sesi boğazda tekrar etmek, bazılarına göre de okuyuş esnasında hareketlerin vurgularının bir birine yaklaştırılarak veya medlerin işbâ' edilerek okunması; *tehzîn* (تَهْزِين) okurken hüznü ve ağlamaklı bir tarzda davranmak veya tertîl ile açıktan okuyarak nağmelerle tilâveti güzelleştirmek (veya diğer bir tarife göre okurken tabîi ve mutat kıraat tarzını bırakıp sanki huşudan ağlayacak gibi bir tarza geçmek); *tezzyîn* (تَزْيِين) tilâveti ses ile süsleyerek, tertîl ve tedebbür ile makam yaparak okumak; *tedrîb* (تَدْرِيب) sesi oynatmak, nağme yapmak, coşturmak, şarkı söylemek, kıraati, şiiri veya şarkıyı güzelleştirmek, ses perdelerinde oynaklık yapmak, medleri fazla çekmek, medli olmayan yerleri uzatmak; *terkıs* (تَرْكِيص) sesi oynatmak, sesi hareket ettirerek sakine hareke vermek; *ter'îd* (تَرْعِيد) okurken sesi titretmek; *terdîd* (تَرْدِيد) bir mecliste ve genellikle hafızlık merasimi, hatim cemiyeti, teravîh namazı ve cenaze

² Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî ez-Zerkeşi, *el-Burbân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü'l-Dârü't-Türâs, 1404), 1/444.

³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 8/5427.

⁴ Abdulkayyûm b. Abdulgafûr Sindî, *et-Teshîl fî kavâ'idî't-tertil* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1427), 21.

⁵ Tayyip Okıç, *Tefsîr ve Hadîs Usûlünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nûn Yayınları, 1995), 87.

⁶ Nûreddin İtr, "Keyfe netevcehü ile'l-Kur'ânî'l-Kerîm", *Mecelletü merkezî bubûsî's-sünneti ve's-siyer* 10 (2001), 124.

⁷ Ancak bizim kanaatimize göre bir okuyuşun tertîl olabilmesi için manayı anlamanın şart koşulması doğru değildir. Zira o takdirde Arapça bilmeyenlerin Kur'ân'ı tertîl ile okumalarının hiçbir zaman mümkün olmayacağı iddia edilmiş olur ki bunu kabul etmek de mümkün değildir. Bk. İrfan Çakıcı, "Kur'ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 18/1 (2018), 159.

törenlerinde kabir başında, evde veya camide Kur'ân okuyan bir kimsenin, kıraatın sonuna geldiğinde, okuyacağı birkaç kelimelik son kısmın, hep bir ağızdan aynı makam üzere ve yüksek sesle okunarak bitirilmesi demektir.⁸ Görüldüğü üzere bu kavramlar daha çok okuyuşun nağmeli olmasını ve süslenmesini ifade etmektedir. Bunlardan özellikle *ter'üd*, *tedrîb* ve *tehzîn* kavramlarının Emevîler ve Abbâsîler döneminden itibaren Kur'ân'ı şarkı melodileriyle okumaya başlama adetinden sonra ortaya çıkan tavırlar olduğu söylenmiş ve bu şekildeki okumalar caiz görülmemiştir.⁹

2. Tilâvetin Anlamı ve Mahiyeti

Tilâvet kelimesi Arapçada *telâ* [تَلَا (تَلَوُ)] kökünden türemiştir. Bu fiil sözlükte bir şeye uymak, tâbi olmak, onu izlemek, peş peşe olmak veya arkasından gelmek gibi anlamlara gelmektedir. Bunun tam tersi olmak üzere birinden ayrılmak, terk etmek, uzaklaşmak anlamı da olmakla birlikte ilk anlamda kullanımı daha çok yaygınlaşmıştır. Bu kök manayla irtibatlı olarak ayetlerin birbirini takip etmesinden hareketle Kur'ân okumak da aynı fiille ifade edilmiştir. Mastarı *tilâvet* (تِلَاوَةٌ) şeklinde gelmektedir.¹⁰

Bazı araştırmacılara göre İslâm'dan önce bu kavram okuma anlamında kullanılmayıp bu kelimeye okuma anlamını İslâm yüklemiştir. Bu da sıradan bir okuma değil kutsal kitapları okuma anlamındadır. Dolayısıyla tilâvet kelimesine yüklenen bu yeni anlamın daha İslâm'ın ilk dönemlerinde gerçekleştiğini söylemek mümkün görünmektedir. Her ne kadar dilcilerin bir kısmı ilgili kavramın ilahî olsun olmasın her söz için kullanılabilceğini söylese de çoğunluk sadece ilahî kitaplar için kullanıldığı görüşünü benimsemiştir.¹¹ Kavramın bu anlamdaki kullanımı Kur'ân'da da geçmektedir. Zira Kur'ân yalnızca kendisinin değil Tevrat ve İncil'in okunmasını da tilâvet kavramıyla ifade etmiştir.¹² Râgıb el-İsfahânî (öl. 425/1033) tilâvetin Allah'ın kitaplarını izleme manasında olduğunu, bu izlemenin de bazen okuma bazen de onlardaki hükümlere tâbi olma şeklinde gerçekleşebileceğini söylemektedir.¹³ Dolayısıyla bu dinî kullanım kelimenin bütün okuma türleri için kullanılmasına imkân vermemektedir. Zaten İslâmî gelenek içerisinde de bu kelime yalnızca Kur'ân için kullanılmış olup Kur'ân dışındaki dinî metinler için bu kavram kullanılmamıştır.¹⁴ Hatta hadis okunması bile tilâvet fiiliyle ifade edilmemiştir.

Nüzul ortamından itibaren Kur'ân okuma eylemini ifade eden bu kavram, okuma eylemindeki gelişme ve zenginleşmeye paralel olarak zamanla daha teknik ve özel bir içerik kazanmış-

⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l- Cezerî, *et- Tembîd fî 'ilmi't- tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Beirut: Müessesetü'r- Risâle, 2001), 58; Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatında Mûsikînin Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 19; Mehmet Nuri Uygun, "Kur'ân ve Musiki", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 52-53; Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 158.

⁹ Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 158.

¹⁰ Cevherî, "tlv", 4/2289; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Lugavî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l- lughab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l- Fikr, 1979), "tlv", 1/351; İbn Manzûr, "tlv", 1/443-445.

¹¹ Seyyid Ahmed Abdülvahid, "Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları", çev. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 200.

¹² Neml 27/92, Ali İmran 3/93.

¹³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l- Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru'l- Ma'rife, ts.), 75.

¹⁴ Muhammed Aydın, "Kur'ân Tilâvetiyle İlgili Bazı Temel Esaslar", *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı (Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu: 12 Kasım 2000, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; M. Rüşti Açıkkentli Anısına II. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu: 25 Mayıs 2003 (Sakarya, 2006), 98.*

tır. Özellikle bir yandan -sonradan Tecvid İlmi'nin malzemesini oluşturacak- çeşitli fonetik kuralların sistematize edilmesi, diğer yandan tilâvetin özünde belli bir düzeyde zaten var olan ezgisel tavrın zamanla daha da gelişmesi, tilâvet kavramının daha sonra belirginleşecek ve bugüne kadar gelecek anlam zeminine oturmasında önemli rol oynamıştır. Ancak bahsettiğimiz bu süreç içerisinde kavram üzerinde çeşitli tartışmalar da yaşanmıştır. Râgıb el-İsfahânî'den sonra da bazıları bu kavramı çok geniş tutarak tilâveti Kur'ân'ın emir ve yasaklarını gözetmek ve Allah'ın kitabına tâbi olmak manasında aşırı geniş biçimde ele almışlardır.¹⁵ Örneğin Kıraat ve Tecvid ilminde önemli bir otorite olan Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1266) eserinin son bölümünü bu konuya ayırmış ve uzunca bir şekilde kavramın bu yönüne vurgu yapmıştır.¹⁶ Ancak bu tavırda dinî hassasiyetlere dikkat çekme gayretinin ön planda olduğu sezilmektedir. Yani bu tutum Kur'ân okurken yalnızca elfazı gözeterek, manayı anlamadan, tefekkür etmeden ve hükümlerini uygulamadan sırf metni okumak şeklinde yapılan bir faaliyetin ondan beklenen faydayı oluşturmayacağına dikkat çekme maksadı taşımaktadır.¹⁷ Tilâvetin emir ve yasaklara uymayı da içine alan en geniş manada kullanılması genelde Kur'ân'da tilâvet kökünden gelen kelimelerin geçtiği ayetlerin tazammun ettiği anlamlardan kaynaklanmaktadır. Zira konuyla ilgili verilen örneklerle bakıldığında umumiyetle anlam merkezli okumaların kastedildiği görülmektedir.¹⁸

Sonraki dönemlerde bazı âlimlerin tilâvet kavramını doğrudan teknik yönüyle ve icra merkezli ele aldıkları da göze çarpmaktadır. Örneğin 9./15. yüzyılda yaşamış önemli bir kıraat otoritesi olan Muhammed İbnü'l- Cezerî (öl. 833/1429) '*Kur'ân nasıl okunur*' sorusuyla başlattığı ilgili bölümlerde *hadır*, *tedvîr* ve *tahkik* gibi klasik okuyuş usüllerinden bahsederek tilâvet meselesini daha çok icrâ eksenli değerlendirmiştir.¹⁹ Özellikle İbnü'l- Cezerî'den sonra tilâvet kavramının bugünkü anlam zeminine daha sağlam bir şekilde yerleştiğini ifade etmek mümkün görünmektedir. Zira İbnü'l- Cezerî'nin eserleri kendisinden sonra Kıraat ve Tecvid ilimlerinde otorite olarak kabul görmüş ve kendisinden sonra ilgili ilim dallarındaki hemen her konuda hem tarif hem usûl geleneğini şekillendirmiştir. Bu sebeple de günümüzde tilâvet dendiğinde genel itibarıyla ve en kısa tariyle 'Kur'ân-ı Kerim'i tecvid kurallarını uygulamak suretiyle ve kendine has üslûbuyla üç okuma türünden (*hadır*/*tedvîr*/*tahkik*) biri içerisinde okumak/sunmak' anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bugün anlamları üzerinde tefekkür etme, ahkâmına tâbi olma ve ayetler üzerinde tefsir araştırmaları yapma gibi yönler daha başka kavramlarla ifade edilir olmuştur. Elbette ki her okuma eylemi anlama ve düşünmeyi de zorunlu olarak beraberinde getirmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerim için konuştuğumuzda, özellikle Arap olmayan unsurlar için dil sorunu ayrı bir mesele olduğundan manayı anlama ve düşünme kısmı çoğu zaman zaten dışarıda kalmaktadır. Arapça bilmeyenlerin tilâvetindeki anlama ve düşünme ancak dine dair bildikleri öğretiler üzerinde genel anlamda bir tefekkür ve dinî duyguyu haz şeklinde yaşama olarak tezâhür edebilir. Yoksa yukarıda Ebû Şâme'nin dediği

¹⁵ Çakıcı, "Kur'ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu", 160; Münteha Maşalı, "Kur'ân Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 80.

¹⁶ Bu konuda bk. Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, haz. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 143-157.

¹⁷ Ahmet Gökdemir, "el-Mürşidü'l-vecîz en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı = Abu Shame and Ibn al-Jazeri's Perspective on the Recitation of Qur'ân in the Context of al-Murshidu'l-Wachîz and an-Nashr", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit University* 6/1 (2019), 112.

¹⁸ Gökdemir, "Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı", 108-120.

¹⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l- Cezerî, *en-Neşr fi'l-kur'âni'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâg (Beirut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 205 vd.

gibi dört başı mamur ve tam fayda hâsıl edecek profesyonel bir tilâvet Acem unsurların büyük çoğunluğu için (hatta bazen Araplar için de) zaten meydana gelmemektedir. Bu itibarla da İbnü'l-Cezerî'nin dar ve teknik anlamdaki tilâvet tanımını esas almak daha gerçekçi durmaktadır. Biz nihaî anlamda tilâvetin okuma ve amel etmeyi birlikte barındıran geniş anlamını teorik olarak kabul ediyoruz. Ancak çalışmamız Kur'ân'ın sunum biçimi ile ilgili olduğundan bu makale boyunca tilâvetin daha çok icra alanını ilgilendiren teknik anlamı esas alınacaktır.

3. Tilâvet ve Kıraat Arasındaki Fark

Geleneğimiz içerisinde Kur'ân okuma eylemini ifade etmek için tilâvetten farklı kavramlar da kullanıldığı yukarıda ifade edilmişti. Bunlar içerisinde en çok kullanılan – hatta tilâvet kelimesinden de çok – *kıraat* kavramıdır. Tilâvet ikinci sırada gelmektedir.²⁰ *Karâe* (قَرَأَ) fiili sözlükte *bir şeyi okumak, bir şeyi toplamak, bir yerden çıkmak, kadının doğurması* gibi farklı kök manalara gelmekle birlikte bunlardan en yaygın kullanılanı *okumak* anlamıdır.²¹ Cahiliye döneminde Arapların bu kelimeyi okuma anlamında kullanmadıkları, kelimeye okuma anlamının sonraki dönemlerde Ârâmîceden etkilenecek şekilde verildiği ifade edilmiştir.²² *Kıraat* günümüzde “*bir okuyucunun ses ve söz aracılığı ile iradeli olarak harflerden kelimeler, kelimelerden cümle ya da cümleler oluşturmak suretiyle meydana getirdiği Kur'ân metnini (kıraatini) acele etmeksizin, Tecvid disiplini doğrultusunda yavaş yavaş kendisine veya bir başkasına duyuracak şekilde okumasıdır*” şeklinde tarif edilmektedir.²³ Bazıları kıraat kavramına - bizim tilâvet kavramı içerisinde değerlendireceğimiz - tavır/mûsiki/ezgisel yönü de ekleyerek tanımı daha geniş tutmuştur. Bu sebeple de çoğu zaman *kıraat* ve *tilâvet* kavramları anlam olarak birbirinin yerine kullanılmış ortak kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴

Kıraatin yukarıda verilen genel anlamını dikkate aldığımızda bu kavramın kısmen tilâvet ile aynı manayı ifade ettiğini görüyoruz. Fark olarak bazılarının tilâvete amel etme boyutunu da eklediklerini yukarıda ifade etmiştik. Bu farkı biraz daha açacak olursak bazılarının göre kıraat yalnızca Kur'ân kelimelerinin telaffuzunu ve bu lafızların anlamlarının tespitini ifade edip bunun ötesinde ameli bir duruma işaret etmezken tilâvette amel boyutu daha çok ön plandadır.²⁵ Râgıb el-İsfahânî'ye nispet edilen “*her tilâvet kıraattir ama her kıraat tilâvet değildir*” sözü, tilâvet(le ifade edilen okuma) kıraat(le ifade edilen okuma)dan daha özeldir şeklinde açıklanmıştır.²⁶ Yani kıraatte yalnızca sesli ve sözlü bir eylem ön plandayken tilâvette buna amel boyutu da katılmaktadır. Hatta müfessir Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273) *الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ* kendilerine kitap verdiklerimiz o kitabı hakıyla tilâvet ederler²⁷ ayetini *قَرَأْتَهُ حَقَّ قِرَائَتِهِ* gerektiği şekilde okurlar şeklinde anlayarak, tilâvete yalnızca okuma anlamı verenleri eleştirir ve bunun doğru olmadığını,

²⁰ Abdülvahid, “Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları”, 220-225.

²¹ Cevherî, *eş-Şihâh*, 1/64.; İbn Manzûr, "kr'e", 5/3563-3565.

²² Abdülvahid, “Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları”, 201.

²³ Yavuz Fırat, “Kıraat, Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”, *Erişyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Erişyes University Journal of the Institute of Social Sciences* 13 (2002), 262.

²⁴ Muhammet Yurtseven, “Günümüzde İcra Edilen Kur'ân Tilâvetleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı 10-13 Mayıs 2017* (Muş, 2017), 140.

²⁵ Maşalı, “Kur'ân Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, 81.

²⁶ Fırat, “Kıraat, Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”, 267.

²⁷ Bakara 2/121.

tilâvetin kitabı hakkıyla okuma ve manalarını da anlama eylemini ifade ettiğini söyler.²⁸ Anlamadan okunan şeye tâbi olmak imkânsızdır. Bu açıdan asıl övgüye mazhar olan şeyin ‘tilâvet ile okumak’ olduğu kabul edilmiştir.²⁹ Diğer yandan *tertil* kavramı da zaman zaman yukarıdaki iki kavramın sahasını ifade edecek tarzda kullanılınca deyim yerindeyse tam bir kavramsal karışıklık ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar bazı metinlerde bu iki kavram birbiri yerine kullanılmış olsa da aralarında bazı yönlerden fark olduğu söylenebilir. Örneğin, okuma eyleminin malzemesi açısından bir farklılık bulunmaktadır. Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre kıraat, mutlak olarak her hangi bir metni okumayı ifade eder. Bu anlamda okunan şey Kur’ân metni olabileceği gibi başka bir metin de olabilir. Ancak tilâvet söz konusu olduğunda okunan şey yalnızca Kur’ân metni, dolayısıyla kutsal bir metin olmaktadır. Kur’an’da diğer kutsal kitapları okumak için de tilâvet kavramının kullanılması bu görüşü desteklemektedir. İkinci ve daha önemli bir fark ise okuma biçiminde karışımıza çıkmaktadır. Kıraatin herhangi özel bir okuma tavrı olmazken tilâvette kendine has belli kurallarla, edâ-sedâ özelliklerine dikkat ederek, bazı özel tecvid kurallarını uygulayarak, okumaya ezgisel bir yön katmak suretiyle okuyuşu daha etkileyici bir hale getirerek okumak vardır. Kısacası aşağıda detaylıca açıklayacağımız bu unsurlar olmadan yapılan düz bir okumaya kıraat, bunları da katarak melodik ve etkileyici tarzda ve sanatsal bir tavırla, özel bir formda icra edilen okumaya ise tilâvet denmesi mümkün görünmektedir.

Bu çalışma boyunca kıraat ve tilâvetin anlamları, yukarıda açıkladığımız şekilde kabul edilerek değerlendirmeler yapılmıştır. Kavramların bu şekilde kabul edilmesinin sebebi ise, bu iki kavramın günümüzde artık klasik metinlerdeki gibi anlaşılmadığı, her ikisinin de doğrudan okuma eylemine yönelik kullanıldığı, özellikle tilâvet kelimesinden artık hiç kimsenin manaya tâbi olma ve mucibince amel etme gibi bir anlam çıkarmadığı gerçeğidir. Ayrıca Arapların günümüzde bu iki kavramdan özellikle tilâveti yukarıda arz ettiğimiz anlamda kullandıklarını, örneğin bir okuyucunun kürsüye çıkışını takdim edecekleri zaman *قَرَأَ* fiili yerine daha çok *تَلَّأَ* fiilini kullandıklarını müşahade etmekteyiz. Bu ve farklı sebeplerle biz bu iki kavram arasındaki temel farkın Kur’ân okumadaki üslup farkı olduğunu söylüyoruz. Bunun dışında bazılarının örneğin namazda okunan şeye kıraat denmesinin herkesin manayı anlamamasından kaynaklandığını, aksine tilâvet secdesi denmesinin de manayı anlayanlara nispetle olduğu şeklindeki izahlarını çok tutarlı görmediğimizi de ifade etmek istiyoruz.³⁰ Zira eğer bu şekilde olsaydı tilâvet secdesi yalnızca manasını anlayanlara vacip olur, kıraat yapanlara vacip olmazdı.

4. Tilâveti Oluşturan Temel Unsurlar

Tilâvetin anlam ve mahiyetini yukarıdaki şekilde izah ettikten sonra araştırmamızın bundan sonraki kısmı tilâvetin unsurlarını inceleme şeklinde olacaktır. Bize göre bir okuyuşu kıraatten ayırarak tilâvet yapan şeylerin başında mûsiki yönü, medler ve bazı özel tecvid kuralları ile temsili okuma ile ilgili bazı hususlar sayılabilir.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmîl- Kur’âni ve’l- mübeyyinu limâ tedammenehû mine’s- sünneti ve ayi’l- furkân (Tefsîru’l- Kurtubî)*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r- Risâle, 2006), 2/347.

²⁹ Yurtseven, “Günümüzde İcra Edilen Kur’ân Tilâvetleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 141.

³⁰ Örneğin bk. Fırat, “Kıraat, Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”, 268.

4.1. Mûsiki/Gınâ/Ezgisel Tavrı

Tilâvet üslubunun en belirgin yönü kuşkusuz belli bir müzikalite barındırmasıdır. Bir okuyuşu, yukarıda sınırlarını çizmeye çalıştığımız anlamdaki kıraatten ayıran temel şart, o okumanın melodik/ezgisel bir edayla okunmasıdır. Bu başlık altında Kur'ân metninin müzikal unsurlar katılarak okunmasının tilâvet üslubuyla ilintisi kurulacaktır.

Kur'ân'ın mûsiki ile irtibatı konusu kaynaklarımızda genellikle *gnâ* (غناء), *teganni* (تغاني), *elhân* (الحنان) ve *tervî* (ترجيع) gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Bunlardan özellikle *teganni* hem geçmişte hem günümüzde en çok tartışılan konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Kur'ân okunuşundaki mûsiki yönünün son tahlilde tilâveti oluşturan temel unsurlardan biri olduğu kabulünden hareketle bazı değerlendirmeler yapılacağından, tarihi rivayetlerin incelenmesine gerek duymuyoruz. Yalnızca *teganni* kavramının nasıl anlaşılması gerektiği hususunda kısaca bilgi vermek yeterli olacaktır. Bu kavrama âlimler tarafından pek çok farklı anlam verilmekle birlikte Kur'ân okuma konusunda temel olarak iki anlamda değerlendirildiği görülmektedir. Bunlardan birincisi *teganni*'nin 'Kur'ân'la yetinmek ve başka şeye ihtiyaç duymamak' anlamında amel yönünden, diğerinin ise 'okurken nağmeli okumak' anlamında *icrâ* yönünden ele alınmasıdır.³¹ Görüldüğü üzere bu konuda da -tilâvette olduğu gibi- okuma ve anlama merkezli iki farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Biz bu kavramı çalışmamız içerisinde teknik yönden ele alarak 'sözün nağmeyle söylenmesi, bir şeyi okurken müzikal nağme yapılması, bir şeyin sesin dalgalandırılması suretiyle melodik tarzda söylenmesi' anlamında kullanacağız.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) Kur'ân'ın şarkı gibi okunmamasını emretmiş³², diğer yandan da Kur'ân okurken nağme yapılmasını ve sesin güzelleştirilmesini teşvik etmiştir.³³ Bu iki yön daha sonra Kur'ân okunurken nağme yapılıp yapılamayacağı konusunda iki farklı anlayışın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bir anlayışa göre Kur'ân tilâvetinde *gnâ* ve *elhân*'in caiz olmadığı, *elhân* ile okumanın meşruiyetine hatta teşvikine delalet eden hadis ve haberlerin hüsn-i edâya hamledilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Diğer anlayışa göre ise bu hadis ve haberler hüsn-i edâya hamledilmeyip doğrudan *teganniye* teşvik olarak algılanmış ve tilâvette mûsiki mutlak anlamda caiz görülmüştür. Bu ikinci anlayışta *teganni*'den maksadın sesi güzelleştirmek olduğu kabul edilmiştir. Her iki görüşe sahip olanlar da konuyla ilgili hadis ve haberlerden delil göstererek kendi görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır.³⁴

Kur'ân'ın *teganni* ile okunup okunamayacağı meselesinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarının altında aslında bu kavrama yüklenen anlam farklılığı yatmaktadır. *Teganniye* doğrudan şarkı söylemek olarak değerlendiren anlayışta, Kur'ân ayetlerinin şarkı okunmayacağı ve bu sebeple de doğal olarak *teganni*'nin yasak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak *teganniye* yalnızca nağme (sesin dalgalandırılması, ezgisel yorum) şeklinde anlayan görüşe göre Kur'ân okurken mutlaka nağme yapılması gerektiği, nağmesiz dümdüz bir tavırla Kur'ân okumanın uygun olmadığı ve böyle bir

³¹ Bu konuda bk. Mustafa Hocaoglu, "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'ân Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 221-226.

³² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-îman*, thk. Abdül'alî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 6/208.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhibbüddin Hatîb (Kahire: Matba'atü's-Selefiye, 1400)"Fezâilü'l-Kur'ân", 19, "Tevhîd".

³⁴ Geniş değerlendirme için bk. Abdülmecit Okçu, "Kur'ân Tilâvetinde Ezgi/Makam", *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 220.

okuyuşun Kur'ân'ın etkileyici yönünü ortaya çıkarmadığı kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Kur'ân okunurken teganni yapılmasını istemesi, bu açıdan bakıldığında anlam kazanmaktadır.

Dikkatli bakıldığında aslında her iki anlayışın da Kur'ân tilâvetinde mutlak anlamda müsikiye veya nağmeye değil şarkı gibi tavırlarla okunmasına cevaz vermedikleri anlaşılmaktadır. Ancak hüsn-i edâ ile okunan, tefekkür ve tedebbüre sevkeden, dinleyenlerde şarkı havası değil Kur'ân'a has lahûtî ve manevî atmosfer oluşturan bir okumayı ise her zaman teşvik ettikleri anlaşılmaktadır. Burada önemli bir ölçüt de bahsi geçen gınâ ve elhânın Kur'ân okunuşunda tabiî haliyle kullanılması, aşırıya kaçmadan ve Kur'ân tavrını buharlaştırmadan ölçülü ve kararında uygulanmasıdır.³⁵ Bu konuda Peygamberimizden (s.a.v.): “Kur'ân'ı Arap elhânı üzere okuyun, fısık eblinin ve Ehl-i Kitabın okuyuşu gibi okumaktan kaçın! Benden sonra birtakım kimseler gelip, Kur'ân'ı şarkacılar ve ruhbanlar gibi okuyacaklar. Böylelerinin okumaları boğazlarından aşağı gitmeyecek ve onlarla kendilerini dinleyenlerin kalpleri fitne içinde olacaktır.” hadisi de nakledilmiştir.³⁶ Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) “Kur'ân'ı değersiz hurmaların bir kenara atılmasında olduğu gibi önemsizçe, ayrıca şürdeki gibi de inişli çıkışlı okumayın!” diye söylemiştir.³⁷ Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) ve başka âlimlerden aktardığı pek çok rivayetle Kur'ân tilâvetinde sesi güzelleştirerek okumak gerektiğini ancak bu güzelleştirmenin korku ve hüzn arasındaki bir tavırla olması, şarkı gibi olmaması gerektiğini ifade etmektedir.³⁸ Dolayısıyla teganniden kasıt şarkı-türkü gibi formlar ise evet, Kur'ân teganni ile okunmaz. Ancak teganniden maksat nağme yaparak okumak ise bu zaten olması gereken şeydir diyebiliriz. Dikkat edilirse burada nağme tilâvete bağlı tali unsur mesabesindedir. Asıl değildir. Yani burada tilâvet tavrında yapılan nağmeler sırf adında nağme geçiyor diye şarkı-türkü anlamına gelen teganni olarak değerlendirilemez. Bu Kur'ân'ın kendine has üslubudur.³⁹ Teganni ve lahn kavramlarına farklı anlamlar vermek suretiyle Kur'ân'ın ahenk/makam/ezgi ile okunmasının caiz olmadığını söyleyenlerin görüşlerini isabetli bulmayıp bunun meşruluğunu ortaya koymaya çalışan pek çok müellif olmuştur.⁴⁰ Araştırmacıların konuyla ilgili değerlendirmelerine bakılırsa asr-ı saadetden hemen sonra yaşanan hızlı değişim müsikiye bağlı olarak Kur'ân tilâveti noktasında da kendini göstermiş, bazıları Kur'ân'ın tilâvet boyutunu farklı sınırlara taşıyarak sanatsal bir gösteriye dönüştürmeye başlamışlardır. Ulema sınıfı da buna tepki olarak Kur'ân'ın teganni ile okunamayacağı konusunda fetvalar vermiş ve işi sıkı tutma refleksi göstermiştir. Ancak buradaki teganni ile tilâvetin özünde var olan müzikalite birbirinden farklı şeyler olmakla birlikte sonrakiler tarafından

³⁵ Halîm Sâbit Şibây, “Kur'ân-ı Kerim Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye”, haz. Ali Çiftçi, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 12/1 (2012), 218-219.

³⁶ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 6/208.; Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l- Esîr, *Câmi'u'l- usûl fî ehadîsî'r- rasûl*, thk. Abdülkadir el-Arnâvût - Beşîr 'Uyûn (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- 'İlmiyye, 1969), 2/459.; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Câmi'u'l- ehadîs el- camî'u's- şağîr ve zevâidü'l- el-câmi'u'l- kebîr*, thk. Abbas Ahmed Sakar - Ahmed Abdülcevad (Beyrut: Dâru'l- Fikr, ts.), 1/43.. Bu hadis bazı hadis kitaplarında yalnızca ilk cümlesiyle (*Kur'ân'ı Arap elhânı üzere okuyun*) rivayet edilmiştir. Muhakkik notlarında hadisin İbnü'l- Cevzî, el-Heysemî, ez- Zehebî, İbn Hacer el-'Askalânî gibi alimler tarafından zayıflıkla nitelendirildiği kaydedilmiştir. İbnü'l- Esîr, *Câmi'u'l- usûl*, 2/459.

³⁷ Ebubekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el- Kitâbü'l- Muşannef fî'l- ehadîsî ve'l- âşâr*, haz. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut, Riyad: Dâru't- Tâc - Mektebetü'l- Rüşd - Mektebetü'l- 'Ulûm ve'l- Hikem, 1409), 4/141.; Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Garîbü'l- hadîs*, thk. Abdullah el-Ceburî (Bağdat: Matba'atü'l- 'Ânî, 1397), 2/254.; Ebü Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *Ahlâku ehlî'l- Kur'an*, thk. Muhammed Amr Abdullatif (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- 'İlmiyye, 2003), 38.; Beyhakî, *Şu'abü'l- îmân*, 3/407.

³⁸ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l- vecîz*, 149-150.

³⁹ Çetin, “Kur'ân Kıraatında Müsikinin Yeri”, 128-129..

⁴⁰ Bu konuda bk. Okçu, “Kur'ân Tilâvetinde Ezgi/Makam”, 214.

bazen aynı gibi algılanmıştır. Bununla birlikte dinî mûsiki hayatın her alanında kendine yer bulmaya da devam etmiştir.⁴¹ Hatta Kur'ân'ın tilâvet boyutuyla okunmasında ortaya çıkan müzikalitenin İslâm kültürü içerisindeki ses sanatlarının özelliklerinin belirlenmesinde en önemli role sahip olduğu İsmâil Râcî el-Fârûkî ve Lois Lamyâ Ibsen el-Fârûkî gibi bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir. Buradan hareketle, söz konusu tavrın -bir yönüyle- ses sanatındaki estetik ifadenin ilk timsali olduğunu söylemek de mümkündür.⁴²

Araştırmacılar Kur'ân'ın mûsiki yönünün klasik mûsiki notalarında değil onun metin yapısı ve bu yapıyı oluşturan bazı iç dinamiklerde (nazm) aranması gerektiğini söylemektedirler.⁴³ Kur'ân nazmına dair pek çok ilmi araştırma ve değerlendirmelerin sonucunda Kur'ân'ın mükemmel bir iç mûsikiye, müzikal ses örgüsüne sahip olduğu ifade edilmiştir.⁴⁴ Yani Kur'ân mûsikisi bilinen müzikal notalardan doğan bir mûsiki değil Kur'ân'ın kendi metin yapısı içerisindeki seslerin birleşiminden doğan özgün bir mûsiki barındırmaktadır. Bu mûsiki Kur'ân metninin tecvid kurallarına uygun olarak okunmasıyla kendini gösterir.⁴⁵ Kur'ân'ın okunuşunda mevcut olan, medler, sılalar, vakflar, sekteler, idğamlar, izharlar bu tavrın müzikalitenin temel yapı taşlarıdır.⁴⁶

İslâm dünyasında 3./9. yüzyılla birlikte popüler halk şarkılarının melodilerinin Kur'ân tilâvetinde kullanılmaya başlandığı ifade edilmektedir.⁴⁷ Bazı eserlerde Kur'ân'ı mûsiki ile okuyan ilk kişinin Abdullah b. Ebî Bekre (öl. ?) isimli bir şahıs olduğu bilgisi yer almaktadır.⁴⁸ Bu konuda çeşitli kaynaklarda farklı isimler de geçmektedir. Mesela Heysem el-Allâf (öl. ?) Kehf 18/79. ayeti bilinen bir şarkının melodisiyle okumuştur. Yine Ebân b. Tağlîb (öl.140/757), İbn A'yun (öl. 150/768) ve diğer bazı kimseler Kur'ân kıraatini profan şarkı melodilerine benzetmişlerdir. Bunlar arasında özellikle Muhammed Sa'd et-Tirmizî şarkıların melodilerini olduğu gibi Kur'ân tilâvetine uygulamıştır.⁴⁹ Ancak bu değerlendirme tilâvette bulunan müzikal yönün sonradan ortaya çıktığı gibi bir anlama gelmemelidir. Tilâvetin müzikal yönünün süreç içerisinde zenginleştiği ve farklı renkler kazandığı düşünülebilir fakat temel anlamdaki müzikal formun tilâvet tavrının özünde var olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) okuyuşu ve okuma konusundaki tavsiyeleri dikkate alındığında mûsiki temelli okuyuşun daha ilk dönemlerden itibaren var olduğu anlaşılmaktadır. Anlaşılan o ki daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı söylenen ve eleştirilen türde mûsiki ile okuma alışkanlığından Kur'ân ayetlerini bilinen herhangi bir şarkının formuna benzeterek tıpkı şarkı gibi okumak kastedilmektedir. Nitekim İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) verdiği bilgilere göre zaman geçtikçe çeşitli ülke ve şehirlerde revaç bulmuş okuyucular,

⁴¹ Ali Yılmaz, "Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 03-04 Kasım 2017, Amasya = From Past to Present International Religious Music Symposium* (Amasya, 2017), 242.

⁴² İsmâil Râcî el-Fârûkî - Lois Lamyâ el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1991), 483.

⁴³ Alican Dağdeviren, "Kur'ân'ın Fonetik İ'câzı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 71.

⁴⁴ Bu konuda bk. Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l- Kur'an* (Beyrut: Dâru'l- 'İlmi li'l- Melâyîn, 1977), 334-338.

⁴⁵ Uygun, "Kur'ân ve Müsiki", 49.

⁴⁶ Okçu, "Kur'ân Tilâvetinde Ezgi/Makam", 233.

⁴⁷ Necdet Çağlı, "Kutsal Metinler ve Müzik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 30.

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Me'arif* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l- 'Amme, 1992), 533; Tayyip Okıç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 19.

⁴⁹ Mustafa Kara - Mehmet Çolakoglu, "Kur'ân-ı Kerîm'den Aşr-ı Şerîf Seçimi ve Tilâvet Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi = Journal of the Near East University Islamic Research Center* 7/1 (2020), 132-135.

Kur'ân kıraatini mahalli nağmelere benzeterek tilâvetin ahengini bozmuşlar ve adeta şarkı ve gazel tavrına benzetmişlerdir.⁵⁰ Dolayısıyla Kur'ân'ın mûsiki ile tilâvetinin tartışılmasının altında yatan sebep ilk olarak Emevîler ve Abbâsilerde ortaya çıkan yanlış okuyuş ve tavırların, daha sonraki dönemlerde de sürdürülmüş olmasıdır.⁵¹ Hatta günümüzde de benzer bir konu İslâm âleminin gündemini meşgul etmekte ve İranlı şarkıcı Muhsin Nemcû hadisesi tartışılmaya devam etmektedir. Adı geçen kişi, şarkı sözleri olarak Kur'ân ayetlerini kullanmaktadır. Başka bir deyişle Kur'ân'ı şarkı olarak okumaktadır.⁵² Bunu bilinçli olarak ve Kur'ân'ı alaya alır tarzda yapmak şüphesiz kişiyi inkâra götürür. Bunun yanında iyi niyetle de olsa Kur'ân ayetlerini herhangi bilinen bir şarkının melodisine uydurarak okumak veya Kur'ân olduğunu bilmeyen birisi dinlediğinde onda şarkı hissi uyandıracak tarzda okumak bu konudaki hassas sınırı ifade etmektedir. Okunan şey Kur'ân olmaktan çıkıp şarkı gibi bir hâl alırsa tilâvetin kendine has unsurları çignenmiş olur ki caiz olmayan şey budur. Bunu eleştiren araştırmacıların haklılıkları son derece yerindedir.⁵³ Evet, güzel ses Kur'ân'ı daha da güzelleştirir. Ancak bunun bir sınırı vardır. Kur'ân okuyucusu sesini kullanma ve makam icrasında/mûsikide büsbütün serbest değildir. Kur'ân, mûsiki kalıpları içerisine dökülüp besteli olarak icra edilen diğer mûsiki eserleri gibi okunmamalıdır.

Rivayete göre Araplar Kur'ân'dan önce dinlenmek maksadıyla bazı şiirlerin sözlerini besteleyerek şarkı gibi okurlardı. Kur'ân'dan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) artık bunun yerine Kur'ân cümlelerinin öyle okunmasını istemiştir.⁵⁴ Ancak bu, Kur'ân'ın bazı Tevrat ve İncil metinleri gibi sabit notalara alınarak değil serbest ve kendiliğinden ortaya çıkan bir müzikalite ile okunması anlamına gelir. Yani Kur'ân tilâvetinde nota sebep değil sonuçtur. Okuyuşun neticesinde kendiliğinden ortaya çıkar. Bu netice mûsiki ilminin verilerine göre nota olarak gösterilebilmekle birlikte⁵⁵ sabit bir özellik de arzetmez. Ayrıca böyle bir usûlde nazarî yaklaşım ile tilâvetin tabîi seyri zaten birbirini tutmaz. Yani önceden hazırlanmış bir besteye göre okunmaya çalışıldığı zaman pek çok yerde ya tecvid kurallarından vazgeçmek ya da müzikal gerekliliklerden fedakârlıkta bulunmak gerekir. Ancak Kur'ân tilâvetinde aslanan tabîi seyir ve kendiliğinden ortaya çıkan serbest icradır. Kristina Nelson bazı kârielerin okuyuşlarını notalara dökerek yayımlamış fakat bu notalandırma işlemi bir tek okuyuş üzerinde yapılmıştır. Aynı kari aynı yeri farklı bir zamanda okumuş olsa ilk notasyon çalışmasından farklı bir tablo ortaya çıkabilir ki büyük ihtimalle de öyle olacaktır.⁵⁶ Do-

⁵⁰ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 19.

⁵¹ Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 158.

⁵² Şarkıcı bazı şarkılarında Müzzemmil, Nebe, Tekvir, Fecr, Duhâ, Şems gibi surelerin muhtelif ayetlerini kullanmaktadır. Bu ayetleri birbirine karıştırarak, hem ayetlerin hem kelimelerin sıralamasını bozarak, bazen kelimeyi tahrif ederek, çeşitli tuhaf sesler çıkartarak ve pek çok yerde sesini bilinçli çirkinleştirmek suretiyle baştan sona kadar enstrümantel olarak kullanmaktadır. Bu alaycı ve aşağılayıcı icraatları sebebiyle İran'a girmesi yasaklanmış, ayrıca tüm dünya Müslümanları tarafından da tepkiyle karşılanmıştır. Bazı örnek kayıtları için bkz: <https://www.youtube.com/watch?v=pVadNKrrO3k> (Erişim 21 Kasım 2022); https://www.youtube.com/watch?v=jMo_4jR1i1w (Erişim 21 Kasım 2022); <https://www.youtube.com/watch?v=dS0NdEyHtWg> (Erişim 21 Kasım 2022).

⁵³ Yavuz Fırat, "Kur'ân Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/26 (2014), 46.

⁵⁴ Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî, *'Aynü'l- ma'bûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- İlmîyye, 1415), 4/240.

⁵⁵ Bu konuda bk. M. Safa Yeprem - Turgut Yahşi, "Kur'ân-ı Kerim Tilâvetinin Müzikal Analizi (Fatih Çollak'ın Okuyuşundan Fatih Süresi Örneği)", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science* 5/20 (2018), 372-405.

⁵⁶ Çağıl, "Kutsal Metinler ve Müzik", 42.

layısıyla Kur'ân'daki müzikalite dinamik yapıya sahiptir ve sürekli yeni formlarda kendini göstermektedir.

Son tahlilde, bizim bu çalışmanın geneli içerisinde kabul ettiğimiz anlamına göre tilavette mûsiki caizdir ve hatta gereklidir. Tilâvet, Kur'ân'ın sunum biçimlerinden birisidir ve bu biçimin özünde de mûsiki vardır. Bu açıdan bakılırsa mûsikisiz tilâvet mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân tilâvetinde oluşan mûsikinın bizzat onun metin ve tilâvet üslubundan kaynaklandığı söylemek kaçınılmazdır.⁵⁷ Kur'ân'ın mûsiki formuna önem verilmeden sırf tecvid kurallarına göre okunması kupkuru bir kıraat olduğu gibi tecvid kuralları gözetilmeden sırf mûsiki bilgilerine göre okumak da uygun değildir. Okuyucu tecvid bilgileri ile mûsiki bilgilerini birlikte kullanmalıdır.⁵⁸ Kur'ân okurken belli bir mûsiki ile okunmasının meşruiyeti hatta gerekliliği konusunda Elmalılı Hamdi Yazır'ın şu ifadeleri önem arz etmektedir:

“Bu güzel sanatı İslâm'da sûtret-i mutlakada mezmûm zannedenler olmuştur. Fakat bilmek lazım gelir ki mezmûm olan luhûn-i fisktır. Yoksa Kur'ân okurken tertîl ve tahsîn-i savt me'mûrun bihtir... Şeriat istiyor ki; Kur'ân okunurken ses güzelleştirilsin, teganni edilsin. Ancak nazmı bozarak, manayı unutturarak, kuru ses takib eden ehl-i fisk elhân ve nağamâtiyle değil; elfâzının tecvidini, fesâhatini bozmayarak, manasını belâgatının incelikleriyle duyurarak şuurlu bir hayat yaşatacak bir lahn ile okunsun ki buna hadis-i nebevîde 'luhûn-u Arab' tabir buyurmuş ve ilm-i edâda tecvid ile tarif olunmuştur.”⁵⁹

Netice itibariyle Kur'ân tilâvetinde mûsikinın kaynağı hususunda üç faktörden bahsetmek mümkündür: Bunlardan biri İslâm öncesi Arap toplumundaki mûsiki geleneği ve Kur'ân'ın böyle bir ortamda nazil olması, diğeri Kur'ân'ın üslup ve yapısına bağlı olarak Hz. Peygamber'in terennümüle Kur'ân okuması ve bunu teşvik etmesi, bir diğeri ise bizzat insanın kendi halet-i ruhiyesi ve böyle bir tilâvetten manevi haz duymasıdır.⁶⁰

4.2. Konuşma Dilinde Bulunmayan Bazı Fonetik Uygulamalar ve Ses Uzatmaları / Tecvid Kuralları

Kur'ân-ı Kerim tilâvet formuyla okunduğunda konuşma dilindeki gibi düz bir şekilde okunmaz. Peygamberimizin (s.a.v) “Kur'ân okurken teganni yapmayan bizden değildir”⁶¹ ifadesiyle teganni ile okumaya vurgu yapan sözlerinden Kur'ân'ın günlük konuşma tarzıyla değil, özel bir tavırla okunması çıkarımını yapmak mümkün görünmektedir.⁶² Biz çalışmamızda bu özel tavrı *tilâvet* kavramıyla ifade ediyoruz ve tilâveti oluşturan şeylerin neler olduğunu incelemeye çalışıyoruz. Bunlar içerisinde en çok göze çarpan hususlardan biri de bazı hece seslerinin normalden fazla uzatılmasıdır. Konuyu biraz daha açacak olursak, öncelikle Kur'ân metninde yer alan bütün kelimelerde Arapçada zaten var olan aslî dil kuralları geçerlidir. Bu gibi hususlar Tecvid İlminde çeşitli başlıklar altında düzenlenmiştir. Örneğin bir harfın mahrecinin neresi olduğu, kalın mı ince mi okunacağı vb. kurallar bu kabilden sayılabilir. Bunlar Kur'ân'dan önce de var olan ve bölgelere

⁵⁷ Ömer Aslan, “Kur'ân Tilâvetinde Mûsikinın (Ses Sanatının) Mesnedi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 5 (2006), 81.

⁵⁸ Uygun, “Kur'ân ve Mûsiki”, 55.

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/3948.

⁶⁰ Aslan, “Kur'ân Tilâvetinde Mûsikinın Mesnedi”, 89.

⁶¹ Buhârî, *el-Cami'uş-Şahîh*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 19, “Tevhîd”, 44.

⁶² Dağdeviren, “Kur'ân'ın Fonetik İcâzı”, 76.

göre değişebilen farklı diksiyon uygulamalarıdır. Kur'ân'la beraber ortaya çıkan uygulamalar değildir. Dolayısıyla Kur'ân'da geçen kelimelerde de aynı uygulamalar zorunlu bir fonetik unsur olarak varlığını devam ettirmiştir. Ancak özellikle ziyade med uygulamaları (fer'î medler) bu kapsamın dışında değerlendirilebilecek yeni bir uygulama biçimi olarak gündeme gelmiştir.

Araplar konuşma dilinde kelimelerdeki tabiî uzatmaları aslî kalıbına uygun olarak yaparlar. Bir Arap örneğin **كَلَّمَ** kelimesini telaffuz ederken hiçbir hecesini uzatmadan söyler ancak **كَلَّمَ** kelimesini telaffuz ederken **tâ** harfini bir miktar uzatarak söyler. Bu uzatmanın miktarı tabiî haliyle olur ve kulağı tırmalamayacak bir düzeyde gerçekleşir. Tecvid lmi ıstilahında buna 'bir harf veya bir elif miktarı' denmiştir. Bunu en kısa tanımla ile 'bir harf daha okuyabilecek süre kadar önceki harfin sesini uzatmak' şeklinde tanımlayabiliriz. Bu uygulama Kur'ân okurken de fitrî haliyle varlığını devam ettirir. Ancak bazı yerlerde durum biraz farklıdır. Tecvid ilminde fer'î medler başlığı altında izah edilen durumlarda uygulama bakımından konuşma diline göre bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Örneğin Arap **يَسَاءُ** kelimesini kullanırken konuşma dilinde **şîn** harfini tabiî haliyle (bir elif) uzatır geçer. Ancak Kur'ân okunusunda bunun en alt uzatma miktarı iki ölçektir, yani konuşmaya göre iki katıdır. Bu da *hadr* denilen en hızlı okuma biçimine göre. Okuma hızı yavaşladıkça bu gibi uzatma ölçüleri de toplam süre cinsinden artar ve artık *tabkik* denen en yavaş okuma türünde bu ziyade medler neredeyse okumanın en belirgin unsurları haline gelir. Kıraatlere göre bu ölçülerde bazı nisbî farklılıklar bulunsa da özü itibariyle bütün kıraatlerde bu gibi yerlerde fazladan uzatma kuralı olarak yerleşiktir. Kıraatler de senetle ve şifâhî yolla aktarıldığına göre bu gibi uygulamalar (en azından temel mantığı itibariyle) teorik kuralın sonradan uygulamaya dönüşmesi şeklinde değil önceden var olan uygulamanın daha sonra teorik olarak da sistemleştirilmesi şeklinde oluşmuştur diyebiliriz. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerim okurken özellikle medlere önem verdiği rivayet edilmiştir. Katâde'nin bir sualine Enes b. Mâlik (r.a.): "*Hz. Peygamber (s.a.v.) meddi icap eden yerleri uzatırdı.*" diye cevap vermiş, başka bir vesile ile yine aynı soruya "*Hz. Peygamber'in (s.a.v.) okuyuşu medli idi.*" şeklinde cevap vermiştir.⁶³ Hadisin başka bir rivayetinde ise örnek olarak besmeleyi okuyup *bismillâh*, *er-rahmân* ve *er-rahîm* kelimelerinin son hecelerini uzatmıştır.⁶⁴ Kur'ân dışında hiçbir Arapça şiir, nesir, duâ, zikir, tesbih, hadîs vb. metin Kur'ân'a has olan bu kural ve ölçülerle okunmaz. Kur'ân'ın bu tilâvet özellikleri belli bir disiplin içerisinde öğrenilir ve öğretilir. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'ân'ın bu özellikleri ile nasıl okunacağını öğrenen Müslümanlar, müşâfehe yoluyla bu okuyuş tarzını sonraki nesillere aktarmışlardır.

Bazı araştırmacılar Kur'ân-ı Kerim'in tecvidle okunmasının ilk vahiyle başladığını, tecvidle inzâl olunup öyle okunduğunu ifade etmektedirler.⁶⁵ Her ne kadar Hira mağarasındaki ilk vahiyde Cebrâil'in (a.s.) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bu ayetleri/metni nasıl okuyacağına dair bir tecvid ve tilâvet eğitimi yaptığı rivayet edilmemiş olsa da bu usulün erken dönemlerden itibaren uygulamada var olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla belirli bir müzikaliteye sahip Kur'ân'ın kendine özgü okunma kuralları vardır. Söz konusu kurallar, bu açıdan bakıldığında zımnen kutsaldır ve uygulanmaları kaçınılmazdır. Mahir Kur'ân okuyucuları bu hassas kurallara uygun tilâvette bulundukla-

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Cami'u's-şâhîh*, thk. Muhibbüddin Hatîb (Kahire: Matba'atü's-Selefiye, 1400), "Fezâilü'l-Kur'ân", 29; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Davûd, *Sünen-ü Ebî Davûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriye, ts.), "Kitâbü's-salât", 8.

⁶⁴ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 29.

⁶⁵ Akif Aydın, "Kur'ân-ı Kerim Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı = The Regular Customs and Cirtue of Reading and Listening to the Qur'ân", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 136.

rında artık formel mûsiki notalarına ihtiyaç duymazlar. Bu kurallara riayet edilmemesi, şiirde vezin kurallarına riayet edilmediği için yanlış vurgularla okumaya benzer. Bu durumda düzensiz ve ahenksiz bir okuyuş ortaya çıkar. Dolayısıyla Kur'ân nazımının kendi içerisinde belli bir fonetik ahenk bulunduğu için, bu metni okurken tek bir kuralın ihmal edilmesi veya bir harfin atlanması tilâvetin aksamasına ve bozulmasına neden olur.⁶⁶ Bu özel durumu muhafaza eden ve bozulmadan devam etmesini sağlayan disiplin ise Tecvid disiplinidir. Bu durumda Tecvidin bazı özel kolları doğrudan tilâveti de oluşturan alt unsurlardır diyebiliriz.

Bilindiği üzere Kur'ân tilâvetinde hadr okuma (en hızlı okuyuş seyri) dışında daha hızlı okumalar caiz görülmemiştir.⁶⁷ Zira bu tür okumalarda harflerin ve kelimelerin telaffuzu, bu harfler ve kelimeler arasındaki irtibattan doğan diğer tecvid kurallarının uygulanması tam olarak gerçekleştirilemez. Bu da hem okuyuşun sıhhatine mani olur hem de tilâvetteki güzelliğin kaybolmasına yol açar. Dolayısıyla Kur'ân okunurken tecvid kurallarına riayet etmek sadece belli kuralları uygulamaktan ibaret olmayıp bununla varılmak istenen asıl hedef Kur'ân'ın okuyuşundaki güzelliği ortaya çıkarmaktır. Tilâvet dediğimiz şey de esasen Kur'ân okuyuşundaki bu güzelliği ortaya çıkarmak ve bu yolla dinleyicilerin kalbini yumuşatarak mesajı almaya uygun hale getirmek, ayrıca onlarda dini duygu ve haz yaşatmak olduğuna göre, tilâvetteki bu güzelliği oluşturan unsurlardan birisi olarak tecvid kurallarının etkisi inkar edilemeyecek bir husustur.

Konuşmaya bir tavır ve etkileycilik katmak için bazı unsurlardan faydalanılması her dilde vardır. Özellikle vurgular ve ses uzatmaları bu kabilden sayılabilir. Ancak burada bizim özellikle vurgulamak istediğimiz husus, Arapça da dâhil tüm konuşma dillerinde bu gibi uzatmaların her hangi bir sınırı yokken Kur'ân okumada bu uzatmalar bir sınıra tâbi olup keyfe göre uzatılamaz. Örneğin bir kaside veya şarkı söylenirken herhangi bir nidâ harfini estetik bakımdan nasıl uygun düşecekse veya nağmeleri göstermek için ne kadar gerekiyorsa o kadar uzatabilirsiniz. Ancak Kur'ân'da يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا derken nidâ harfini en fazla uzatabileceğiniz süre bellidir. Bundan daha fazlası icma ile yoktur. En az sınırı da ortaya konmuştur. Aslında bu durum ihfâ, izhar, iklâb gibi uygulamalar için de kısmen geçerlidir. Yani Arap konuşurken bir kelime üzerinde ihfâ yapmaz. Ancak yine de bunun için kesin bir şey söylememiz şimdilik mümkün görünmemektedir. Zira zamanında herhangi bir bölgede yaşayan şu Arap kabilesi bu tür kelimelerde sesi genize vererek konuşuyordu da denebilir. Özellikle idğam ve iklâb gibi fitrî uygulamalar için bu durum daha tabii ve mümkündür. Bu sebeple biz medler dışındaki diğer uygulamalarda aynı şeyi iddia edemeyebiliriz. Konuşma dilinin kendi selikası içerisinde var olan ve sonradan tecvide girmiş bütün konular bu kapsama dâhildir. Zira burada fitrî bir durum ve dilde uygulama kolaylığı söz konusudur. Ancak medlerde durum böyle değildir. Hatta fitrî olanı onları da diğerleri gibi normal ölçüde uzatmaktır ki ifade ettiğimiz gibi Araplar konuşma dilinde günümüzde de aynı şekilde uygulama yapmaktadırlar. Buradan hareketle medler konusunda tilâvet tavrına has özel bir uygulama yapıldığını görüyoruz.

Kur'ân'ın güzel okunması son tahlilde ilahi bir emirdir. Buradaki okumadan maksat elbette sadece mana eksenli değil elfazını da güzel ve şanına yaraşır şekilde okumaktır. Zira ancak bu tür bir okumada onun kelimeleri ve dolayısıyla manaları daha derinden anlaşılabilir. Ayrıca tilâvet

⁶⁶ Dağdeviren, "Kur'ân'ın Fonetik İcâzı", 8.

⁶⁷ Mehmed Zihni Efendi, *el-Ķavlü's- sedid fi 'ilmi't- tecvid* (İstanbul: Dâru't- Tabâ'ati'l- 'Amire (Matba'a-i Amire), 1328), 21.

esnasında duyulacak manevî haz da ancak bu tarz bir okumayla yaşanıp yaşatılabilir. İşte tecvid dediğimiz şey bu güzel okumanın kurallarının vücut bulmuş halidir. Bu disiplinin kurallarına baktığımızda da konuşma dilinde olmayan bir takım farklı uygulamalar görmekteyiz. Şayet bu tarz bir uygulama olmasaydı belki de insanlar sahip oldukları dil, şive, aksan gibi birtakım özelliklerden dolayı kimi kelimeleri ya da kelimelerdeki sesleri farklı okuyabilir ve bu da ümmetin en önemli ortak paydası olan Kur’ân’ın okunmasında birliğin zedelenmesine sebep olabilirdi. Dolayısıyla tecvid sayesinde bütün bu ihtimaller ortadan kalkmıştır.⁶⁸ Dolayısıyla bu gibi uygulamaların ashabın kendi zevklerine göre yaptıkları uygulamalar olmayıp bir yönüyle Hz. Peygamber’den (s.a.v.) duymuş olmaları kuvvetle muhtemeldir ki bu da sözünü ettiğimiz uygulamaların netice itibarıyla Kur’ân’ın tilâvet yönünü oluşturan alt unsurlar olduğu anlamına gelmektedir.

4.3. Temsili Okuma İle İlgili Bazı Kurallar

Tilâveti oluşturan unsurlardan biri de Tecvid ilmi içerisinde ‘temsîlî okuma’ diye isimlendirilen bazı detaylardır. Bu detaylar genellikle kelimelerdeki ses vurgularında gerçekleşir. Dili doğru ve etkili kullanmanın yollarından biri o dildeki vurguları iyi bilmekten ve uygulamaktan geçer. Özellikle Arapça bilmeyenlerin Kur’ân okurken yaptıkları en önemli hatalardan biri vurgu hatalarıdır. Vurguları doğru ve yerinde yapılan bir konuşma veya okuma biçimi, dinleyenlerin beğenisini kazanmaktadır. Yerinde yapılan bir ses vurgusu anlama kuvvet kazandırırken bunun tersi durumlar anlamayı güçleştirebilir hatta manayı bozabilir. Bütün bu hususlar Kur’ân ayetleri için de geçerli olmaktadır. Okuyuş içerisinde yapılan bazı vurgular manayı etkilediği gibi okuyuşta estetiği de bozabilmektedir. Bu nedenle ses vurgusunun yerini iyi tayin etmek, Kur’ân’ı güzel ve doğru okumanın şartlarından biridir.⁶⁹

Temsîlî okuma konusu kaynaklarımızda disiplinli şekilde ilk kez Ali Rıza Sağman tarafından dile getirilmiştir. Sağman temsili okumayı *“mana harflerini rollerine, kelimeleri medlûl ve manalarına, cümle ve ayetleri mantûk ve müeddâlarına yakışır tarzda okumaya, ‘temsîl’ diyoruz ki tecvid müessesesini meydana getiren unsurlardan biridir”*⁷⁰ şeklinde tarif etmiştir. Bir başka tarife göre *“nazm-ı Kur’ân’ın; anlayabildiğimiz yüksek manalarına göre vakf olunacak ve ibtidâ olunacak yerleri bilerek okumak, okurken sesi bazı yerlerde canlandırmak, yükseltmek ve bir kısım yerlerde de sadâyı indirip alçak sesle okumak, dolayısıyla âdâba uymaktan başka bir şey değildir”*⁷¹ şeklinde tarif etmiştir. Kaynaklarımızda muhtelif başka tarifler de verilmektedir.⁷² Bu tariflerden anlaşıldığına göre temsîlî okuma okunan yerin daha iyi anlaşılabilmesi veya yanlış anlaşılmaması için dikkat edilmesi gereken bazı ses vurgularıdır.⁷³ Anlamdan soyutlanmış, dolayısıyla da ses hacmi ya da tonunda hiçbir değişiklik yapılmadan gerçekleştirilen okuma biçimi özgün değil, sıradan ve monotondur. Oysaki duruma göre sesi alçaltmak ya da yükseltmek, hem okuyuşa canlılık kazandırır, hem de anlamı güçlendirir.⁷⁴ Dikkat edilirse bütün bu konular aslında bizim tilâvet üslubunun hedefi olarak gördüğümüz ‘Kur’ân’ın etkileyici

⁶⁸ Çakıcı, “Kur’ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu”, 154.

⁶⁹ Hayrûnnisa Nefes, *Kur’ân Tilâvetinde Temsili Okuma (29-30. Cüzlerdeki Mâ “L” Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 3.

⁷⁰ Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1958), 36.

⁷¹ Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, 36.

⁷² Bu konuda bk. Nefes, *Kur’ân Tilâvetinde Temsili Okuma*, 3.

⁷³ Tariflerde her ne kadar temsîlî okuma yalnızca sesi yükseltip alçaltmaya indirgenmiş gibi görünse de mesele sadece bundan ibaret olmayıp harflere veya kelime hecelerine yapılan vurgular, sese katılan neşe, hüznün veya donukluk gibi duygular, kullanılan bazı özel nağmeler gibi hususların tamamı temsîlî okuma içerisinde mutâlâa edilir.

⁷⁴ Bu konuda bk. Alican Dağdeviren, “Kur’ân Tilâvetinde Temsil”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 12/35* (2008), 49-62.

bir tarzda sunulması'na hizmet etmektedir. Dolayısıyla temsili okuma ile ilgili uygulama detayları bir anlamda tilâvetin unsurlarını da oluşturan alt detaylardır diyebiliriz. Zaten Sağman da yukarıdaki tarifte temsili okumanın Tecvid'i meydana getiren unsurlardan biri olduğunu açıkça ifade etmektedir. Netice itibariyle 'manaya uygun olarak okumak' demek olan temsili okuma tilâvette önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan Kur'ân tilâvetinde mevcut olan med/sıla, vakf/sekt, idğam/izhar gibi unsurlar; ayrıca mana bakımından dualar, methiyeler, yergiler, darb-ı meseller, hep bu etkileyciliği ortaya çıkaran ve tilâvete etki eden unsurlardır.⁷⁵ Bu unsurlardan soyutlanmış bir kıraatin dümdüz ve basit bir okuyuş olacağı ve dinleyiciler üzerinde bir etki uyandıramayacağı düşünüldüğünde yukarıda zikrettiğimiz temsili okuma ile ilgili kurallar tilâvet biçimini oluşturan unsurlardan biri olarak göze çarpmaktadır.

Sonuç

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre Kur'ân-ı Kerim genel olarak iki şekilde okunmaktadır. Birincisi *kıraat* dediğimiz, sıradan ve melodisiz bir şekilde, konuşma üslubu gibi, herhangi bir tezyin ve özel uygulama yapılmaksızın, düz bir tavırla okumaktır. İkinci okuma türü ise, özel bazı uygulamalar yapmak suretiyle kendine has bir tarzda cereyan eden okumadır. Bu usulde öncelikle teganni unsurunu işleterek, okumaya melodik ve ezgisel bir yön katarak, konuşma dilinin dışında ve özel bir tezyinle, sesin çeşitli şekillerde kullanılması suretiyle etkileyici bir tarzda okuma vardır. Bu özel okuma biçimi geleneğimiz içerisinde daha çok tilâvet kavramıyla ifade edilmiştir. Bu anlamda kıraat kavramı, Kur'ân dâhil her hangi bir metni mutlak okumayı ifade ederken tilâvet kavramı konusu yalnızca Kur'ân ayetleri olan ve bu ayetlerin de kendine has özel bir tavırla okunmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla her tilâvet aynı zamanda bir kıraat olurken her kıraat tilâvet olmamaktadır.

Kur'ân'ın özel okuma biçimini ifade eden *tilâvet* incelediğimizde karşımıza bazı bileşenler çıkmaktadır. Bunların en belirginini teganni kavramıyla ifade edilen mûsiki yönüdür. Bir kıraati tilâvete dönüştüren en önemli etken müzikal/ezgisel bir tavır katmaktır. Diğer önemli unsurun bazı fonetik uygulamalar olduğu, Kur'ân tilâvetine has bazı ses uzatmalarının ve özellikle ğunne ve geniz seslerinin bu okumaya önemli bir zenginlik unsuru kattığı anlaşılmaktadır. Üçüncü bir unsur olarak da okuyuşta sesin manaya uygun şekilde yükseltilip alçaltılması, sese çeşitli duygular katılması, manaya uygun olarak hüznün veya neşe gibi duyguların sesle dinleyiciye yansıtılması gibi uygulamalar göze çarpmaktadır.

Sonuç olarak, tilâveti oluşturan bu üç temel unsurdan herhangi birisini, özellikle de nağme unsurunu devreden çıkardığımızda okuyuşumuz düz bir metin okumaya kayacaktır. Fikhî hüküm bakımından bu tarz bir okumanın da caiz olduğu ve sevâba vesile olacağı izahtan varestedir. Ancak Kur'ân okumanın veya dinlemenin daha aşkın manevî zevkine erebilmek, dinî duygunun daha yoğun biçimde yaşanmasına imkân sunmak ve Kur'ân'ın icâz yönünün ruhlardaki tesirinin daha derinden hissedilebilmesini sağlamak için, onun özel okuma biçimini ifade eden *tilâvet* tavrıyla okunması büyük önem arz etmektedir. Bu tavrın en güzel şekilde uygulanabilmesi için de teknik yönden yukarıda ifade etmeye çalıştığımız temel unsurların göz ardı edilmemesi ve bu konularda özel bir eğitim uygulanması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

⁷⁵ Okçu, "Kur'ân Tilâvetinde Ezgi/Makam", 233.

Kaynakça

- Abdülvahid, Seyyid Ahmed. “Kur’ân-ı Kerim’de Okuma (Kıraat) Lafızları”. çev. Ali Akpınar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 199-235.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *Ahlaķu eblî’l- Ķur’an*. thk. Muhammed Amr Abdullatif. Beyrut: Dâru’l- Kütübi’l- ’İlmiyye, 2003.
- Aslan, Ömer. “Kur’ân Tilâvetinde Mûsikinin (Ses Sanatının) Mesnedi”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 5 (2006), 75-89.
- Aydın, Akif. “Kur’ân-ı Kerim Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı = The Regular Customs and Cirtue of Reading and Listening to the Qur’an”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127-152.
- Aydın, Muhammed. “Kur’ân Tilavetiyle İlgili Bazı Temel Esaslar”. *Kur’ân ve Kıraati Sempozyumları Kitabı (Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur’ân ve Kıraati Sempozyumu: 12 Kasım 2000, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; M. Rüştü Aşıkcutlu Anısına II. Kur’ân ve Kıraati Sempozyumu: 25 Mayıs 2003. 94-115. Sakarya, 2006.*
- Azîmâbâdî, Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak. *‘Avnü’l- ma’bûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l- Kütübi’l- ’İlmiyye, 1415.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şuabü’l- îmân*. thk. Abdül’alî Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü’r- Rüşd, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi. *el- Câmî’u’s- şahîh*. thk. Muhibbüddin Hatûb. 7 Cilt. Kahire: Matba’atü’s- Selefiyye, 1400.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh tâci’l- luĝa ve şihâhu’l- ‘arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr ‘Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l- ’İlmi li’l- Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Çaĝıl, Necdet. “Kutsal Metinler ve Müzik”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 1-42.
- Çakıcı, İrfan. “Kur’ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 18/1 (2018), 147-175.
- Çetin, Abdurrahman. “Kur’an Kıraatında Mûsikinin Yeri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 115-134.
- Dağdeviren, Alican. “Kur’ân Tilâvetinde Temsil”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 12/35 (2008), 49-62.

Dağdeviren, Alican. “Kur'ân'ın Fonetik İcâzı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 69-88.

Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-ü Ebî Davûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l- 'Asriye, ts.

Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. haz. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- 'İlmiyye, 2003.

Fârûkî, İsmâil Râcî - Fârûkî, Lois Lamyâ. *İslam Kültür Atlası*. çev. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1991.

Fırat, Yavuz. “Kırâat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Erciyes University Journal of the Institute of Social Sciences* 13 (2002), 257-273.

Fırat, Yavuz. “Kur'ân Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/26 (2014), 25-50.

Gökdemir, Ahmet. “el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı = Abu Shame and Ibn al-Jazerî's Perspective on the Recitation of Qur'an in the Context of al-Murshidu'l-Wachîz and an-Nashr”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit University* 6/1 (2019), 103-122.

Hocaoğlu, Mustafa. “Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'ân Tilavetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 207-235.

'İtr, Nûreddin. “Keyfe netevcehü ile'l- Kur'âni'l- Kerîm”. *Mecelletü merkezî bubûsî's- sünneti ve's-sîyer* 10 (2001), 97-148.

İbn Ebî Şeybe, Ebubekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el- Kitâbü'l- Muşannef fi'l- ehadîsi ve'l- âsar*. haz. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut, Riyad: Dâru't- Tâc - Mektebetü'r- Rüşd - Mektebetü'l- 'Ulûm ve'l- Hikem, 1409.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l- Fikr, 1979.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Me'ârif*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l- 'Âmme, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l- hadîs*. thk. Abdullah el-Cebûrî. 3 Cilt. Bağdat: Matba'atü'l- 'Ânî, 1397.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l- 'arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l- Me'ârif, ts.
- İbnü'l- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l- 'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâg. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- 'İlmiyye, ts.
- İbnü'l- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et- Temhîd fi 'ilmi't- tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l- Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Câmi'u'l- usûl fi ehâdîsî'r- rasûl*. thk. Abdülkadir el-Arnâvût - Beşîr 'Uyûn. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- 'İlmiyye, 1969.
- Kara, Mustafa - Çolakoğlu, Mehmet. "Kur'an-ı Kerîm'den Aşr-ı Şerîf Seçimi ve Tilâvet Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi = Journal of the Near East University Islamic Research Center* 7/1 (2020), 101-148.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l- Kur'âni ve'l- mübeyyinu limâ teclammenebû mine's- sünneti ve âyi'l- furkân (Tefsîru'l- Kurtubî)*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1. Basım, 2006.
- Maşalı, Münteha. "Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 75-89.
- Mehmed Zihni Efendi. *el-Şavli's- sedîd fi 'ilmi't- tecvîd*. İstanbul: Dâru't- Tabâ'ati'l- 'Amire (Matba'a-i Amire), 1. Basım, 1328.
- Nefes, Hayrûnnisa. *Kur'an Tilavetinde Temsili Okuma (29-30. Cüzlerdeki Mâ "Lo" Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2013. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Okçu, Abdülmecit. "Kur'an Tilâvetinde Ezgi/Makam". *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007), 213-248.
- Okiç, Tayyip. *Kur'an-ı Kerîm'in Üslûb ve Kırâati*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayınları, 1963.

Okiç, Tayyip. *Tefsîr ve Hadîs Usûlünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nûn Yayınları, 1995.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî ğarîbi'l- Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, ts.

Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1958.

Sâlih, Subhî. *Mebâhîs fî 'ulûmi'l- Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l- 'İlmi li'l- Melâyîn, 10. Basım, 1977.

Sindî, Abdülkayyûm b. Abdülgafûr. *et-Teshîl fî kavâ'idit-tertîl*. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 3. Basım, 1427.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Câmi'u'l- ehâdîs el- câmi'u's- şağîr ve zevâidühü el-câmi'u'l- kebîr*. thk. Abbas Ahmed Sakar - Ahmed Abdülcevad. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Fikr, ts.

Şîbâ, Halîm Sâbit. "Kur'ân-ı Kerim Tilaveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye". haz. Ali Çiftçi. *Ma-rife: Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 12/1 (2012), 216-219.

Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, Ertem Basım Yayın Dağıtım., 2012.

Uygun, Mehmet Nuri. "Kur'ân ve Musiki". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – II*. 49-56. İstanbul: En-sar Neşriyat, 2001.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

Yeprem, M. Safa - Yahşi, Turgut. "Kur'ân-ı Kerim Tilavetinin Müzikal Analizi (Fatih Çollak'ın Okuyuşundan Fatıha Sûresi Örneği)". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science* 5/20 (2018), 372-405.

Yılmaz, Ali. "Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 03-04 Kasım 2017, Amasya = From Past to Present International Religious Music Symposium*. 233-246. Amasya, 2017.

Yurtseven, Muhammet. "Günümüzde İcra Edilen Kur'an Tilavetleri Üzerine Bir Değerlendirme". *6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı 10-13 Mayıs 2017*. 139-148. Muş, 2017.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî. *el-Burbân fî*

'ulúmi'l- Kur'ân. thk. Muhammed Ebu'l- Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1404.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Muhammed COŞKUN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Kıraatlerin İştihadında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü

*The Role of The Socio-Cultural Environment and Political Relations in The Ishtihâr of Qiraats**

Ömer ÖZBEK

Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi
Temel İslam Bilimleri
Kıraat Anabilim Dalı
Assistant Professor, Erciyes University
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences
Department of Qiraat
Kayseri, Türkiye
omerz@erciyes.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7668-1701>

Enes BOZMAZ

Araştırma Görevlisi, Kilis Yedi Aralık Üni-
versitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Kur'ân-ı Kerim Oku-
ma ve Kıraat Anabilim Dalı
Assistant Researcher, Kilis Yedi Aralık Uni-
versity, Faculty of Theology, Department of
Quran Reading and Qiraat
Kilis, Türkiye
enesbozmaz@kilis.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6108-5018>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/06/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Özbek, Ömer - Bozmaz, Enes. “Kıraatlerin İştihadında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October 2023), 743-765.
<https://doi.org/10.31121/tader.1312583>

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

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

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu çalışma “Kıraat İlminde İhtiyâr ve İştihad” adlı tezden üretilmiştir.

Öz

İhtiyâr kelimesi lugatte “seçmek”, “yeğlemek”, ”önde tutmak”, “tercih etmek”, “özel kılmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram kıraat ilmi için vecih ve rivayetler arasından birini tercihte bulunmayı ifade etmektedir. Bu tercih işlemi yapılırken isnâd, resm-i Mushaf, Arap dili kaideleri ve iştihâr gibi şartlar gözetilmektedir. Sahabe döneminde kıraatlerden ihtiyârda bulunulup bulunulmadığı ve sonraki dönemlerde neden kıraatler arasından ihtiyârda bulunulduğu gibi konular önemli görülmektedir. Kurrâ çoğalıp beldelere dağılınca, kıraat farklılıklarına dair birikim bu bölgelerde de yayıldı. Sonraki nesiller arasında tilavette yetkin, rivayet ve dirayet yönüyle şöhret bulmuş kimseler mevcut bulunduğu gibi bu nitelikleri taşımayanlar da vardı. Bu durum iki zümre arasındaki ihtilafları arttırdı. Bunu önlemek isteyen âlimler kıraatlerin sahih ya da sakim olanının ayırımına dair olan kaideleri tespit edip bu kaideler ışığında kıraatler arasında ihtiyârda bulundular. Böylelikle onlar, kıraatler konusunda hak ile batıl olanı, meşhur ile şâzz olanı, mütevatir ile ahâd olanı belli etmiş ve kıraatlerin senetlerini kaynağına dayandırmışlardır. Kıraat tercihinin devam etmesi ve ihtiyârların sayısal olarak artmasıyla kıraatleri zabt etme zorluğu ortaya çıkmış, bu durum ihtiyârları sınırlandırmayı getirmiştir. Kıraatlerin sınırlandırılmasında ihtiyâr için bir gerekçe sayılan iştihârın, büyük etkisi görülmektedir. İştihâr, bir kıraatin yaygınlık kazanarak şöhret bulması anlamına gelir. Çalışmanın amacı ihtiyâr ile iştihâr arasındaki bağlantıyı ortaya koyarak siyasi ilişkilerin kıraatlerin iştihârındaki rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bir kıraatin iştihârı elde ederek yaygınlık kazanması iç etkenler ve dış etkenler olmak üzere iki farklı şekilde ele alınmaktadır. İç etkenler tercih edilen kıraatte ve kıraati nakleden kârîde bulunan özellikler iken, dış etkenler sosyo-kültürel ortam ve siyâsî ilişkiler gibi faktörlerdir. Bu çalışmada iştihârda etkili olan iç etkenlerin neler olduğu belirtilip dış etkenler üzerinde durulmuştur. Çalışmada dış etken olarak nitelendirilen lahnî okumaların, ilim merkezi olan şehirlerin, fikhî mezheplerin ve siyâsî otoritelerin kıraatlerin iştihârında ne tür etkileri olduğu doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bu etkenler arasından ilim merkezleri ve siyâsî otoritelerin bir kıraatin iştihâr bulmasında daha önemli bir etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kıraat, İhtiyâr, İştihâr, Siyasi İlişki, Rol.

Abstract

The word "ikhtiyâr" means "to choose", "to favor", "to keep in front", "to prefer", "to make special". This concept signifies the act of choosing one of the recitations and transmissions in the science of Qira'at. When making this choice, conditions such as isnâd, official Mushaf, Arabic language rules, and the ishtihâr are considered. Issues such as whether choices were made from the recitations in the time of the Companions and in subsequent periods why choices were made from the recitations in later periods are considered important. As the Qurra increased and dispersed to different regions, knowledge about the variations in qiraat also spread in these areas. Among the later generations, there were people who were competent in recitation and were renowned for their narration and sagacity, as well as those who did not possess these qualities. This increased the conflicts between the two groups. In order to prevent this, scholars determined the rules for distinguishing between authentic and weak recitations and made choices between the qiraats in the light of these rules. In this way, they identified the true from the false, the famous from the shâzz, the mutawatir from the ahâd and based the scripts of the qiraats on their sources. With the continuation of the preference for recitation and the increase in the number of ihtiyâr (choices), the difficulty of recording the recitations arose, and this situation led to the limitation of ihtiyârs. Ishtikhar, which is a reason for choosing the recitations, has a great influence on limiting the recitations. Ishtikhar means that a qiraat becomes widespread and famous. The aim of this study is to reveal the role of political relations in the popularity of qiraat by uncovering the connection between ikhtiyâr and ishtihâr. The process of a recitation becoming prominent through iştihâr is examined in two different ways: internal factors and external factors. Internal factors are the characteristics of the preferred qiraat and the Qari who transmitted it. On the other hand, external factors include socio-cultural context and political relationships. In this study, the influential internal factors in the iştihâr are specified and the external factors are emphasized. This study also examines the effects of external factors such as lahnî readings, cities as centers of knowledge, jurisprudential sects and political authorities on the reputation of qiraat through document analysis. Among these factors, it is concluded that centers of knowledge and political authorities have a more significant effect on the popularity of a qiraat.

Keywords: Qiraat, Ikhtiyâr, Ishtihâr, Political Relationship, Role.

Giriş

Kurrâ, kendi birikimine ve yaşadığı bölge halkının kıraatlerine uygun okuyuşları belirlemek için farklı kıraatler arasından bir okuyuşu tercih anlamına gelen ihtiyâr faaliyetini gerçekleştirmiştir. Kıraatler arasından belirli şartlar çerçevesinde tercihte bulunmayı ifade eden ihtiyâr olayının sonucunda kıraatlerin sayısında artışın olduğu bir gerçektir. Başta söz konusu artış olmakla birlikte bazı sebeplerden dolayı ihtiyârları zabt etmenin zorluğu, beraberinde kıraatlerin sınırlandırılması meselesini gündeme getirmiştir. Târihî vetirede ihtiyârları sınırlandırma çabaları görülmekteyse de nihâi sınırlandırmanın İbn Mücâhid (ö. 324/936) ile birlikte şekillenmiş olduğu söylenebilir. Buna göre İbn Mücâhid istinsâh edilen mushafların gönderildiği beş şehirde en meşhûr olan, istihârî elde etmiş imamların kıraatlerini belirlemiş ve ihtiyâr birikimi tessebbu' olarak anılan yedi kıraat ile kayıt altına alınmıştır. Çalışmamızda yaygınlaşma sürecinde öne çıkan istihârın ne olduğu, kıraatlerin sınırlandırılmasındaki rolü izah edilmiş ve istihâra neden olan sebepler belirtilmiştir. Tercih edilen kıraat ve bu kıraatın temsilcisi konumundaki imamda bulunan vasıflar gibi doğrudan istihâra etki eden âmillerin yanı sıra başka sebeplerin varlığı sorgulanmıştır. Dış etkenler diye isimlendirebilecek bulgular neticesinde bazı sebeplere ulaşılmıştır. Çalışmamızın ana gövdesini oluşturacak sosyo-kültürel ortam ve siyâsî ilişkiler şeklinde genel bir başlıkta bir araya getirdiğimiz dış etkenlerin bir kıraatın istihâr bulmasında nasıl bir etkiye sahip olduğu cevabını aradığımız soru olmuştur. Demek oluyor ki iç etmenler olarak belirtmekle yetineceğimiz sebeplerden ziyade istihâra neden olan dış etkenler üzerinde yoğunlaşmıştır. M. Emin Maşalı'nın *Taribi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* adlı eserinde istihâra dair bir takım malumata erişilebilirse de konuyu müstakil olarak ele alan daha kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Kıraatlerin sınırlandırılmasında önemli bir yere sahip olan istihârî anlama adına çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı umut edilmektedir. Ayrıca İbrahim Tetik'in, *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafız Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri*,¹ adlı çalışması da bu alanda yakın zamanda yapılan önemli ve değerli bir çalışma olmasının yanında makalede bahsedilen konunun daha iyi anlaşılması için yönlendirici ve katkı sağlayıcı bir niteliğe sahip olarak da kayda değerdir.

Çalışmanın daha iyi anlaşılabilmesi için kavramsal açıdan istihârî ele almak gerekmiştir. İstihâr, “bir işin ortaya çıkması, açık ve vâzih olması” manasına gelen (شهر) kökünden türeyen bir kelimedir.² (شَهْر) fiilinin mastarı dilimize de geçen şöhret (شهرة) sözcüğüdür. Şöhret, erken dönem sözlüklerde “çirkin bir meselede bir şeyin açığa çıkması, zuhûr etmesi” şeklinde tarif edilmiş ve buradan hareketle sadece kötü, çirkin bir şeyin ortaya çıkması olarak anlaşılmıştır.³ Ancak diğer kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla şöhret kelimesi “gerek çirkin, gerek kusursuz, güzel bir amelde olsun bir şeyin açığa çıkması, zuhûr etmesi manasına gelmektedir.”⁴ İstihâr kelimesi ise sözlükte

¹ Bk. İbrahim Tetik, *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafız Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021).

² Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa* (Kâhire: Daru'l-Fikr, 1979), 3/222; İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sıhâbu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulğfür 'Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyin, 1990), 2/705; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâbiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî lî's-sekafe ve'l-fünûn ve'l-edeb, 1973), 12/263.

³ Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn: muretteben 'alâ burûfi'l-mu'cem*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 2/363; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tebzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî - Muhammed Farac (Kahire: Dârü'l-Misriyye lî't-Te'lif ve't-Terceme, 1964), 6/80; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kâhire: Daru'l-Me'ârif, 1119), 2351.

⁴ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, 3/222; Cevherî, *es-Sihâb*, 2/705; Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 12/263.

“ortaya çıkardı, meşhûr etti; ortaya çıktı, meşhûr oldu, şöhret kazandı” şeklinde lazım ve müteaddi formlarıyla kullanılmıştır.⁵

Klasik kaynaklarda iştiḥâr kavramının izlerine rastlanılmıştır. Ancak herhangi bir terminolojinin oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Yapılan okumalarda Maşalı'nın “belli ihtiyârların şöhret kazanması” olarak belirttiği “İштиḥâr dönemi”⁶ başlıklandırması ile karşılaşıldı. Ayrıca klasik kaynaklarda da bu konuda çeşitli bilgilerin mevcudiyeti tespit edildi. Örnek olarak; İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Muhteseb* adlı eserinde yedi imamın seçilmesini, bu imamların her yönüyle şöhreti elde etmesiyle açıklamış olduğu görüldü.⁷ Mekki b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-İbâne*'sinde “es-Sebebu fi İштиḥârî's-Seb'atî'l-Kurrâ Dûne Men Huve Fevkahum” adlı bir bâb başlığı açmış olduğu ve bu başlık altında, derece bakımından daha üstün şahsiyetler varken neden yedi kıraat imamının şöhret bulduğuna dair bir soruya cevap verme gayreti dikkati çekmiştir.⁸ Aynı şekilde İbn Mücâhid'in eseri *Kitâbu's-Seb'a*'nın muhakkiki Şevki Dayf'ın (2005) da yedi kıraatin öne çıkmasını şehirlerde yaygınlık kazanmasına bağlamış olduğu tespit edilmiştir.⁹ Söz konusu bu eserlerde geçen iştiḥâr/iştehere lafızları ihtiyâr döneminden sonra gelişen sınırlama işlemine ışık tutmaktadır. Maşalı'nın belirtmeye, bizim ise detaylandırarak açıklamaya çalıştığımız mesele burada ortaya çıkmaktadır. İштиḥâr lafzı klasik kaynaklarda geçmektedir. Bunun yanı sıra iştiḥârın mahiyetini belirten bir tanıma bu kaynaklarda rastlanmamıştır. Bu nedenle iştiḥârın ıstılâhî bir tanımının yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır; öncelikle “İштиḥâr, kıraat imamlarının bu ilimdeki yetkinlikleri, güvenilirlikleri, ömürlerini kıraate adanmaları, her açıdan yaşadıkları şehir ahâlisinin onayını almasıyla birlikte okuyup okuttukları kıraat ihtilaflarındaki ihtiyârlarının önceki nesillerden alınmış olması, resm-i Mushaf'a muvafık olması, hıfzının ve tilâvetinin kolay olması ve herkes tarafından kabul görmesinden dolayı yaygınlık kazanmasıdır”. Buradan hareketle “İштиḥâr, imamın murûet vasıfları ve ömrünü kıraate adanması sayesinde yaşadığı şehir ahâlisinin onayını almasıyla, kıraatler arasındaki ihtiyârlarının kıraatin sıhhat şartlarını taşıması, hıfzının ve tilâvetinin kolay olması ve herkes tarafından kabul görmesinden dolayı kıraatinin yaygınlaşmasıdır.” şeklinde tanımlanabilir.

İштиḥârın tanımı yapılırken yaygınlık kazanan kıraatin gözetilmesi gerektiği gibi kıraati nakleden imamın durumunun da aktarılması icap etmektedir. Çünkü bir kıraatin iştiḥârı elde etmesinde kıraatin yapısı kadar onu nakleden imamın durumunun da etkili olduğu görülmüştür. Kıraat ihtiyârı muayyen bir imamın gözettiği birtakım kıraat gerekçelerine göre yapıldığı ve iştiḥârın bu bileşim üzerinden tezahür etmekte olmasından dolayı imam ve kıraatinin ayrıştırma yapılmadan birlikte ele alınması daha tutarlıdır. Bu hassas nokta göz önünde bulundurularak imamın ve şöhret bulan kıraatinin durumuna göre bir tanım denemesi yapılmıştır.

1. Tarihsel Bir Olgu Olarak Kıraat İlminin Gelişiminde İштиḥâr

Kıraat ihtiyârlarının sahihi sakimden ayırma ve sahihler arasından da en kuvvetli olan kısmını tercih niyetiyle başladığı göz önünde bulundurulursa iştiḥâr döneminde pek çok ihtiyâr te-

⁵ Cevherî, *es-Sıbâh*, 2/705; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 12/263.

⁶ M. Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 1. bs (Ankara: Otto, 2016), 44.

⁷ Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûbi Şevâzî'l-Karâ'ât ve'l-İdâbi 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (Dâru Sezkin, 1986), 1/32-33. Ayrıca bk. Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukri'în ve murşidu't-talibîn* (Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1350), 23.

⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât* (Kahire: Nahda Mısır, t.y.), 86.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât* (Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1972), 22.

şekkül etmiş olduğu söylenebilir. Ancak zaman geçtikçe şehirlerin kıraat anlayışı ve birikimi çerçevesinde sakim okuyuşlar ayrılmış, sahipler arasından ihtiyârların ise bir kısmı takipçi bulamamış, insanların teveccühünü elde edememiştir. Diğer bir kısmı ise insanlar tarafından kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Bu periyodun iştihâr dönemi olarak izah edilmesi de bu sebeptir. Bu süreçte ayrıca yekünü fazla olan kıraat ihtiyârlarına bir sınırlandırma getirme çabasının mevcudiyeti söz konusudur. Mevzubahis dönemin sonunda belli bölgelerdeki bu gün kabul görmüş imamların kıraatleri şöhret kazanmış ve ayrı bir konuma sahip olmuşlardır.

İştihârın varlığını daha önceki dönemlerde sorguladığımızda zamansal açıdan temellerini sahabe dönemine kadar götürebiliriz. Hz. Peygamber (s) “Kur’an’ı şu dört kişiden alınız: Abdullah ibn Mes’ûd (ö. 32/652-53), Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe (ö. 12/633), Muaz b. Cebel (ö. 17/638) ve Ubey b. Ka’b (ö. 33/654 [?])” buyurarak Kur’an ilminde öne çıkmış sahabeye işaret etmiştir. Kur’an ilimlerinde temayüz etmiş sahabe beraberinde Kur’an’ın kendisinden öğrenildiği şöhret bulan başka isimlerin olduğu görülmektedir. Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) ve Ebû Mûsâ el-Eş’arî (ö. 42/662-63) söz konusu sahabedendir.¹⁰ Kıraat ilminde seçkin sahebenin varlığıyla beraber kıraatlerin intişârının nasıl gerçekleştiğini izah eden Abdulhalîm Kâba, Hz. Osman’ın diğer şehirlere her mushafı beraber en meşhûr kâripleri de gönderdiğini¹¹ belirtmiş ve Kur’an öğretiminde şöhretin önemini göstermiştir.¹² Aynı şekilde Şevkî Dayf tâbiîn neslinden insanlara kıraatleri öğreten meşhûr isimleri saymış ve bunların kendi bölgelerinde şöhret bulduklarını belirtmiştir.¹³

Bu örnekler bizlere ilk dönemdeki iştihârın izlerini vermektedir. Ancak kavramsal açıdan ifade ettiğimiz iştihâr, daha önce de belirttiğimiz gibi ihtiyârların sınırlandırma gayretiyle ortaya çıkmıştır. İbn Mücâhid öncesinde bazı sınırlandırma çabalarının varlığına bir sonraki başlıkta değineceğiz. Bununla beraber şunu söylemek gerekir ki, Ebu’l-Fadl er-Râzî (ö. 454/1062) Mekke, Medine, Basra, Şam ve Kûfe olmak üzere beş önemli ilim merkezlerinden beş ihtiyârın öne çıktığını, bunun sebebi olarak da söz konusu şehirlerin ilim ve kültür merkezi olma hususunda diğer şehirlerden temayüz etmiş olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.¹⁴ Böylelikle evvela en meşhûr şehirler belirlenmiş ve ardından bu şehirlerdeki en meşhûr kâripler seçilmiştir. Belirlenen şehirlerin ilmi anlamda öne çıkmalarıyla beraber Hz. Osman’ın istinsâh ettiği mushafı beş şehre göndermesi bu bölgelere olan iltifatın artmasını sağlamıştır. Bu bölgelerde beş, on, yirmi, otuz hatta elliye varan kurrânın isimleri kıraat kaynaklarında verilmiştir.¹⁵ İlerleyen zamanlarda ise öne çıkan ihtiyârlar arasından bir eleme vukû bulmuş ve bölgenin kıraatini yansıtabilen en meşhûr kâripler ümmetin peşinden gittiği imamlar halini almışlardır. Dolayısıyla sınırlandırma çabalarında iştihâr bulmuş kıraatlerin tercihi söz konusu olmuştur.

İhtiyârların iştihâr bulması başlangıcının hangi tarihlere tekabül ettiğini belirtmek hayli zordur. Ancak kıraatleri sınırlandırmaya giden isimlerden en erken tarihli Ebû Ubeyd Kâsım b.

¹⁰ Abdulhalîm b. Muhammed el-Hâdî Kâba, *el-Kırââtü'l-Kur’âniyye: Târihubâ, Sübûtubâ, Hucciyyetubâ ve Abkâmubâ* (Beirut-Lübnan: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1999), 54.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, Beirut trs. III, 73-74.

¹² Hâdî Kâba, *el-Kırââtü'l-Kur’âniyye*, 56-57.

¹³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâ’ât*, 9.

¹⁴ İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-mukerri’in ve murşidu’t-talibîn*, 85. Ayrıca bk. Maşalı, *Taribi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 46.

¹⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 37-38; Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâti’l-aşr* (Beirut-Lübnan: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/33-34; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâ’ât*, 17.

Sellâm (ö. 224/838), İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) izahına göre meşhûr beş şehirden üçer kıraat belirlemiş;¹⁶ İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) göre ise yirmi beş kıraatin olduğunu kaydetmiştir. Kâsım b. Sellâm'ın, belirlemiş olduğu kıraatler arasında meşhûr yedi kıraatin de bulunduğu kıraat kaynaklarımızda zikredilmiştir.¹⁷ Bu bilgilerden hareketle ihtiyârların avam ve havas nezdinde iştihâr bulmaya başlamasının Kâsım b. Sellâm'ın yaşadığı dönem olan hicrî ikinci asrın sonlarına tekabül ettiği söylenebilir.

İbn Mücâhid, ihtiyârları sınırlandırma çabalarında iştihâra ayrı bir önem veren isimdir. O, kıraatlerin sınırlandırılmasında sahih kıraat şartlarıyla beraber, belirlenecek kıraatin ve imamın iştihâr bulmasını önemsemiş,¹⁸ yedi olarak belirlediği kıraatlerin dışındaki sahih kıraatleri şâzz olarak nitelemiştir.¹⁹ Dolayısıyla İbn Mücâhid'in etkisiyle iştihâr/şöhret bulma kıraat tarihi açısından önemli bir konuma sahip olmuştur. Şevkî Dayf'ın, İbn Mücâhid dönemine kadar okunan diğer sahih ihtiyârlarla bu yedi kıraatin arasındaki tek farkın yaygınlık kazanma/şöhret bulma olduğunu ifade etmesi,²⁰ bizlerin karşısında kıraat tarihi açısından iştihârın önemini gösteren bir olgu olarak durmaktadır. İbn Mücâhid her bir şehirden en meşhur kârieleri belirlemiş ve yedili sistemin menşei olmuştur. İlim merkezleri olarak beş şehre nispeten beş değil de yedi kıraatin meşhûr olması Kûfe'nin kıraat birikimiyle açıklanabilir. Nitekim İbn Mücâhid diğer dört şehirde iştihâr bulmuş imamlarda tereddüt yaşamamışken, Kûfe'nin kıraat birikimini yansıtan ihtiyârı seçmede zorlanmıştır. Kûfe kıraat birikiminde Hamza (ö. 156/773), Âsım (ö. 127/745) ve dilci kimliğiyle de yer edinmiş olan Kisâî (ö. 189/805) öne çıkmaktadır.²¹ O, halk nazarında da kabul görmüş bu üç ihtiyârı sayıya dâhil ederek Kûfe kıraat birikimini yansıtan ihtiyârların söz konusu üç imamın kıraatleri olduğunu belirlemiştir. Böylelikle mushafın gönderildiği meşhûr beş şehrin kıraatlerini yansıtan, iştihârı elde etmiş ihtiyârlar tercih etmiştir.

İbn Mücâhid'in seçtiği imamlara yönelik bazı itirazlar söz konusu iken, zamanla bu yedi imamın kıraatleri ümmetin kabulüne mazhar olmuştur. Bunun yanında mevzubahis yedi imamın kıraati dışında da sahih kıraatlerin varlığı kabul görmüştür. Bu kabul sahiplerinin yedi sayısına ilaveten bazı eklemelerde buldukları kıraat imamlarının sayısını sekiz on hatta daha fazla sayıya çıkarttıkları tarihi süreçte görülmüştür.²² Özellikle meşhûr olarak addedilen Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Ya'kûb (ö. 205/821) ve Halef'in (ö. 229/844) kıraatleri tarihi vetire içerisinde okunup-okutulan kıraatler olarak öne çıkmış ve günümüze dek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu üç kıraatin de diğer yediye dâhil edilmesi gerektiği söylemi tarihi süreç içerisinde hep olagelmıştır.²³ Nihayet dokuzuncu yüzyılda İbnü'l-Cezerî, umuma yayılmamakla beraber kendi bölgelerinde iş-

¹⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fetbu'l-bârî bi-şerhi sabîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379), 9/31.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neyr*, 1/33-34.

¹⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*, 48-49; Şa'bân Muhammed İsmail, *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-kirâât* (Mekke: Mektebetu Sâlim, 2003), 50; Ğânîm Kaddûrî Hamed, *Ebbâs fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Umman-Ürdün: Daru Ammar, 2006), 66.

¹⁹ Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 2. bs, Doktora Tezleri Dizisi, 129 32 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 289.

²⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâ'ât*, 22; Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, sy 27 (2006): 90; Osman Bayraktutan, "Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2018): 129-33.

²¹ Maşalı, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 61-62.

²² Hacı Önen, *Kıraat Tarîhi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 51.

²³ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li-tabâati Mushafü's-şerîf, 2004), 13/393-394.

tihârî elde etmiş bu üç kıraatin de sahih olmasını gerekçe göstererek kıraat eğitiminde yerini alması gerektiğini ifade etmiştir. Böylece onlu sistem artık yedili gibi tüm İslâm âleminde iştihâr bulmuş ve kıraat eğitiminde günümüze kadar devam etmiştir.

2. Kıraatlerin Sınırlandırılmasında İştihârın Rolü

İhtiyârın giderek arttığı bir dönemde sayı itibariyle kıraatlerin artması, tamamını zabt etmenin zorluğu, Kur'an ile iştiğal edenlerin zaafiyetleri ve kıraatlerdeki ihtilaflar;²⁴ aynı zamanda ehl-i bid'atin kendi görüşlerine uygun bazı okuyuşları ortaya çıkarması²⁵ gibi nedenler, mevcut ihtiyârların derlenip sınırlandırılmasına zemin hazırlamıştır. İbn Mücâhid'e kadar ihtiyâr olayının yanı sıra bahsedilen sebeplerden olsa gerek bazı sınırlandırma çabaları görülmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin belirttiğine göre ilk defa muhtar olan kıraatleri bir araya getirme çabası içerisine giren isim Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır. O, yedi meşhûr kurrânın da aralarında bulunduğu yirmi beş ihtiyâr sahibi belirlemiştir. Daha sonra Ahmed b. Cübeyr el-'Antâkî'nin (ö. 282/895) beş, İsmail el-Kâdî b. İshâk el-Ezdi'nin (ö. 282/895) yirmi, İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) yirmi küsür, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ömer ed-Dâcûnî'nin (ö. 324/936) on bir kıraat imamının ihtiyârlarını eserlerinde bir araya getirdiklerini zikreder.²⁶ İbnü'l-Cezerî bu bilgileri verdikten sonra Mekke, Medîne Kûfe, Basra ve Şam'da bulunan toplamda yirmi ihtiyâr sahibinin ismini zikreder.²⁷ Maşalî'nin ifadesiyle "İhtiyarların Tedvin Süreci"²⁸ olarak isimlendirdiği bu dönemde zikredilen bazı âlimlerin de aynı zamanda birer ihtiyârlarının bulunması ihtiyâr ve tedvinin, bir sınırlandırma çabasının paralel seyrettiğini bizlere göstermektedir.

İhtiyâr olayının belli bir disiplin içerisine girmesinin İbn Mücâhid'in kendisine sorulan; "Niçin kendine özel bir kıraat tercihinde bulunmuyorsun?" sorusuna; "Bizler bu zamanda, bizden sonra okunacak bir ihtiyârda bulunmaktan ziyade, önceki imamların ihtiyârlarını muhafaza etmeye daha fazla muhtacdır."²⁹ cevabından hareketle başlatıldığı söylenebilir. Daha önce farklı okumalar arasından bir ihtiyâr edinme olayı yaygınken artık belli, güvenilir, meşhûrlük kazanmış, kabul görmüş ihtiyârlar tercih edilir hale gelmiştir.

Mekkî'nin ifadesiyle kıraatleri meşhûr yedi ile sınırlandıran ilk kişi İbn Mücâhid'dir.³⁰ Onun sahih kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmasının bu hususta atılan en etkin adım olduğu söylenebilir. İbn Mücâhid'in bu sınırlandırma işlemi Dağ'ın ifadesiyle kıraat tarihi açısından ikinci kırılma noktasıdır. Birinci kırılma noktası daha önce belirttiğimiz gibi kıraatleri denetim altına alma olarak görülen istinsâh faaliyetidir. Resm-i mushafa uymayan kıraat kabul görmemiş, indiracı olan okumalar mushaf dışı kalmıştır. İkinci kırılma noktası da İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırması ile gerçekleşmiştir.³¹

²⁴ Dağ, *İhticâc*, 285.

²⁵ Maşalî, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 49. Rafiziler Kehf sûresinin 51. Ayetini "وما كنت متخذ المضلّين عضداً" şeklinde tesniye formunda okuyarak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e göndermede bulunmuşlardır.

²⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 37-38; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33-34.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8-9.

²⁸ Maşalî, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 48.

²⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kur'ân*, 22; Abdülhâdî Fadlî, *el-Kur'ânü'l-Kur'ânîyye: târih ve ta'rif* (Beirut-Lübnan: Merkezu'l-Ğadîr, 2009), 49; Abdükayyûm Abdülğafur es-Sindî Ebu Tâhir, *Safahât fi 'ulûmi'l-kur'ân* (Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1415), 54.

³⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 87.

³¹ Dağ, *İhticâc*, 285.

Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât adlı eser ile kıraat-i seb'a olarak bilinen yedili sistemin oluşması ve kabul görerek günümüze intikâli İbn Mücâhid sayesinde gerçekleşmiştir. Sonraki tarihlerde ortaya çıkan kıraat eserlerinin kıraat-i seb'aya göre şekillenmesi İbn Mücâhid'in etkisini göstermektedir. Söz konusu dönemde ihtilaf, hata, liyakatsizlik ve bilinçli tahrif baş göstermiştir. İbn Mücâhid âşikar olan bu olumsuz durumu disipline etme adına böyle zor bir görevi üstlenmiştir.

İbn Mücâhid'den önceki kurrâ sahih kıraat şartlarına uyan başka okuyuşlara da yer veriyor ve okuyorlardı. Mekkî'nin ifadesiyle bu yediden derece bakımından daha üstün kişiler vardı.³² İbn Mücâhid'in, mevcut kıraat birikimi içerisinde, sıhhat şartlarını haiz, irab açısından sağlam ve kuvvetli olan yedi kıraati seçtiği; bu şartların bir kısmından yoksun olan ve aynı zamanda şöhret de bulmamış olanları ise bu seçimin dışında bırakarak şâzz kabul ettiği anlaşılmaktadır. Birçok kaynakta bu yedinin dışında kalan okuyuşlarında sahih olabileceği vurgulanmaktadır. Bu sebepten ötürü İbn Mücâhid pek çok eleştiriye de maruz kalmıştır.³³

Kıraatleri sahih, derece bakımından daha üstün kişiler varken İbn Mücâhid neden bu yedi kıraati seçmişti? Şevkî Dayf bu yedinin diğer sahih ihtiyârlarla arasındaki tek farkın, yaygınlık kazanma/şöhret olduğunu belirtmektedir.³⁴ İbn Mücâhid, bu yediyi iktisâr sebebini, seçilen kıraat imamlarının avam veya havas tabakası olsun her kesimde kıraatlerin nakli hususunda meşhûr olmaları ve kıraatlerinin Kur'an'ın başından sonuna kadar lafzi ve semai bir şekilde bir senede dayanması dolayısıyla olduğunu zikreder.³⁵

İbn Mücâhid, kıraatleri sınırlandırırken her bölgeyi göz önünde bulundurmuş; kıraat ilminin en yaygın olan bölgeleri, mushafların gönderildiği şehirler olarak belirlemiş; bu şehirler içerisinde de ilmi kâmil, sika, ömürlerini kıraat ve başkalarına okutmaya hasretmiş, buldukları şehir ahali tarafından adaletleri konusunda görüş birliğine varılmış en meşhûr imamları seçmiştir.³⁶ Bu imamlar kadar şöhreti elde edemeyen diğer kurrâyı ise sayıya dâhil etmemiştir. İbn Mücâhid, hayli kabarık olan ihtiyârları yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden ötürü minimize etme niyetiyle başladığını göz önünde bulundurursak, yedi kurrâyı seçerken onların, buldukları bölgenin kıraat birikimini en iyi temsil eden kişiler olması yönünü dikkate alarak en düşük sayıyı yakalamaya çalışmıştır. Ancak Kûfe'ye gelince bölgede bulunan üç etkili ismin tamamının ancak şehrin birikimini yansıtaçağını düşünmüştür. Bunlar İbn Mesûd ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'yi (ö. 73/692 [?]) temsil eden ve yukarıda isimleri zikredilen imamlardır.³⁷ Böylelikle İbn Mücâhid, belirlemiş olduğu şartlar muvâcehesince uygun olan en yaygın ihtiyârları içtihadına göre seçmiş ve bu yedi sayısı ortaya çıkmıştır. Farklı sayıda imamların kıraatlerini ele alan müellifler olmuşsa da genel itibarıyla bu sayı kabul görmüştür.

Kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmasının kabul görerek yaygınlık kazanmasıyla birlikte İbn Mücâhid sonrasında pek çok âlim eserlerini bu yedi kıraate göre ele almışlardır. Mekkî b. Ebî

³² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 86-87.

³³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/30.

³⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*, 22; Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", 90; Bayraktutan, "Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi", 129-33.

³⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*, 48-49; İsmail, *el-Medhal*, 50; Hamed, *Ebbâs fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 66.

³⁶ Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâ'âti'l-erbe'ate 'aşere*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Beyrut: Mektebetu'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1987), 1/70; Fadlî, *el-Kirâ'âtu'l-Kur'âniyye*, 45; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveviszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 58.

³⁷ Maşâlî, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 61-62.

Tâlib'in "*et-Tabşıra fi'l-Kırââti's-Seb'i*" ve "*el-Kesf 'an Vüçûbi'l-Kırââti's-Seb'i ve 'İlelibâ ve Hucejihâ*", Ebû 'Amr Osman b. Said ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) "*et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'i*" ile "*Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'i'l Meşhûra*" adlı eserleri ve Şatıbî'nin (ö. 590/1194) "*Hırzu'l-Emânî ve Vecbu't-Tebânî*" isimli eseri yedi kıraate uygun çalışmalardandır.³⁸

İbn Mücâhid'e kadar sahih kıraatler için öne sürülen ve kabul gören üç şarta değinilmiş, bu kriterlere uygun bazı sınırlandırma girişimlerinin varlığını da belirtmiştik. İbn Mücâhid'in bu sınırlandırması genel kabul görmekle beraber belirlenen yedinin dışında da sıhhat şartlarını taşıyan kıraatlerin var olduğu belirtilerek yedi kıraate bazı ilaveler gerçekleşmiştir. İbn Ğalbûn (ö. 399/1009) yediye ilaveten Ya'kûb el-Hadramî'yi sayarak sınırlandırmayı sekiz yaparken; aynı dönemdeki diğer bir isim olan İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992) ise yediye Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef b. Hişam'ı (ö. 229/844) ekleyerek kıraatleri on ile sınırlandırmıştır.³⁹ Anlaşıldığı kadarıyla ilave üç kıraat, belli bir kesim tarafından okunmaya ve okutulmaya devam etmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin kıraatler üzerindeki yoğun çalışmaları neticesinde sahih yedi kıraatin yanında söz konusu üç kıraati de benimsemesiyle kırâât-i aşere sistemi bu dönemde yaygınlık kazanmaya başlamıştır.⁴⁰ Şöhret mademki bir kıstas peki İbnü'l-Cezerî'nin şöhret elde etmeyen bu kıraatlere yönelik tasarrufu niçin kabul gördü? sorusuna karşı metinde de belirttiğimiz gibi söz konusu üç kıraat buldukları şehir ahali nezdinde istihârı elde etmiş kıraatlerdi. Ancak İslâm topraklarının tamamında diğerleri gibi istihârı elde edememişlerdi. Kısacası bu üç kıraatin istihârı biraz daha bölgesel kalmıştır.

3. İstihâra Neden Olan Saikler

İstihârın gerçekleşebilmesine zemin hazırlayan bazı etkenlerin olduğu vâkidir. Söz konusu saiklere iç ve dış etkenler şeklinde ikili bir tasnif yapılacaktır. Sahih isnâd, resm-i mushafa uygunluk, kifâyet ve mevsükiyet gibi bizzat okunan kıraat ve kıraatin temsilcisi râvîden kaynaklanan başlıca etkenler, iç etmenlerde ele alınacak. Kıraatlerin yaygınlaşmasındaki dış etkenler ise makalenin konusuna uygun bir biçimde bir sonraki başlık altında etraflıca ele alınacaktır.

3.1. İç Etmenler

Bir kıraatin istihârı elde edebilmesi için öncelikle sahih bir isnâd ile rivayet edilmesi gerekmektedir. Sahih isnâd şartını elde edemeyen bir kıraat, değil istihârı elde etmek ihtiyâr dahi edilemez. Bir kişinin, isnâdı gözetmeksizin sadece mushaf hattına ve Arapça dil kaidelerine muvafık diyerek bir kıraat icrâ etmeye çalışması, sahih kıraatlerin en önemli rûknünü terketmesi⁴¹ ve sünnete aykırı bir davranış içerisinde olması demektir. Çünkü farklı varyantlarla gelen rivayetlerin birinde "Kıraat, tâbi olunan sünnettir. Bulduğunuz şekliyle onu okuyunuz."⁴² denilmekte ve sahih kıraatlerde isnâda yapılan vurgu belirtilmektedir. Dolayısıyla sahih isnâd, bir kıraatin istihârı elde edebilmesi için kendisinde bulunması gereken en temel etmenlerdendir. Bu tespit kriterleri genel kabul gördüğü için bu şartları taşıyan kıraatin istihârına da dolaylı olarak etki etmiştir.

³⁸ İsmail, *el-Medhal*, 51-52.

³⁹ Önen, *Kıraat Tarîhi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi*, 51.

⁴⁰ Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, ed. Ali Öge (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 29.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10; Hamed Ğanım Kaddûrî, *Muhâdarât fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Amman: Daru Ammar, 2003), 135.

⁴² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: Câmiatu'd-dirâseti'l-İslâmiyye, 1991), 3/329; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâ'ât*, 50.

İştihâr için kıraat ile doğrudan alakalı bir diğer etmen Hz. Osman'ın, Mustafa el-A'zamî'nin kaydettiğine göre on iki kişilik bir heyet⁴³ ile farklı okuyuşları disipline etme amacıyla⁴⁴ istinsâh ettirmiş olduğu ve yaklaşık 12.000 sahabe ve tâbiünün üzerinde icmâ ettiği⁴⁵ Mushafın hattına uygunluk olarak görülmektedir. Bir kıraat, Hz. Osman'ın istinsah ettirip gönderdiği şehirlerden herhangi birinin mushaf hattına uyması gerekmektedir. İsnâdı elde edemeyen kıraatte olduğu gibi mushaf hattına uygunluğu elde edemeyen kıraat iştihârı elde edemez. Resm-i mushafa muvafık okuyuşlar ise iştihârı elde etmeye daha uygun bir zemine sahiptir.

Nakledilen kıraat, sahih bir isnâd ile gelip yaygınlık kazanmışsa ve resm-i mushafa uygun ise, fasih ya da daha fasih olsun, üzerinde görüş birliği olsun veya ihtilafı olsun fark etmez; bir vecihle de olsa Arap dil kaidelerine uygunluk arz ediyorsa ihtiyâr edilen sahih ya da muteber bir kıraat olabilmektedir.⁴⁶ İhtiyâr edilen böylesi bir kıraat artık iştihârı elde etmeye daha elverişli bir haldedir.

İштиhârı elde eden bir kıraat, sahih isnâdı, resm-i mushafa muvafakiyeti ve Arap dil kaidelerine uygunluk şeklinde kıraatle alakalı vasıfları kendisinde bulundurmış demektir. Bunun yanında söz konusu kıraatin temsilcisinde de bulunması gereken, iştihâra etkisi olan bazı vasıflar görülmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib'e "derece ve kıymet bakımından kendilerinden daha yüksek olan şahsiyetler varken bahsedilen yedi kıraat neden onlardan daha meşhûr oldu?" şeklinde yöneltilen bir soruya cevap verirken kıraatin temsilcisinde de bulunması gereken vasıfları zikretmiştir. Şöyle ki;

*"İhtilâfların çoğalmaya başladığı dönemde insanlar adalet ve zabt yönünden sika olan, nakilde güvenilir, dindarlığı ve kemâli ile meşhûr olmuş kişilere yöneldiler. Bu kişiler ömürleri boyunca kıraat okuma ve okutma işinde bulduklarından şöhret buldular. Buldukları şehrin insanları onların naklettikleri şeylerde adalet üzere oldukları, okudukları ve rivayet ettikleri kıraatler hususunda güvenilir oldukları ve okudukları kıraatler hakkındaki ilmi yetkinlikleri üzerinde icmâ ettiler. Aynı şekilde bu şabısların kıraatlerinin, buldukları şehre nisbet edilen mushaf hattından dışarı çıkmadıkları hususunda fikir birliğinde bulundular."*⁴⁷

Mekkî'ye göre derece ve kıymet bakımından yedi kıraat imamından daha üstün kişiler olsa da adalet, zabt, dindarlık ve ilmi yetkinlik gibi vasıfların iştihârı elde ederek günümüze kadar ulaşmış olan imamlarda da bulunduğu kendisi tarafından üzerinde durulan bir husustur. Özellikle bir kârîde bulunması gereken iştihâr kazanmasında en belirgin rolü kifayet ve mevsukiyet oluşturmaktır. İnsanların peşinden gideceği, dinlerinin ana kaynağını kendilerinden alacakları kişilerin, ilmi yetkinliği ve güvenilirliği elde bulundurmaları gerekmektedir. Aksi halde kıyamete kadar korunacak olan asli kaynak, yetkin insanların eliyle bizlere kadar gelmemiş olması hasebiyle korunmuşluğuna dair bir şüpheyi barındıracaktır.

⁴³ Muhammad Mustafa A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Taribi: Eski ve Yeni Abit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Fatih Serenli ve Ömer Türker, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 131.

⁴⁴ Dağ, *İhticâc*, 195.

⁴⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 32.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neyr*, 1/10.; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2006), 292; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 254.

⁴⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 86; el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kütâbi'l-'azîz* (Beyrut: Daru Sâdır, 1975), 155. Ayrıca bk. Yaşar Akaslan, *Kıraat İliminin Temel Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 155.

Bir kıraatin istihâr özelliği kazanmasında gerekli olan iç etmenleri kısaca zikretmiş olduk. Bu saikler kıraatin kendisinde olan bazı vasıflar olduğu gibi kıraatin temsilcisi olan râvîde de bulunması gereken vasıflar şeklinde izah edilmiştir. Sonraki başlıkta ise kıraat ve râvîyle alakalı doğrudan etmenlerin dışındaki saikler etraflıca ele alınmaya çalışılmıştır.

3.2. Dış Etmenler: Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkiler

Kıraatlerin istihârına neden olan etkenlerden sahih kıraat şartlarına uygun olan bir kıraatin olması ve kıraati nakleden kâride kifayet ve mevsûkiyetin bulunması gerektiğini izah etmiş olduk. Bunların yanı sıra bazı dış etmenlerin varlığı da söz konusudur. Sosyo-kültürel ortam ve siyasi ilişkiler olarak verdiğimiz bu başlığımızda kıraatler ve kârinin dışında istihârın gerçekleşmesine vesile olan etkenlere değinmeye çalışacağız.

3.2.1. Lahnî Okumalar

Sahih kriterlere uygun olmayan okuyuşları, hata kıraatin kendisinden değil harici bir etmeden kaynaklandığı için dış etmenlerin ilki olarak lahnî okumalar başlığı altında zikredebiliriz. Lahn kavramı ezrad lafızlardan olup “sözde hata etmek” manasına geldiği gibi “sözü isabet ettirmek, güzel konuşmak” manalarına da gelmektedir. Nitekim İbn Fâris *Mu‘cemü mekâ‘îsi’l-luğa* adlı eserinde lahn sözcüğünün ha (ح) harfinin sakın veya fethalı olarak okunması şeklinde iki türlü telaffuzunun olduğunu belirtmektedir. Dil hatası anlamında kullanıldığında (لَحْن يَلْحَن) olarak 3. baktan ve (فِي) cer harfi ile telaffuz edilir. İbn Fâris’e göre kelimenin bu manası sonradan ihdas edilmiştir. Çünkü “Arab-ı Âribe” diye tabir edilen saf Araplar bozulmamış doğal dil yetenekleri sayesinde dilde hataya düşmekten uzaktırlar. Diğer yandan bu kelime (لِحْن يَلْحَن) kipi ile kullanıldığında ise “sözü isabet ettirmek ve güzel ifade etmek” manasına gelmektedir.⁴⁸ Bizim burada lahnî okumalardan kastımız, kıraatler üzerinde tezahürleri olan ve yaygın olarak bilinen “sözde hata etmek” manasındaki okumalardır.

İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren başta İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesi, bir takım siyâsî ve sosyal etkenlerin ortaya çıkması, Arapların başka etnik unsurlarla karışması ve yabancılardan Arap dil kurallarına aykırı olarak duydukları şeylerin etkisiyle dildeki melekelerinin değişip bozulması neticesinde Arapçanın kullanımında ve yapısında birtakım bozukluklar ve yanlışlar ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber (s) zamanında nadiren görülen bu nevi hatalar fetihlerin artmasına ve Arapların yeryüzünde yayılmalarına paralel olarak tedricî bir şekilde sonraki dönemlerde de artarak devam etmiştir. Önceleri yabancı etnik unsurlarda görülen lahn olayı daha sonraları bizatihi Araplarda da görülür hale gelmiştir. Fethedilen bölge halklarının Arapçayı öğrenmeleri ve kendi dillerine ait bir takım özellikleri bu dilde kullanmaya başlamaları, ciddi tahriflerin ortaya çıkmasına ve lahnın yayılmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki zamanla lahn olgusu şair ve hatiplerin dillerinde de görünür hale gelmiştir. Yaşanan bu değişim ve dönüşüm sürecinde lahn olgusu Arap dilinin saf ve orijinal haliyle kullanıldığı yerler olan bâdiyede de yaygınlaşmış ve en nihayetinde mesele Kur’an’ın yanlış okunmasına kadar varmıştır.⁴⁹

⁴⁸ İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâ‘îsi’l-luğa*, 5/239-240; Ahmet Bigür, *Dilde Hata: Lahn Olgusu Özelinde İslâbu’l-mantık Üzerine Nitel Bir İnceleme* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 9-10.

⁴⁹ Ali Temel, “Nehhâs’ın İ‘râbu’l-Kur’ân’ında ‘Lahn’ Tartışmalarına Konu Olan Kıraatlerin Değerlendirilmesi” 15, sy 1 (2015): 83-84.; Dağ, *İhticâc*, 153.

Lahn olgusunun, kıraat birikimine üç boyutlu bir yansımasının olduğunu ve bu yansıma neticesinde sahih kıraatlerin sakim olanlarla karıştığını belirtebiliriz. Birinci boyutuyla gerçek anlamda lahnî okumaları görebilmekteyiz. Örneğin, Tevbe sûresindeki “ان الله برئ من المشركين ورسوله” ayetini okuyan bir kişi “ورسوله” kelimesini kesralı tilavet ederek hatalı bir okuyuşta bulunmuş olur. Dolayısıyla “Allah ve resulü müşriklerden beridir” şeklinde olması gereken mana “Allah, müşriklerden ve resulünden beridir” şeklini alarak altüst olan bir hatalı okuyuşa dönüşür. Böyle bir okuyuş gerçek manada lahnî bir okumadır. İkinci olarak aslında sahih olan kıraat farklılıkları, öteki kıraatten haberi olmayanlar tarafından lahn olarak değerlendirilmiştir. Misâlen Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Rahmân Suresindeki “جان” kelimesini⁵⁰ “جأن” şeklinde hemzeli okumuş, Ebû Zeyd (ö. 215/830) “Arapların “دأب شأب” şeklindeki okumalarını duyuncaya kadar Amr’ın lahn yaptığını zannedirdim.”⁵¹ diyerek bilgisinin dışındaki kullanımı lahn olarak ifade etmiştir. Son olarak da lahn olan bir okuyuşun sahih kıraat olarak algılanmasıdır. Bunun örneği de Hasan Basri’nin (ö. 110/728) “وما تنزلت به الشياطين” ayetini⁵² “شياطين” şeklinde okumuş olmasıdır ki sonrasında bu lahnî okuma şâzz kıraatler arasında kıraat şekli olarak zikredilmiştir.⁵³

Sahih kriterlere aykırı ve lahnî okumaların ortaya çıktığı böylesi bir dönemde doğruya tutunma arzusu bazı kıraatleri öne çıkarmıştır. Kıraatlerin artmış olduğu, insanların doğrunun peşinden gitmek için mücadele verdiği, varolan sahih birikimi muhafaza sorumluluğunun olduğu bir dönemde kıraatleri sınırlandırma işleminin kaçınılmaz bir hâl aldığını söylemek mümkündür. Kıraatlerin sınırlandırılması başlığı altında yirmi beş, otuz hatta elli civarı kıraat arasından beş, sekiz, onbir gibi sınırlandırmaların varlığından bahsedilmiştir. İbn Mücâhid’e gelince böylesi bir ortamda insanların takip ettiği, avam ve havas arasında iştihâr bulan kıraatleri tercih etmiş, belirlemiş olduğu bu kıraatler de kabul görerek okutulmuştur. Dolayısıyla lahnî okumaların ve sahih kriterlere aykırı okuyuşların olduğu bir ortam, sahih kıraatlerin temyîz edilmesini gündeme getirmiştir. Temyîz neticesinde korunan sahih birikim insanların teveccühüne mazhar olmuş ve iştihârı daha kolay elde edebilmiştir.

3.2.2. İlim Merkezleri Olan Şehirler

Bununla birlikte iştihârı gerçekleşmesi sonucuna götüren diğer bir dış etkeni de şöyle izah edebiliriz: Hz. Osman’ın istinsâh ettiği mushafları Yemen ve Bahreyn’e gönderdiği tartışmalı olmakla birlikte Mekke, Medine, Basra, Kufe ve Şam olmak üzere beş şehre göndermiş olduğu Kur’an tarihi ve kıraat eserlerinde ittifak edilen bir husustur. İstinsâh edilen Mushafların gönderilmiş olduğu bu şehirler, İbn Mücâhid’in seçmiş olduğu yedi kurrânın ve yine ilave üç kurrânın da bulunduğu şehirlerdir. Söz konusu beş şehir, dönem itibarıyla, İslâm âleminde kıraat ilminin yanında diğer ilimler içinde merkez olarak öne çıkmış şehirlerdir. Beş şehirden birinde iştihârı elde etmiş bir kıraatin diğer İslâm beldelerinde de iştihârı elde etmesi kolaylaşmaktadır. İbn Mücâhid’in beş şehirden seçmiş olduğu daha sonra aynı şehirlerden olan ilave üç kıraat kabul görmüş, hiçbir İslâm beldesinde karşı çıkılmamış, bilakis öğretilir duruma gelmiştir. Dolayısıyla bir kıraatin ilim merkezinden -buna coğrafi durum da denilebilir- neşet bulması iştihârını kolaylaştıran bir etken

⁵⁰ er-Rahmân 55/56.

⁵¹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vucûbi şevâzî’l-kurâât ve’l-îdâbi ‘anhâ*, 1/125.

⁵² eş-Şuarâ 26/210.

⁵³ Dağ, *İhticâc*, 158, 159-160.

olarak görülebilir. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: Nâfi'nin (ö. 117/735) râvilerinden olan Verş (ö. 197/812), Mısır'da doğuyor ve ilk kıraat eğitimini orada alıyor. Daha sonra Medine'ye giderek öğrenmiş olduğu kıraati hocası Nâfi'e arz ediyor. Nâfi', Verş'in kıraatinden daha önce hocalarından aldığı, bilgisi olduğu okuyuşları onaylıyor. Verş eğitimini tamamladıktan sonra Mısır'a tekrar dönüyor ve başka ilimlerle de iştiğal etmesinin yanı sıra kıraat ilmini öğretiyor. Böylece Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs bölgelerinde Verş kıraati yaygınlık kazanıyor.⁵⁴ Biyografi özetinin başına dönecek olursak Verş, Mısır'da bir kıraat eğitimi alıyor ve aldığı bu kıraati hocası Nâfi'ye arz ediyor. Aldığı icâzet ile memleketine geri dönüyor. Aslında Mısır'da kıraate dair bir eğitimin doğal olarak varolduğunu çıkarabiliyoruz. Mısır'ın tarihine baktığımızda Filistin fethi sonrası Amr b. Âs (ö. 43/664) Mısır'a yönelmiş ve orayı fethetmiştir.⁵⁵ Askerlerin Şam bölgesinden olması hasebiyle Mısır'da, Şam bölgesinde okunan kıraatler devam etmiştir. Kıraatlerin imamlara nisbet edilerek şöhret bulmaya başlamasıyla Şam imamı olan İbn Âmir'in (ö. 118/736) kıraati Mısır'da da istihâr bulmaya başlamıştır.⁵⁶ Daha sonra Verş kıraati yaygınlaşmadan önce ekseriyetle bölgede Kûfe imamlarından Hamza kıraatinin varlığını da görmekteyiz. Verş'in Medine'den Mısır'a dönmesiyle bölgedeki kıraatin rengi, Nâfi'ye daha sonra da Verş rivayetine doğru evrilmeye başlıyor ve günümüzde dahi Verş'in yaygınlığı devam ediyor.⁵⁷ Mısır'daki kıraatlerin seyrine baktığımızda İbn Âmir, Hamza (ö. 156/773), Nâfi' ve râvîsi Verş şeklinde yaygınlık kazandığı görülmektedir. Erken dönemde İslâm topraklarına katılan Mısır'ın kendi içerisinden çıkan bir kıraatinin olmayışı dönem itibariyle ilim merkezi olmayışından kaynaklanmaktadır. İlim merkezlerinden olan Şam, Kûfe ve Medine'den gelen ilim ehli bölgeyi etkilemiş ve Mısır'da istihârı daha kolay elde etmişlerdir. Dolayısıyla ilim merkezinden neşet bulan bir kıraat, diğer bölgelerde de istihârı daha çabuk elde edilebilmektedir.

3.2.3. Fıkıh Mezhepleri

Kıraatlerin istihârına neden olan etkenlerden bir diğeri de fıkıh mezhepleri olarak ifade edilebilir. Bölgelerde yaygınlık gösteren fikhî mezheplerin de herhangi bir kıraati benimsemeleri söz konusu kıraatin istihâr bulmasına katkıda bulunmaktadır. Önceleri Afrika'da Hamza kıraatinin yaygın olarak okutulduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Ömer b. Hayrûn'un (ö. 306/918) bölgeye gelmesiyle birlikte Hamza kıraati yerini yaygın bir şekilde okunan Nafi' kıraatine bırakmıştır.⁵⁸ Bölgede Hamza kıraatinin okutulması bir şekilde bölgede hâkim olan Hanefî mezhebinin Kûfe ile bağlantılı olması ve bu şehrin kıraat imamının Hamza olması sebebiyle onun kıraatinin şöhret bulması ile ilişkilendirilebilir. Aynı şekilde Afrika'da cereyan eden çeşitli olaylar sebebiyle Malikî mezhebinin orada hakim olması bölge kıraatinin İmam Nafi'in kıraatine dönmesinde etkili olmuştur. Çünkü İmam Malik Medine kıraatini benimsemiş ve bu kıraatin sünnet olduğunu söylemiştir.

Mısır'da ise Şam fukahasından Evzâî'nin (ö. 157/774) görüşlerinin hâkim olduğu bir dönemde Şam imamlarından İbn Âmir takip edilirken, Hanefî mezhebinin bir dönem Hamza kıraa-

⁵⁴ Tayyar Altıkulaç, "Verş", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/63.

⁵⁵ Cengiz Tomar, "Mısır", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/559-563.

⁵⁶ "Târîhu İntişârî'l-Kırââtî'l-Kur'âniyyeti fi'l-Âlem", erişim 05 Mayıs 2023, http://www.ibnamin.com/recitations_current_places.htm.

⁵⁷ Mehmet Emin Maşalı, "Kıraatların İntişârında Fikhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7, sy 7 (1998): 468.

⁵⁸ Bk. Muhammed İbnü'l-Fardî, *Târîbu'l-ulemâ ve'r-rivâât li'l-ilmi ve'l-Endelîs*, Kahire: 1988, 2/112-113; Maşalı, "Kıraatların İntişârında Fikhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek", 467.

tini benimsemesi ve Mısır'da Hanefiliğin artması neticesinde bölgede Hamza kıraatinin revaç bulunduğu gözlenmektedir. Son olarak bölgede Medine imamlarından Mâlikî mezhebinin yayılmasıyla Nâfi'nin Verş kıraati hâkimiyeti elde etmiştir.⁵⁹ Dolayısıyla fikhî mezheplerin herhangi bir kıraati benimsemesi var olduğu bölgede kıraatin iştihârına katkıda bulunmaktadır.

Kûfe'de Âsım kıraatinin yaygınlık kazanmasına dair bilgiler aktaran İbn Mücahid, bu kıraatin başlangıçta söz konusu bölgede çok yaygın olmadığını ifade etmekte ve bu dönemde Kûfe'de yaygın olan kıraatin Hamza kıraati olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Ebû Hanife'nin, çağdaşları olan Hamza ve Âsım'ın kıraatleri arasından daha akıcı, kolay, senedi en sağlam ve en fasih olmasıyla illetlendirerek Âsım'ın kıraatini tercih ettiği görülmektedir.⁶¹ Yetmiş yıl kadar Kûfe'de yaşayan Ebû Hanife, ilmini ve fikhını bu bölge insanlarına sunduğu gibi Kûfe kıraatleri arasından öğrendiği ve tercih ettiği Âsım kıraatini de aktarmıştır.⁶² Kûfe'den başlayarak zamanla dünyanın dört bir yanında meşhur olan Âsım kıraatinin yayılma sebeplerini izah eden Abdurrahman Çetin de ilk sebep olarak İmam Ebû Hanife'nin bu kıraati öğrenmesini zikretmiştir.⁶³ Hanefi mezhebinin Irak'ın çoğu, Türkiye, Balkanlar ve Asya bölgesinin neredeyse tamamında yayılmış olması, yine aynı bölgelerde Âsım kıraatinin okunması, bizlere, mezheplerin kabul ettiği kıraatin söz konusu bölgede şöhret bulmasında bir etken olduğu gerçeğini göstermektedir.

Doğu bölgesinde bulunanlar, imamlarının Ebû Hanife olmasından dolayı Kûfelilerin kıraatlerini tercih ederken, Mağrib'de olanlar imamlarının Mâlik olması hasebiyle Medine ehlinin kıraatini benimsemişlerdir. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in Âsım'ın Hafs rivayetini benimsemesiyle Hanbeli mezhebine mensup bölgelerde bu kıraatin yaygınlık kazanmış olması bizlere fikhî mezheplerin kıraatlerin iştihârındaki rolünü göstermektedir.⁶⁴

Kıraatlerin iştihârında birden çok faktör rol oynamıştır. Hafs rivayeti özelinde bir araştırma yapan Tetik bu faktörlere dil faktörünü eklemiş ve diğer bazı eserlerde de bunun bulunduğunu ancak fesahat unsurundan bahsedenlerin az olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Yine bu kısımdan sonra itikadî mezhep faktörü de dış etkenlere dâhil edilebilirdi. Ne varki bunların yanında fikhî mezheplerin iştihârdaki etkileri büyük olduğundan fikhî mezhep faktörü ile yetinilmiştir. Nitekim bir yörede hâkim olan fikhî bir mezhebin kökeni hangi bölge ise yine bu bölgeye ait bir kıraat o yörede yaygınlık kazanmıştır. Bu yaygınlıkta ise sözkonusu fikhî mezhebin kurucusu veya ileri gelen âlimlerinin o kıraate karşı tutumları etkili olmuştur.

3.2.4. Siyâsî Otoritenin Rolü

Siyasi otorite belirleyicilikte olduğu kadar istişhârda da rol oynamıştır denilebilir. Siyasi mekanizmanın kıraatlerin iştihârındaki rolünün bir kıraati desteklemek şeklinde ortaya çıktığı var-

⁵⁹ Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fikhî Mezhepler" 468.

⁶⁰ İbn Mücahid, *Kitâbü's-seb' a fi'l-kerâ'ât*, 71.

⁶¹ Fatih Tok, "Ebû Hanife'nin Kıraatlere Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 6 (2017), 127.

⁶² Hüda, Fettâhî, "Âsım'ın Hafs Rivâyetinin İslam Dünyasının Çoğunda Yayılmasının Nedenleri" (Yüksek Lisans Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2022), 190.

⁶³ Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 245. Bu konuda ayrıca bk. Tetik, *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafs Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri*, 48-70.

⁶⁴ Hüda, Fettâhî, "Âsım'ın Hafs Rivâyetinin İslam Dünyasının Çoğunda Yayılmasının Nedenleri", 187.

⁶⁵ Tetik, *Hafs Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri*, 161.

sayılmıştır.⁶⁶ Müslümanlar, Allah'ın kelamı olan, son ilâhî kitap Kur'an'ın korunması adına her türlü çabayı göstermişlerdir. Kur'an tarihine kısa bir göz gezdirdiğimizde Kur'an'ın korunmasına yönelik adımlardan en önemlilerini⁶⁷ siyâsî otoriteri ellerinde bulunduran râşid halifelerden Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) ile Hz. Osman atmıştır. Savaşlarda, özellikle Yemâme savaşında hâfızların şehit olması, Mushafların bir araya getirilmesi gerektiği fikrini ortaya çıkarmıştır. Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer'in tavsiyesiyle dağınık halde bulunan Mushafları bir araya getirme işlemini Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyeti görevlendirerek yerine getirmiştir.⁶⁸ Burada tek bir nüsha haline getirilen ana Mushaf dışında kalan ve daha önce sahabilerden bir kısmının kendilerine ait olarak edindiği nüshaların yakıtılması ile ilgili olarak önceden okunmakta olan ancak bu işlemle okunmasına son verilen bazı okuyuş şekillerinin bulunduğu da söylenmiştir. Örneğin bu konuda Albayrak Kur'an varyantları diye ifade ettiği bu malzemenin daha önce okunur olan ve serbestçe mütedâvil bulunanların bir kısmının siyasi otorite tarafından resmen yasaklandığının kaynaklardan öğrenildiğini⁶⁹ ifade etmiştir. Ona göre Hz. Osman'ın yaptığı işte Kur'an yazısı standart hale getirilirken mevcut farklı okuma biçimlerinin bir bölümü de engellenmiş olmuştur.⁷⁰ Buna göre siyasi otorite farklı okuma biçimlerinin bir kısmını engellemiş ve okuyuşta sınırların belirlenmesinde oldukça etkili olmuştur. Daha sonra bu sınırlar çerçevesinde hareket eden ümmet içinde istişhar bu hattın dışına taşmayan muhtevasıyla istişhâra kavuşmuştur. Bunu destekler mahiyette Albayrak Hamidullah'tan nakille "Halife Osman'ın Hz. Peygamber tarafından müsaade edilmiş ayrı okuyuş tarzlarının bundan böyle terkedilmesini emretmeyi uygun ve faydalı mütalaa ettiğini"⁷¹ kaydetmiştir.

Hz. Osman döneminde fetihlerin genişlediği farklı bölgedeki askerlerin bir araya geldiği Azarbaycan ve Ermenistan seferinde Müslümanlar arasında yaşanan, birbirlerini tekfire kadar varan ithamlar, istinsâhı zorunlu hale getirmişti.⁷² Ümmeti bir Mushaf'ta birleştirme adına⁷³ son arzadaki okuyuş farklılıkları esas kabul edilerek⁷⁴ beş yıllık titiz bir çalışmanın ardından⁷⁵ sahabenin de icmâ'ını⁷⁶ alarak istinsâh edilen Mushaflar meşhûr beş şehre gönderilmiştir.⁷⁷ Böylelikle ruhsat olarak verilen yedi harfe göre farklı okumalar son arzaya dayandırılarak tamamen kaldırılmış,⁷⁸

⁶⁶ Tetik, *Hafız Rivayetinin Şöbret Bulma Nedenleri*, 202-203.

⁶⁷ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, 6. baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayımları, nu. 141 (İstanbul: IFAV, 2014), 166.

⁶⁸ Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif Kur'an'ın Kitaplaşması*, çev. Abdülkadir Karakuş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 40-41; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 70; Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA, 2015), 57.

⁶⁹ Halis Albayrak, Kıraat Sorunu, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık 2001, 4/23-24.

⁷⁰ Albayrak, Kıraat Sorunu, 25.

⁷¹ Muhammed Hamidullah, *Kur'an Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 88; Albayrak, Kıraat Sorunu, 24.

⁷² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 41; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 72; Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 59.

⁷³ Fadlî, *el-Krââtü'l-Kur'âniyye*, 126.

⁷⁴ 23.

⁷⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Semerkant, 2014), 41; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 170.

⁷⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 32; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1:48-50; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 74; Melikşah Sezen, *Kur'an-ı Kerim'in Yazı Tarihi* (İstanbul: Şamil, 2021), 211.

⁷⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 9:32; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü*, 278.

⁷⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *et-Tabbîr fî 'İlmi't-tefsîr* (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 59-60.

yedi harften bir cüz/kısım mesabesinde olan kıraat farklılıkları devam etmiştir.⁷⁹ Siyâsî otorite sayesinde gerçekleştirilen bu durum ümmet tarafından kabul görmüş, üzerinde icmâ' edilmiş, böylelikle resm-i Mushaf'a göre okuyuşların gerçekleştirilmesi gerektiği şöhret bulmuştur. Dolayısıyla siyâsî otorite, imamlar tarafından belirlenen kıraatlerin iştihâr bulmasında sürecin kendi seyrine baskın bir şekilde müdahil olarak önemli bir rol üstlenmiştir. Elbette bu aşamada siyasi iradenin rolü kıraatleri iştihar ettirmek değil tahsise kapı aralamaktı.

Siyâsî otorite sayesinde büyük bir titizlikle istinsâh edilen Mushafların gönderildiği şehirler kendi Mushaflarına göre okumaları gerçekleştirmekteydiler. Kıraatlerin belli bir sisteme girmesiyle beraber Mushafların hareke ve noktadan hâli olması bir takım yanlış okumaları da beraberinde getirmekteydi. Bu minvalde Kur'an'ın yanlış okunmasını engellemek adına noktalama ve harekelemeye dair yapılan çalışmaların, siyâsî gücün teşvikleriyle başladığını görmekteyiz. Özellikle Hz. Ömer (ö. 23/644) ile Hz. Ali veya daha kuvvetli bir ihtimalle Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh'in (ö. 53/673) emriyle Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) mushaf yazısında kelimelerin hatasız telaffuz edilebilmesi için bir sistem geliştirmekle görevlendirildi.⁸⁰ Sadece nokta koyularak harekenin belirtilmesi şeklinde olan, Halil b. Ahmed ile günümüzdeki kullandığımız nokta ve harekelemenin son şeklini bulduğu bu yenilik, dönemin halifesi talimatıyla Haccâc'ın (ö. 95/714) gözetiminde Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]) tarafından harflerin farklı renklerle noktanması şeklinde lahnî okumayı gidermeye yönelik bir çalışma olarak devam etmiştir.⁸¹ Yapılan bu çalışmaların Basra'da gerçekleşmesinden hareketle şunu söyleyebiliriz ki yapılan noktalama ve harekeleme işlemi çoğunlukla Basra'nın kıraat birikimine uygun bir şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim rivâyet edildiğine göre yapılan bu işlemler esnasında Haccâc on bir yerde yazıma müdahale etmiştir. Bunlar, Bakara 259, Mâide 48, Yûnus 22, Yûsuf 45, Mü'minûn 85, 87, 89, Şuarâ 116 ve 167, Zuhruf 32, Muhammed 15, Hadîd 7 ve Tekvîr Sûresi 24. ayetlerdir.⁸² Ayetler incelendiğinde yapılan değişiklikler meşhûr yedi kıraate muvâfık değişikliklerdir. Hatta Tekvîr Sûresi 24. ayet hariç, yapılan değişikliklerin tamamı Basra imamı olan Ebû Amr'ın okuyuşu ile örtüşmektedir. Bu noktada Haccâc'a herhangi bir itirazın gelmemesi, yaptığı işlemin Müslümanlar tarafından kabul edildiğine bir işaret olduğu söylenebilir. Dolayısıyla siyâsî otoritenin bölgenin kıraatine uygun okumaları yansıtarak gerçekleştirmiş olduğu bir işleme muvafık kıraatler iştihâr kazanmıştır.

Bununla beraber farklı kanallardan kıraat öğrenen kurrâ, kendi ölçeklerine göre kıraat ihtiyârında bulunabiliyordu. Nitekim ihtiyârların arttığı bir dönemde elliye varan⁸³ ihtiyârdan bahsedilmektedir. İhtiyârların artması neticesinde kıraatleri muhafaza etme, ezberleme, kayıt altına alma zorluğunun getirdiği bir sınırlandırma işlemini görmekteyiz. Daha önceleri bazı sınırlandırmaların olduğunu söylemekle beraber iştihârı elde ederek günümüze kadar ulaşan, yedi kıraati belirleyen ismin İbn Mücâhid olduğunu belirtmiştik. İbn Mücâhid mushafların gönderildiği bölgelerde en meşhûr kişilerin kıraatlerini alarak sahih kıraatleri yedi kıraat olarak sınırlandırmıştı. İbn Mücâhid dönemin devlet erkânının gücünü arkasına alarak şâzz okumalara karşı bir mücadele içerisinde

⁷⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 32.

⁸⁰ Tefik Rüştü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düelî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/311-313.

⁸¹ İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/427-428; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 90.

⁸² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâbih*, 75-76.

⁸³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâ'ât*, 17.

olmuştur. Özellikle vezir İbn Mukle (ö. 328/940) ile sıkı ilişkiler içerisinde olan İbn Mücâhid dönemindeki şâzz kıraat okumalarında bulunan İbn Şenebûz (ö. 328/939) ve İbn Miksem'i (ö. 354/965) yargılatmıştır. Hatta İbn Şenebûz daha sonra tevbe etse de kırbaç cezasına çarptırılmaktan kurtulamamıştır.⁸⁴ Söz konusu tarihsel gerçeklik dikkate alındığında İbn Mücâhid'in sınırlandırmış olduğu yedi kıraatin, istihârı kolaylıkla elde edebilmesindeki etkenler arasında sahilik, sağlamlık vb. unsurların yanı sıra siyâsî otoritenin desteğini de rahatlıkla ekleyebiliriz.

Siyâsî otoritenin Kur'an tarihinde var olan etkisi, "Kur'an iktidara göre şekillenmiştir" şeklinde bir sonuca götürmemelidir. Aksine kıraat bilginlerinin yapmış olduğu çabalar ümmet tarafından kabul görmüş, üzerinde icmâ' edilmiş, kendilerine hiçbir itiraz gelmemiştir. Nitekim Mus'ab b. Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 103/721) adındaki tâbû "Osman'ın yaptığı işe yanlış diyen hiç kimse görmedim" demektedir.⁸⁵ Siyâsî gücün en büyük rolü böylesi çalışmalara öncülük etmeleri yanı sıra hâzik ulemâ tarafından yapılan çalışmaların kabulünü, istihârını çabuklaştırmaktır. Yoksa Kur'an'a yapılan tahrifkâr bir müdahale olarak algılanmamalıdır. Böylesi bir müdahalenin varlığını varsaysak dahi canıyla, malıyla İslâm'a hizmet eden bu ümmet tahrifkâr bir girişime asla müsaade etmezdi. Hz. Osman'ın istinsâh edilenlerin dışındaki bireysel mushafın yakılmasını emrettiğinde bunu tahrifkâr bir müdahale olarak algılayan bazı sahâbiler hemen karşı çıkmıştı. Ancak zamanla meselenin önemini anlayınca onlar da yapılarına razı olmuştur.⁸⁶

Bir kıraatin istihâr bulmasına neden olan bütün bu etkenlerin yanı sıra Mekki'nin belirtmiş olduğu bu imamların tamamının ilim, takva, istikamet ve ahlakta eşsiz konuma sahip olmalarını göz ardı edemeyiz.⁸⁷ Aynı şekilde bu imamların tamamının tâbîinden olması yani ilimlerini sahabeden almış olmaları istihâr bulmalarını kolaylaştırmıştır. Bu meziyetlerin yanı sıra elde edilen istihâr, alanın bazı müteahhir âlimlerince Allah'ın muradıyla bu ilim ehline verilmiş bir lütüf⁸⁸ olarak addedilmiştir.

Sonuç

Temelde kolaylık ve rahmet olması için verilen yedi harf ruhsatına dayalı okuyuş farklılıkları, Hz. Peygamber'in bizzat öğretmesi, misâl verip benzerlerine izin vermesi ve okuyuşları takrîr etmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Farklı okuyuşların mevcûdiyeti, hatalı okuyuşların ortaya çıkması ve kıraat âlimlerinin direktifleri, bazı kıraat rivâyetlerinin ihtiyâr edilmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. Devamla ihtiyârların çoğalması büyük bir yekûn oluşturmaya, kıraatleri zapt etmede bir zorluğun oluşmasına yol açmıştır. Bu durum ise kimi zaman hatalı okumaların yapılmasına neden olmuştur. Böylesi bir problemin ardından gündeme gelen kıraatleri sınırlandırmada sahil kıraati seçme yanında en büyük etkenin istihâr olduğu sonucuna varılmıştır. İbn Mücâhid'in yedi kıraati tercih edip diğer başka kıraatleri terk etme sebebinin sadece istihâr olduğu belirlenmiştir. İbn Mücâhid, söz konusu kıraatleri belirlerken dönemin ilim merkezleri olan beş şehirdeki en meşhur kıraatleri tercih ederek kıraatleri zapt etmeyi ve onların sayılarını en aza indirmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla istihâr kıraatleri sınırlandırma çalışmaları esnasında gündeme gelen bir olgu olarak

⁸⁴ İbn Mücâhid, 15-16.

⁸⁵ Altıkulaç, *Mesâbih-i Kadîme*, 60.

⁸⁶ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 73; Altıkulaç, *Mesâbih-i Kadîme*, 60.

⁸⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 86.

⁸⁸ Kâba, *el-Kirâatu'l-Kur'âniyye*, 192-93; Maşatı, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 44-45.

karşımızda durmaktadır. Ayrıca çalışmamızda ihtiyârların sınırlandırılma çabası ile beraber gündeme gelen iştihârın başlangıcının hicrî ikinci asrın sonları olduğu çıkarımında bulunulmuştur.

Hicrî ikinci asrın sonlarında ortaya çıkan iştihâr olgusunda bazı etkenler ön plana çıkmaktadır. Bu etkenler arasında kıraatte aranan şartlar yanında imamların kendilerinde bulundurması gereken hususlar da vardır. İştihâr bulabilecek bir kıraatin sıhhat şartlarını taşıması gerekirken, kıraatin temsilcisi olan imamında kifâyet (yeterlik), mevsûkiyet (güvenilirlik) gibi özelliklerinin yanında dindarlık, kemâlât, ömrünü bu işe vakfetme gibi ahlakî hususiyetler göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca şehir ehlinin söz konusu imamın bu vasıflara hâiz olduğuna dair icmâsı da üzerinde durulması gereken bir ayrıntıdır. Gerek kıraatte gerek kıraatin temsilcisinde bulunan, iştihâra doğrudan etki eden bu âmillerin dışında lahnî okumaların varlığı, imamın ve kıraatinin ilim merkezlerinden birinde yer alması, fikhî mezheplerin etkisi ve siyâsî otoritenin gücü şeklinde sıralayabileceğimiz dolaylı yoldan iştihâra etki eden meseleler tespit edilmiştir. Sosyo-kültürel ve siyâsî ilişkiler olarak verdiğimiz bu etkenlerden ilim merkezi olan şehirler ve siyâsî otoritenin kıraatlerin iştihâr bulmasında daha etkin bir yapıya sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. İlim merkezlerinden neşet bulan bir kıraatin başka bölgelerde iştihârı daha kolay elde ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca siyâsî otoritenin desteğini alan kıraatlerin yaygınlık kazanma noktasında diğer kıraatlere göre daha çok ön planda tutulduğu görülmüştür.

Siyasi otoritenin yakın ve modern dönemde kıraatlerin iştiharına; eğitim-öğretimde belli bazı kıraatlere revaç verme ve Mushaf basımında yaygın bir kıraati tercih etme gibi katkıları bulunduğu gibi sonuçlara ulaşılmışsa da bunlar yapılacak başka müstakil çalışmalar için araştırmacıların bekleyen konular olarak kaydedilebilir.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2021.
- Albayrak, Halis. Kıraat Sorunu, *Dini Araştırmalar Dergisi*. Eylül-Aralık (4), 2001, ss. 19-34.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günüümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushafılar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. “Verş”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/63. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aycan, İrfan. “Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- A’zamî, Muhammad Mustafa vd. *Vahyedişinden Derlenişine Kur’an Tarihi: Eski ve Yeni Abit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bayraktutan, Osman. “Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi”. *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 121-144.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma’rifetu’s-Sünen ve’l-Âsâr*. thk. Abdu’l-Mu’tî Emîn Kal’acî. Karaçi: Câmiatu’d-Dirâseti’l-İslâmiyye, 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü’l-Müfessirîn*. İstanbul: Semerkant, 2014.
- Bigür, Ahmet. *Dilde Hata: Labn Olgusu Özelinde İslâbu’l-Mantak Üzerine Nitel Bir İnceleme*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü’l-Luğa ve Sıbâbu’l-‘Arabîyye*. thk. Ahmed ’Abdulğfûr ’Attâr. Beyrut: Dârü’l-İlmi’l-Melâyîn, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010).
- Dağ, Mehmet. “İbn Mücahid’in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”. *EKEV Akademi Dergisi* 27 (2006), ss. 81-104.
- Dağ, Mehmet. *İhticâc bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân Tarihi*. İstanbul: İFAV, 6. baskı 2014.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erbe’ate ‘aşere*. thk. Şa’ban Mu-

- hammed İsmail. Beyrut: Mektebetü'l-külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1987.
- Ebû Şâme, el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Daru sâdır, 1975.
- Ebu Tâhir, Abdükayyûm Abdülgafur es-Sindî. *Safabât fî 'ulûmi'l-kirâât*. Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1415.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğâ*. thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî - Muhammed Farac. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1964.
- Fadlî, Abdulhâdî. *el-Kirâatu'l-Kur'âniyye: târih ve ta'rîf*. Beyrut-Lübnan: Merkezu'l-Ğadîr, 2009.
- Fettâhî, Hüda. “Âsım'ın Hafs Rivâyetinin İslâm Dünyasının Çoğunda Yayılmasının Nedenleri”. (Yüksek Lisans Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2022).
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. ed. Ali Öge. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebû Abdîrahmân. *Kitâbu'l-'ayn: muretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut-Lübnan: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.
- Hamed, Ğanim Kaddûrî. *Muhâdarât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Amman: Daru Ammar, 2003.
- Hamed, Ğanim Kaddûrî. *Ebhâs fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Umman-Ürdün: Daru Ammar, 2006.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâ'ât ve'l-îdâhi 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Dâru Sezkin, 1986.
- İbn Ebî Dâvud, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâbih Kur'an'ın Kitaplaşması*. çev. Abdülkadir Karakuş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğâ*. Kâhire: Daru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi sabâhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'arab*. Kâhire: Daru'l-Me'ârif, 1119.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâ'ât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1972.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmûu fetâvâ*. haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medîne:

- Mecmau'l-Melik Fahd li-tabâati Mushafü's-şerîf, 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî kırââti'l-'aşr*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Muncidu'l-mukri'in ve murşidu't-talibîn*. Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1350.
- İbnu'l-Fardî, Muhammed, *Târibu'l-ulemâ ve'r-ruvât li'l-ilmi ve'l-Endelüs*, Kahire: 1988.
- İsmail, Şa'bân Muhammed. *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-kirâât*. Mekke: Mektebetu Sâlim, 2003.
- İsmail, Şa'ban Muhammed. *Resmu'l-Mushaf ve dabtubû beyne't-tenkâfi ve'l-ıstulâbâti'l-hadîse*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2012.
- Kâba, Abdulhalîm b. Muhammed el-Hâdî. *el-Kirâatu'l-Kur'âniyye: târibuhâ, sübûtuhâ, bucciyetuhâ ve abkâmuhâ*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.
- Maşalı, M. Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2016.
- Maşalı, M. Emin. "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998), 467-470.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. Kahire: Nahda, Mısır, ts.
- Önen, Hacı. *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Sezen, Melikşah. *Kur'an-ı Kerîm'in Yazı Tarihi*. İstanbul: Şamil, 2021.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *et-Tabbîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 1971.
- Temel, Ali. "Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kıraatlerin Değerlendirilmesi" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 77-105.
- Tetik, İbrahim, *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafız Rivayetinin Şöbret Bulma Nedenleri*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'nin Kıraatlere Yaklaşımı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 6 (2017).
- Tomar, Cengiz. "Mısır". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/559-563. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. “Ebü'l-Esved ed-Düel”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâbiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekafe ve'l-fünûn ve'l-edeb, 1973.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2006.

“Târîhu intişâri'l-kırââti'l-Kur'âniyyeti fi'l-âlem”. Erişim 05 Mayıs 2023.
http://www.ibnamin.com/recitations_current_places.htm

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Ömer ÖZBEK - Enes BOZMAZ

Finansman / Funding

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : ÖÖ (%60), EB (%40)
Veri Toplanması / Data Collection : ÖÖ (%60), EB (%40)
Veri Analizi / Data Analysis : ÖÖ (%60), EB (%40)
Makalenin Yazımı / Writing up : ÖÖ (%60), EB (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: ÖÖ (%60), EB (%40)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Arap Gramerinin Disiplin Edilişinde Kur'ân'ın Kaynak Oluşu Üzerine Klasik ve Modern Dilbilimciler Bazında Bazı Mülâhazalar

Some Remarks on the Source of the Qur'ân in the facility of Arabic Grammar in the context of Classical and Modern Linguists

Ali SEVDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Assistant professor, Sakarya University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Iğdır, Türkiye
alisevdi1984@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1951-7232>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/05/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Sevdi, Ali. "Arap Gramerinin Disiplin Edilişinde Kur'ân'ın Kaynak Oluşu Üzerine Klasik ve Mo-derin Dilbilimciler Bazında Bazı Mülâhazalar". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 766-793.

<https://doi.org/10.31121/tader.1297226>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Bir dilin gelişmesini etkileyen öğeler arasında toplumsal, siyasal ve coğrafi niteliklerin yanı sıra, zaman içinde ortaya çıkan birbirleriyle ilişkili ya da ilgisiz beklenmedik durumlar da etkili olabilmiştir. İslâmiyet'in yayılmasıyla birlikte, farklı dilleri olan çeşitli etnisitelere mensup milletlerin İslâmiyet'i benimsemeleri ile farklı dillerde konuşan Müslüman toplumların ortaya çıkması gibi etkenler, dilde bozulmalara neden olmuş, Arapça olan Kur'ân'ı Kerîm'i anlama problemi ve lahn (dili hatalı kullanma) mevzusu gündeme gelmiştir. Buna paralel olarak Kur'ân'la ilgili yanlış okumalar ve dilde hatalı kullanımlar, dil kurallarının tespitini zorunlu kılmıştır. Bu konudaki ilk adım ve uygulamalar, nahvî esasların keşfedilmesine ve dil ile ilgili hükümlerin tesis edilmesine öncülük etmiştir. Tabii olarak Arapça dilbilgisi kurallarının yazılı olarak tespit edilip yazılı hale getirilerek kayıt altına alma çabası, öncelikle Arap dilinin kaynağı olan yazılı ve sözlü edebî ürünlerin derlenmesine ve tedrisata uygun olarak tasnif edilmesine zemin hazırlamıştır. Arap dilinin varlığının membaı olan edebî ürünlerdeki kural değişmezliğine ulaşmış olan genel tekrarlar tasnif edilmiş ve dilin temel kuralları bunlardan çıkarılmaya çalışılmıştır. Temel kuralların bir araya getirilmesiyle dilin sistemi ortaya konulmuştur. Bu verilerin dilbilim kurallarına uygun olarak düzenlenmesi ile Arapçanın yazılı dilbilgisi kuralları belirlenmiş ve bu bağlamda farklı referanslardan yararlanılmıştır. Edebî mükemmelliğinin zirvesinde bulunan Kur'ân-ı Kerîm, hem klasik hem de modern dilbilimciler ve yazarlar tarafından Arapça gramer kurallarının tespitinde ve temellendirilmesinde en önemli başvuru kaynaklarından biri olarak tercih edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm, bir yandan dil kurallarının belirlenmesinde ve bir disipline kavuşmasında etkin bir rol oynarken diğer yandan da gelişen dil sayesinde filolojik açıdan Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına yönelik çalışmalara zemin hazırlamış ve önünü açmıştır. Arap dili üzerine yapılan çalışmaların olgunlaşması ve sistemleşmesi, dili Kur'ân'ın anlam tahlillerinde egemen bir unsur olmasını sağlamıştır. Bu anlamda söz konusu çalışmada, Arap gramerinin menşesinde etkin rol oynayan Kur'ân-ı Kerîm'in klasik ve modern ulemâ bazında Arap gramerinin temellendirmesinde kaynaklığı hakkındaki düşünceler saptanmıştır. Araştırıldığı kadarıyla literatürde konunun bu düzeyde incelenmediği ve uygulamada eksikliklerin olduğu dolayısıyla literatürdeki bu boşluğu doldurmak amacıyla bu mevzu irdelenmeye çalışılmıştır. Çalışma, literatür taraması ve analiz desenli yöntemle yazılmaya gayret edilmiştir. İki alt başlıktan oluşan bu çalışmada, girişte Kur'ân'ın Arap diline olan katkısına değindikten sonra, klasik ve modern dilbilimciler açısından, Arap gramerinin tesisinde Kur'ân'ın önemi, etkisi ve referansı hakkındaki düşünceleri ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arap Dili Grameri, Kur'ân-ı Kerîm, Klasik Âlimler, Modern Âlimler, Kaynak.

Abstract

Among the factors affecting the development of a language, in addition to social, political and geographical characteristics, unexpected situations that emerged over time, related or unrelated, could also be effective. With the spread of Islam, factors such as the adoption of Islam by nations belonging to various ethnicities with different languages and the emergence of Muslim societies speaking different languages caused deterioration in the language, the problem of understanding the Qur'ân in Arabic and the lahn (the language of which is incorrect use) was raised. Parallel to this, misreading the Qur'ân and language misuse necessitated the determination of language rules. The first steps and practices on this subject led to the discovery of nahwî principles and the establishment of language-related provisions. Naturally, the effort to determine and record the Arabic grammar rules in written form has laid the groundwork for the compilation of written and oral literary products, which are the source of the Arabic language, and their classification by the curriculum. The general repetitions that have reached the rule invariance in literary products, which are the source of the existence of the Arabic language, have been classified and the basic rules of the language have been tried to be derived from them. The system of language has been revealed by bringing together the basic rules. The Qur'ân, which is at the peak of its literary excellence, has been preferred by both classical and modern linguists and writers as the most important reference source for the determination and justification of Arabic grammar rules. Therefore, the Qur'ân, on the one hand, played an active role in determining the rules of language and attaining a discipline, and also paved the way for studies for a better understanding of the Qur'ân from a philological point of view. With the maturation and systematization of the studies on the Arabic language, the language factor has made it a dominant element in the meaning analysis of the Qur'ân. In this study, the ideas about the source of the Holy Qur'ân, which played an active role in the origin of Arabic grammar, on the basis of classical and modern scholars in the grounding of Arabic grammar were determined. To the extent of the research conducted, it has been observed that the subject has not been examined at this level in the literature. Due to the existing deficiencies in

practice, an attempt has been made to examine this issue to fill this gap in the literature. An effort has been made to write the study using a literature review and analysis pattern. In this study, which consists of two parts, the contribution of the Qur'ân to the Arabic language is mentioned in the introduction afterwards, it is aimed to reveal the thoughts of classical and modern linguists about the source of the Qur'ân in the establishment of Arabic grammar.

Keywords: Arabic Language, Arabic Grammar, Qu'rân, Classical Scholars, Modern Scholars, Source.

Giriş

İslâmiyet öncesi dönemde Kureyş'in Arap Yarımadası'ndaki diğer Arap kabilelerine göre dinî, ticarî ve edebî hayattaki üstünlüğü, Kureyş lehçesinin diğer lehçelere göre daha yaygın hale gelmesinde etkili olmuştur. İslâm'ın gelişi ve Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle vahyedilmesi, bu lehçeye tartışmasız somut bir üstünlük sağlamıştır.¹ Kur'ân'ın dili olma sayesinde yeni Müslüman olan milletler arasında Arapçanın yayılmaya başlaması ile bu dil, Arapların yanı sıra Arap olmayan unsurlar arasında bir anlaşma ve eğitim dili olmuştur.²

Kur'ân-ı Kerîm merkezli olarak kurulan bu yeni toplumda dilde de hâkimiyeti sağlayarak farklı lehçelere galebe çalmış ve Arap dilini çeşitli bölgelere yayma yeteneğinin yanı sıra, fasih Arapçaya canlılık ve süreklilik imkânı da kazandırdığından Arap dilinin korunmasını sağlamıştır. Müslümanlar tarafından Kur'ân'ı anlamının bir aracı olarak Arapçaya büyük önem verilmiş, araştırmalarla korunmasına özen gösterilmiş ve sonuçta fasih Arapça, yüzyıllar boyunca sağlam ve yaşayan bir dil olarak hayatini sürdürmüştür.³

Kur'ân'ın Arabî'lik vasfına haiz olması nedeniyle kendisinde kullanılan kelimeler genel hatlarıyla Arapların giydirdiği, yüklediği anlamlar olmakla birlikte daha önce bilinmeyen birçok kelimeyi bu dile kazandırarak onun gelişmesine büyük katkı sağlaması ve dili canlandırmış olması da Kur'ân-ı Kerîm'in Arap diline olan bir diğer etkisidir. Böylece kelimelerin ifade ettikleri anlamlar çoğaltılmış ve eski kelimelere alışılmışın ötesinde ve sadece bedî anlatımla sınırlı kalmayan yeni anlamlar yüklenerek dil zenginleştirilmiştir.⁴

Farklı ilim dallarına mensup âlimler, muhtevasını layığı ile anlamak gayesiyle Kur'ân-ı Kerîm üzerinde asırlara yayılan sistemli çalışmalar yaparken, aynı zamanda onun belâgat ve fesahatinden de etkilenmişler ve üslûbunu da taklit etmeye çalışmışlardır. Günümüze kadar devam eden bu süreç halen aktif bir şekilde devam etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in hem kurumsal hem bireysel hem de sosyal hayatta merkezi bir rol oynayan bu konumu, aynı zamanda Arapçanın lafızlarını da güzelleştirmiş, üslûbunu zarifletirmiş, bu dilin edebî ürünlerini garabetten ve kaba avâmî lafızlarından uzaklaştırmış, zevk-i selime uygun olmayan lafız ve terkiplerini önemli oranda izale etmiş ve Arapçanın içyapısına ciddi manada olumlu bir tesirde bulunmuştur.⁵

¹ Ahmed Hassan ez-Zeyyâd, *Târibu'l-Adâbi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'n-Nahda, 1977), 81.

² İbrâhîm es-Sâmîrâî, *Dirâsât fi'l-luga* (Bağdat: y.y. 1961), 241-246; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi II Sadru'l-İslâm Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 2003.

³ Abduh Alî İbrâhîm er-Râcihi, *'İlmü'l-luğati't-tatbîki ve ta'limü'l-'Arabîyye* (Riyad: Câmîatu'l-İmâm b. Suûd, 1990), 115; Abdülkerîm el-Hâtib, *İ'câzu'l-Kur'ân* (Beyrut: Meaarif li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1975), 42.

⁴ Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi II Sadru'l-İslâm Dönemi*, 2003; Mâzin el-Mubârek, *Nahvun ve va'yun lughavî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 130; Zakir Demir, *Tefsîr Terimibilîmi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rîfât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyâtı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 113-114.

⁵ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi II Sadru'l-İslâm Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 2003.

Kur'ân'da anlamı az bilinen kelimelerin açıklanmasında eski Arap şiirinin kullanılması, gerek İslâm öncesi gerekse de geçiş dönemindeki şiirlere hak ettiği önemin verilmesine ve bunların kitap formunda bir araya getirilmesine sebep olmuştur.⁶ Kur'ân-ı Kerîm, İslâmiyet öncesi Arap şiir ve nesirlerinin derlenip sadırlardan satırlara geçilmesinde ve tercüme edilmesinde başat rol oynadığı gibi çeşitli edebî sanat ve üslûpları bünyesinde barındırarak belâgat ve edebî tenkidin ortaya çıkmasında da önemli rol oynamıştır. Öte yandan, Kur'ân ininceye kadar Arap dili ile ilgili kurallar metodolojik bir şekilde ortaya konulmamış ve üzerinde bu yönde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Başta Kur'ân'la ilgili yanlış okumalar olmak üzere dil kurallarının tespitini zorunlu kılmış, bu konudaki ilk adım ve uygulamalar, nahvî esasların keşfedilmesine ve dil ile ilgili hükümlerin tesis edilmesinde başrol oynamıştır. Buna paralel olarak Arap grameri kurallarının temellendirilmesi çeşitli kaynaklara dayandırılarak ortaya konulmaya ve sistemleştirmeye çalışılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in Arapların farklı lehçeleriyle ve en fasihiyle indirilmiş olmasının yanı sıra zengin bir dil birimi özelliğiyle, kapsamlı bir gramer kurallarının tesisi için en geniş alanı oluşturmuştur. Kur'ân-ı Kerîm bu gibi özellikleriyle diğer kaynaklar arasında temeyyüz etmiş ve bu hususta mihenk taşı olmuştur. Bu anlamda, Kur'ân'ın doğru okunup ve anlaşılması faktörü, tefsir ve kıraat ilimlerinin yanı sıra Arap dilinin gramerine ve lügat hazinesinin tespitine dayanan nahiv, sarf ve mu'cem gibi dinî ve filolojik ilimlerinin gerek temelinde ve gerekse gelişim evrelerinde etkisi olduğu yadsınmaz bir gerçektir.⁷

Dolayısıyla, Arapçanın kelime ve cümle yapısını, etimolojisini, gramerini ve edebî sanatlarını etkileyerek asırlarca dilin yozlaşmasını/bozulmasını önleyen ve Arap dilinin zenginleşmesini sağlayan Kur'ân'ın ile dil ilişkisi hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak dil kurallarının belirlenmesinde Kur'ân'ın referansına ilişkin klasik ve modern dilciler esas alınarak karşılaştırmalı bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu perspektiften hareketle çalışmada öncelikle klasik ve modern dönemde kuralların oluşturulmasında Kur'an'ı referans alan dilbilimcilere iki alt başlık altında kısaca değinilecek ve söz konusu dönemdeki âlimlerin bu husustaki bakış açılarına ışık tutulacaktır.

1. Klasik Dilbilimcilerin Kur'ân'ın Kaynak Oluşuna Bakışı

Kur'ân-ı Kerîm, dinî ilimlerinin ve ona paralel olarak ortaya konulan diğer ilimlerin gelişmesine büyü katkıları olmuş ve onun gölgesinde kıraat, tefsir, belagat, morfoloji, sentaks ve linguistik gibi muhtelif ilimler ortaya çıkmıştır. Arap dili üzerinde çalışmalar yapan bunlardan çokça nasiplenen olmuştur. Kur'ân'ın manasını ve tefsirini anlamak, garipliğini bilmek, o devirde tasnif edilmemiş olan Arapçanın öğrenilmesini gerektirmiştir. Bu sebeple Arap grameri, Kur'ân gölgesi altında kurallarını ortaya koyan ilk dilbilimcilerin elinde tezahür etmiş, usul ve temel kıstasları ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁸

Bütün gramerciler, gramer kaidelerinin temelini oluşturan nakil veya semânın kesin delil olarak Kur'ân-ı Kerîm, mütevatir sünnet ve Arap kelâmı (nesir ve şiir) şeklinde üç temel kaynağı içerdiği konusunda hemfikirdirler. Semâ, Arap grameri literatüründe kıyâsla birlikte kendisiyle delil getirilen kaynakların en önemlilerinden biri ve nahiv kaidelerinin büyük çoğunluğunun üzerine kurulduğu esaslardan biri olmuştur. Literatür taraması yapıldığında Kur'ân-ı Kerîm, fesahat ve

⁶ Fuat Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 21.

⁷ Candemir Doğan, *Arapça Öğretim ve Öğretim Kalavuzu* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 31-32; Mehmet Reşit, Özbalkıç, "Arap Dilinde İlk İstişâd", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/5 (1989), 369.

⁸ Hugh Kenedy, *İslâm'da Entelektüel Gelenek*, trc. Muhammed Şeviker (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 35.

belâğatın en doruk noktasını temsil etmekle birlikte en güzel ifadeyi ve en fasih dili de temsil ettiğinden dilbilimciler nezdinde genelde söz konusu kaynakların başında yer almıştır.⁹ Semâ kaynakları arasında en üst noktada yer alan Kur'ân-ı Kerîm, çeşitli kıraatleriyle muhtelif gramer referanslarında büyük bir yer edinmiştir. Kur'ân metninin dil bakımından en mükemmel metin olduğuna tereddütsüz inanan dilbilimciler, onun lafızlarıyla istişhâd etmeyi caiz gördükleri gibi bütün mütevatir kıraatlerini de kabul etmişlerdir. Hatta bazı dilbilimciler, onun şaz kıraatleriyle de istişhâd ederek onları lügatin/dilin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰ Kıraatlerin istişhâdında ihtilaf olmasına rağmen Kur'ân metninin sıhhatinde ittifak edilerek kendisiyle istişhâd edilmiş ve gramer kitaplarında yerini almıştır. Gerek klasik gerekse modern dilciler kendisiyle referansta bulunmuşlardır. Gramer kurallarının tesis edilmesinde Kur'ân'a müracaat eden ve onunla istişhâd eden bazı ünlü klasik âlimler şunlardır:

1.1. İsâ b. Ömer es-Sekafi (öl. 149/766)

Ömer es-Sekafi, Basra dil ekolünün ilk temsilcilerinden birisidir. Biyografisini veren farklı kaynaklar, onun *el-Câmi'* ve *el-İkmâl (el-Mükemil)* adında gramer üzerine iki kitabı olduğunu belirtmektedir. Kendisine, bu iki kitap isnâd edilmişse de gerçek şu ki, bu iki kitabı gördüğünü ifade eden hiç kimse olmamış ve günümüze intikal eden nahiv konudaki görüşleri bizzat kendisi veya kitaplarından değil, Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve diğer öğrencilerinin kitaplarından aktarılmaktadır. Ona ait görüşleri aktaran kaynaklar, Sekafi'nin dilin tamamı hakkında değil, karmaşık ve yapısal bazı meseleler hakkındaki gramere dair birtakım görüşlerini aktarmaktadır. Bu, hiç şüphesiz onun yetkin bir âlim ve muğlak gramer konularında otoriter biri olduğunun göstergesidir. Zira o, Arapçaya uygun ve manayı izah ettiği yerlerde irâbları birbirine tercih edebiliyordu. Kendisi, sahih nasın olduğu yerde kıyâs ve içtihadı kabul etmez, semânın, kıyâstan daha güçlü bir argüman olduğunu göstermek kabilinde nasla amel etmesi bunun bir göstergesi olsa gerektir. Ona göre bu meyanda en güçlü mercî ise Ferrâ'nın (öl. 207/822) savunduğu üzere Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu doğrultuda Sekafi'ye göre gramer kurallarının tesisinde ve ispatında en güçlü argüman olan Kur'ân'a dayanmalıdır.¹¹

1.2. Ebû Amr b. el-Alâ' (öl. 154/771)

Ebû Amr b. el-Alâ', Arap dili ve edebiyatçısı, lügat âlimi ve yedi kıraat imamından biridir. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb'*inde 57 defa zikrettiği gibi kendisine nispet edilen gramere dair günümüze ulaşan farklı sözleri bulunmaktadır. Ebû Amr'ın olumsuz istisnâ' meselesinde illâ'dan (إلا) sonra gelen ismin müstesnâ minh'uya bedel olması hakkındaki görüşü, gramer kurallarını oluştururken Kur'ân-ı temel aldığını göstermektedir. Sîbeveyhi'nin Yûnus b. Habîb'den (öl. 182/798) naklettiğine göre Ebû Amr'a göre *عبدالله* cümlesinde tercih edilen görüş, *عبدالله* şeklinde - müstesnâ minh'uya bedel olmak üzere- merfû okunmasıdır. Nitekim söz konusu görüşünü de *وَلَمْ يَكُنْ*

⁹ Mehmet Şirin Çıkar, *Kyâs (Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı)* (Van: Ahenk Yayınları,2007), 37-38.

¹⁰ Ebu'l-Mekârim, *Usulu'n-nahiv* (Libya: Menşurâtu'l-Camiaâtu'l-Libya,1392), 37.

¹¹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr (Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyye, 1970), 1/14; Ebû Bekr ez-Zübeydî, *Tabakatü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Daru'l-Meaârif, 1373/1954), 44; Muhammed Hayr el-Hulvânî, *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-Arabî* (Beyrut: Muesesetu'r Risâle, 1979), 1/160.

“kendilerinden başka tanıkları olmayanların...”¹² âyeti bağlamında temellendirmiştir.¹³

1.3. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791)

Arap grameri, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, çağdaşı Yûnus b. Habîb ve İsa b. Ömer es-Sekafî'nin katkılarıyla olgunluğuna erişmiştir.¹⁴ Nitekim Tefkîk Rüştü Topuzoğlu Halîl b. Ahmed hakkında şöyle der: “İslâm âleminin yetiştirdiği en büyük filolog unvanına sahip bir ilim adamı olan Halîl b. Ahmed, müstesna bir zihnî meleke ile Arap gramerinde dağınık meseleler arasındaki girift ve son derece hassas münasebetleri yakalayıp bunları sağlam kaidelere ve umûmî esaslara bağlamıştır.”¹⁵ Halîl b. Ahmed, dehasıyla Arap filolojisine önemli bir merhale kazandırdığı gibi bu meyandaki tespitleriyle de gramer çalışmalarına büyük ölçüde yön vermiştir. Arap dili gramerini aklın yasa ve hükümlerine tabi kılma girişimlerine rağmen onun yöntemi, dilbilimsel olup nahvine lengüistik his, yani dil duygusu hâkimdir. Onun bütün bu girişimleri dili ve kurallarını kodlamak, zapt altına almak ve bir temelle oturtmaktır. Söz konusu filolog, gramer kurallarının tesisinde ve temellendirmesinde semâ' metodunu tercih etmiştir. Hatice el-Hadîsî'nin de işarette bulunduğu gibi Halîl b. Ahmed, lingüistik/dil çalışmalarında herhangi bir ayırım gözetmeksizin Kur'ân kıraatlerini kaynak olarak kullanmıştır.¹⁶

1.4. Yûnus b. Habîb (öl. 182/798)

Yûnus b. Habîb, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin çağdaşıdır. Onun öğrencilerinden Sîbeveyhi, gramer görüşlerinden fazlasıyla bahsetmiş ve *el-Kitâb*'ında yaklaşık 200 kez kendisine atıfta bulunmuştur.¹⁷ Onun nahve dair görüşlerini en geniş biçimde aktarmakla birlikte birçok görüşünü uygun bulmuş ve beğenmiştir. Kaynaklarda *Me'âni'l-Kur'ân*, *el-Luğât*, *el-Emsâl*, *en-Nevâdiru'l-kebîr* ve *en-Nevâdiru's-şâğîr* gibi kendisine izafe edilen eserlerinin ismi yer almaktadır.¹⁸ Fakat bu eserlerden hiç biri günümüze ulaşamamıştır. Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (öl. 745/1344) göre Yûnus b. Habîb, Kur'ânda *لكن* edatını *وَ* ile birlikte kullandığını referans göstererek onu atif harflerden saymamıştır.¹⁹ Bu da onun gramer kurallarının durumunu ve özelliklerini Kur'ân çerçevesinde araştırdığının göstergesidir. Başka bir ifadeyle metodu, Kur'ânî istikrâdır.

Muhammed Hayr el-Hulvânî ise Yûnus b. Habîb'in gramer yaklaşımını betimleyici bir yaklaşım olarak tanımlar.²⁰ Betimleyici yaklaşımın en önemli özelliği ise geniş bir semâ ve rivayet kapasitesine sahip olmasıdır. Yûnus b. Habîb'in betimleyici özelliklerinden biri de terkîb nitelikli analizlerde işlevsel görüşlere sahip olmasıdır. Dilin normlarını dikkate alarak, cümlenin yapısına ve cümlenin parçaları arasındaki ilişkilere bakarak sonuca varır. Nitekim O, “ذَلِكَ الَّذِي يُبَيِّنُ اللَّهُ عِبَادَهُ”²¹ ayeti kerimesini kaynak göstererek ism-i mevful olan *الَّذِي*'nin *أَنْ* veya *مَا* gibi mastariyet işlevini

¹² en-Nûr 102/6.

¹³ Ebû Bîşr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/311-312.

¹⁴ Halîl Abâbene, *Mekânetu'l-Halîl b. Ahmed fi'n-nabvi'l-Arabî* (Umman: Dâru'l-Fikir, 1948), 73.

¹⁵ Tefkîk Rüştü Topuzoğlu, “Halîl b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309-312.

¹⁶ Hatice el-Hadîsî, *el-Medârisu'n-nabviyye* (İrbid-Umman: Dâru'l-Emel, 2001), 70.

¹⁷ Munîr el-Ba'lebekî, “el-Kitâb fi't-Turâsi'n-Nahvî”, *el-Kitâb fi Âlemi'l-İslâmî Dergisi* 297 (ts.), 111.

¹⁸ Hadîsî, *el-Medârisu'n-nabviyye*, 62.

¹⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/62.

²⁰ Hulvânî, *el-Mufassal fi târihi'n-nabvi'l-Arabî*, 214.

²¹ eş-Şûrâ 42/23.

gördüğünü savunur.²² Bu da onun gramer kurallarını Kur'ân-ı Kerîm örnekleri üzerine kurduğunu teyit etmektedir. Bu aynı zamanda dolaylı olarak, Kur'ân-ı Kerîm'in mutlak anlamda semânın en güçlü kaynaklarından biri olduğuna da atıfta bulunmaktadır.

1.5. Ebû Bişr Sîbeveyhi (öl. 180/796)

Nahiv âlimleri gramer kaidelerinin tespitinde Kur'ân-ı Kerîm'den temel bir kaynak olarak yararlanmışlardır. Onların başında gelen Sîbeveyhi nezdinde de Kur'ân-ı Kerîm ve kıraatleri, gramer kurallarının izahının yanı sıra gramer kural ve usullerinin oluşturulmasında önemli kaynaklar arasında yer almıştır.²³ Aynı şekilde onun Kur'ân-ı Kerîm'e olan ilgi ve alakasından dolayı istişhatta şiir hariç, Kur'ân'ı diğer kaynaklara tercih ettiği gibi kıyâs ve ta'lîle dayalı çıkarımları da temel almıştır. Arap kelâmının yanında âyetlerin i'râbı ve üslup yapısına da girmiş, âyetlerdeki teşbih, mecâz, kinâye gibi birçok edebî güzelliklere değinmiştir. Nahiv konusunda günümüze ulaşan ilk eser olan onun *el-Kitâb*'ına bakıldığında bütün bunları görmek mümkündür. O, nahivcilerle yaptığı tartışmalarda bir hükmü temellendirmek veya bir hükme varmak için birçok Kur'ân âyetini takdim eder; i'râb mevzusunda bir ayeti diğerine kıyâs ederek sorularını cevaplandırır veya iddialarını çürütmeye çalışır.²⁴ Mesela; Sîbeveyhi'nin Kur'ân'ı referans gösterdiği kurallardan biri; övgü ve yergi ifade eden *نعم* ve *بئس*'nin faillerinden sonra temyizin gelmesi için - *بئسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا* - "Zalimler adına bu ne kötü bir tercih!"²⁵ âyetinde olduğu gibi- öznelerinin mukadder olması şartına bağlamıştır. Aynı şekilde O, *علمت* filinin, *عرفت* anlamına gelebileceğini *اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ* "İçinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz"²⁶ âyetiyle ispatlamaya çalışmıştır.²⁷ Sîbeveyhi, görüşlerinin temellendirmesinde Kur'ân âyetlerini ve onlara uygun olan Arap kelâmı ve bedevîlerin yaygın kullanımlarını tercih etmiştir.²⁸

Literatüre bakıldığında Sîbeveyhi dâhil olmak üzere nahivcilerin çoğunun kıraat vecihlerini bilen, Kur'ân ve onun ilimleri hakkında birikime sahip kişiler olduğu görülmektedir. Gramer kurallarının tesisindeki öncelikli çabaları vahiy mahsulü olan Kur'ân'a hizmet etmek ve onu lahna karşı koruma gayretinde olmuşlardır. Gramer kurallarının tesisindeki öncelikli çaba ve gayretleri, vahiy mahsulü olan Kur'ân'a hizmet etmek ve onu lahna karşı korumak olmuştur. Genel olarak Kur'ân'a ve sahih/orijinal olması koşuluyla şiir metinlerine dayanan semâyı, kıyâsa tercih etmişlerdir. Böylece Kur'ân'ı bütün dil ve gramer meselelerinde söz sahibi yapmasalar da dilsel referans konumuna yerleştirmişlerdir.

İlk gramerciler haleflerine, Kur'ân nahvine yönelmek bağlamında Kur'ân filolojisi alanında Kur'ân'ın ihtiva ettiği anlamları sarf, nahiv ve lugat gibi filolojik imkânlarla belirlemeyi amaç eden *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserlerin telif etme zeminini oluşturdukları bilinmektedir. Söz konusu eserler, Kur'ân'ın gramatik yönünü ön plana çıkararak manasını açıklayan ve gramatik tefsirinin ilk nüvelerini oluşturan çalışmalardır.²⁹ Dolayısıyla *Meâni'l-Kur'ân*'ın müellifleri, âyetleri i'râblar ışığın-

²² Hulvânî, *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, 214.

²³ Hatice el-Hadîsî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitâb Sîbeveyhi* (Kuveyt: Matbaatu Camiâtu'l-Kuveyt, 1972), 29.

²⁴ Hadîsî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv*, 40.

²⁵ el-Kehf 9/50.

²⁶ Bakara 2/65.

²⁷ Ebû Bişr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1403), 1/115.

²⁸ İbrahim es-Sâmîrâî, *Min si'ati'n-nahv* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1994), 8.

²⁹ Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân* (mukaddime), thk. Hudâ Mahmûd Karâ'a (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1990), 1/29.

da açıklamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Yorumlama olgusu, onları çoğu durumda anlamla çeliştiği için gramer standartlarını ihlal etmeye, anlamla tutarlı, zaman zaman analojinin esaretinden kurtarılmış bir yol göstermeye zorlamıştır. Fakat her şeye rağmen Meâni'l-Kur'ân müelliflerinin Kur'ân nahvî edebiyatına önemli katkıları olduğu muhakkaktır. Bu alandaki çabaları araştırmaya değer olduğu düşünülmektedir.³⁰

1.6. Alî b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805)

Kisâî, *Meâni'l-Kur'ân* alanında eser telif eden seçkin ve sayılı ünlü simalardan biri olup Kûfe ekolünün kurucusudur. Basra ve Kûfe ekollerinin prensipleri arasındaki en belirgin fark Basralıların semâya, Kûfelilerin ise kıyâsa önem vermeleridir. Fakat bu ekolün mensuplarından önemli bir kısmı kurrâ olduklarından kıyâs kadar olmasa da gramer kaidelerin tesisinde semâya itimat etmişlerdir. Nitekim onlar da mutlak anlamda ifade ve üslupların en fasih ve ince şekliyle Kur'ân'da yer aldığını kabul ettikleri kaydedilmiştir. Bundan dolayı Kisâî, çalışmalarında bazı gramer ve linguistik hükümlerin tespitinde Kur'ân'a dayanmaktadır. Nitekim o, "لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ"³¹ âyetini yorumlarken buradaki "لعل"nin manalarından birisinin de ta'lîl olduğunu ifade eder.³² Bu anlam, Kisâî, ve Ahfeş tarafından kanıtlanmıştır. "لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"³³ gibi benzer âyetlerindeki "لعل" ise buna hamledilmiştir. Aynı şekilde Kisâî, "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا" "Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular"³⁴ âyetini referans göstererek لکن harfinden önce وَ harfî olduğundan لکن kelimesinin şeddeli okunduğunu savunmuştur.³⁵ Dolayısıyla Kisâî'nin gramer ile ilgili görüşleri dikkatle incelendiğinde gramer veya dilbilimsel yaklaşımlarının tespitinde Kur'ân'ı kaynak gösterdiği görülecektir.

1.7. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (öl. 207/822)

İslâm telif tarihinde gerek Kur'ân gerekse nahiv ilimleri alanında dönemin önemli şahsiyetlerinden sayılan Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ının ayrı bir yeri, değeri ve önemi vardır. Abduh er-Râcihi (1937-2010) bu konuda şunları ifade etmektedir: "Kitabın önemi; müellifin Kur'ân'ı bizim tefsir kelimesinden anladığımız şekilde tefsir etmeyi kastetmemiş olmasındandır." Nitekim Ferrâ, nahiv ilminin Kur'ân'ı lahinden muhafaza etmek için tasarlanmadığını, aksine Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olmak için tesis edildiğine vurgu yapmaktadır. O, Kur'ân-ı sûre sûre incelemiş ve ardından her bir sûreden dilbilimsel açıdan tefsir edilmesi gerekli gördüklerini seçerek onları, Kûfe ekolünün grameri çerçevesinde tahlil etmeye çalışmıştır.³⁶

³⁰ İslâm telif geleneğinde *Meâni'l-Kur'ân* hareketi, hicri ikinci yüzyılın başından başlamış ve bu meyanda birçok eser literatüre kazandırılmıştır. Tarihî serüvende bu alana dair pek çok telif gerçekleştirilmiş olmakla beraber bunlardan çok azı günümüze ulaşmayı başarmıştır. Eserleri günümüze ulaştığından Ferrâ, Zeccâc, Ahfeş el-Evsat ve Nehhâs gibi âlimler Meâni'l-Kur'ân geleneğinin en önemli temsilcileri sayılmıştır (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Maarife, 1471/1997); Ekrem Ali Hamedân, "Kutubu'l-İhticâc ve's-Sırâ' Beyne'l-Kurrâ ve'n-Nuhât", *Meceleu'l-Camiâtu'l-İslâmî* 14/2 (2006), 89-119; İsmail Aydın, "Meâni'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,2019), EK-2/207-209).

³¹ Bakara 2/53.

³² Alî b. Hamza el-Kisâî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. İsa Şhâte İsa (Kahire: Dâru Kabâ', 1979), 71.

³³ Âl-i İmrân 3/123.

³⁴ Bakara 2/102.

³⁵ Kisâî, *Me'âni'l-Kur'ân*, 77.

³⁶ Abduh er-Râcihi, *Durûs fi'l-me'âzîbi'n-nahviyye* (Beyrut:Daru Dâru'n-Nehdatu'l-'Arabiyye, 1970), 93.

1.9. Ebu'l-Abbâs Sa'leb (öl. 291/904)

Kûfe dil ekolünün ileri gelenlerinden, nahiv ve lügat alanında ekolünün lideri konumunda olan çok yönlü bir şahsiyettir. Aynı zamanda Ferrâ'nın öğrencisi olan Ebu'l-Abbâs Sa'leb, Kur'an gramerinde önemli bir role sahiptir. Sa'leb'in, yöntem ve yaklaşımı *Mecâlis* adlı eserinde açıkça görülmektedir.⁴⁷ Nitekim o, bazı istisnalar dışında gramer kurallarının inşasında, kaideleri nassa (Kur'an ve sünnete) tabi kılar, nassı kurala tabi tutmaz. Bir metinle başlar ve sonra gramer uzmanlarının gördüklerinden bahseder. Hatta denilebilir ki, Sa'leb'in benimsediği ve takip ettiği yöntem, gramer öğretiminde olması gereken doğal olandır. Başka bir ifadeyle o, "Eserinde genellikle metin ve örnekten kurala giderek modern dil öğretiminde de benimsenen bir yöntem izlemiştir."⁴⁸ Aynı zamanda, grameri kolaylaştırma ve genişletme eğiliminde olan gramercilerden biridir. Bütün bu hususların temellendirmesinde ise genellikle Kur'an-ı Kerim'i kaynak olarak almıştır.⁴⁹

1.10. Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923)

Zeccâc, bizzat Sa'leb ve Müberred'den Arapça gramer ve Arap edebiyatı eğitimi almış, böylece Kûfe ve Basra ekollerini ilk kaynaktan öğrenme fırsatı bulan nadir dilcilerden biri olmuştur. Mâna-i'râb bağlantısının gerekliliğini, i'râbın esas olduğunu, anlam ve yorumun bu ilkeye dayanması gerektiğini savunan Zeccâc, Kur'an'nın i'râbı ve Kur'an'ın Kur'an ile tefsirini önemseyen ve vurgulayan edebiyatçılardandır.⁵⁰ *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh* adlı eserinde olduğu gibi genellikle bir âyette açıkladığı manayı, zikrettiği başka bir âyetle temellendirme gayretinde bulunmuş, gramer konusundaki bazı görüş ve tercihlerini Kur'an bağlamında inşa etmeye çalışmıştır. Nitekim o, عليهم kelimesindeki ها zamirinin esreli okunmasını tercih etmiş ve صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ "Nimetini erdirdiklerinin yoluna"⁵¹ âyetiyle istişhâd etmiştir. Zeccâc, Kur'an dilinin en fasih olduğunu tespit etmek için de farklı ifadeler kullanmıştır.⁵² Böylece o, gramer ve lügat hükümlerinin tespitinde dayanağı Kur'an olduğu ve Kur'an'ın Arapların lügat ve lehçelerinden seçtiği dilin en belîğ ve güvenilir olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla Zeccâc, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine özen gösterdiği gibi çeşitli gramer ve linguistik konuların tesisinde Kur'an-ı Kerim'i referans göstermiştir.⁵³

1.11. Ebû Bekr el-Enbârî (öl. 328/940)

İbnu'l-Enbârî, Kûfe ekolünün mantığını en iyi özümseyen, Kur'an kıraatlerin önemseyen ve birçok Kur'anî istişhâdleri ezberleyen Kûfe nahivcilerinden biridir.⁵⁴ Ona göre Kur'an argümanları, semânın en üst mertebesini ifade etmektedir. Kur'an şevahitleriyle iktifa etmesi, bu anlamda Kur'an'ın kendisi için öneminin bir göstergesidir. Zira İbnu'l-Enbârî, Basralılara cevaben Kur'an'a dayanarak şöyle der: "Bize göre doğrusu ve kıyâs olan ثلثمائة olmasıdır." Yani ثلاث sayısının temyîzinin müfret olarak gelmesidir. وثلاثين وثلث şeklinde temyîzini çoğul olarak zikretme-

⁴⁷ Ahmed Abdüllatîf Mahmûd el-Leysî, *en-Nahv fî Mecâlisi Sa'leb* (Kahire: Dâru Sakâfet'il-Arabî, 1991), 8.

⁴⁸ İsmail Durmuş, "Sa'leb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/25-27.

⁴⁹ İbrâhim Mustafâ, *İhyâ'ü'n-nahv* (Beyrut: Mektebetü'l-Âdâb, 2013), 171.

⁵⁰ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1988), 1/23.

⁵¹ Fâtîha 1/7.

⁵² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, 1/51.

⁵³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, 1/51.

⁵⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/73.

nin şâz olduğunu iddia etmiş ve وَلَيْتُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ “Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar...”⁵⁵ âyetiyle istişhâta bulunulmuştur.

1.12. Ebû Ca'fer en-Nehhâs (öl. 338/950)

Ebû Ca'fer en-Nehhâs, gramer kurallarının tespitinde Kur'ân'ın kaynaklığını önemseyen dilcilerden biridir.⁵⁶ Bu bağlamda kendisinin *Î'râbü'l-Kur'ân* ve *Me'âni'l-Kur'ân* şeklinde iki eseri bulunmaktadır. İlk eserinde daha çok Kur'ân'ın i'râb tarafını ele alırken, ikinci kitabında ise âyetlerin mana tarafını tartışmıştır.⁵⁷ Bu gibi çalışmalarda istifade ettiği kaynakların arasında başta Kur'ân-ı Kerîm'in yer alması; yerleşmiş bazı gramer hükümlerini Kur'ân'a atıfta bulunarak reddetmesi, Kur'ân'ı referans olarak gördüğünün açık bir delildir.

1.13. İbn Hâleveyh (öl. 370/980)

Gramer, lügat ve kıraat gibi alanlarda derinleşen İbn Hâleveyh, farklı çalışmalarıyla Kur'ânla meşgul olan âlimlerdendir. Bu çerçevede *Î'râbü'l-kırâ'âti's-seb'*, *Î'râbü selâsîne sûre* ve *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân* gibi üç eser telif etmiştir. Nitekim o, gerek yoğun bir şekilde etimolojik açıklamalar içeren *Î'râbü selâsîne sûre* gerekse *el-Hücce fî'l-kırâ'âti's-seb'* eserlerinin girişlerinde nahiv sanatıyla ilgilenenlerin ihtilaf ettikleri konuları, Kur'ân'ın kaynaklığı çerçevesinde çözüme kavuşturduğundan bahsetmiştir.⁵⁸ Bunun yanı sıra bu meyanda Muhammed el-İdkâvî'nin de ifade ettiği gibi İbn Hâleveyh lügat mevzusunda da Kur'ân'la istişhâda bulunmuştur.⁵⁹

1.14. Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987)

Ömrünü yoğun bir tedris ve telif faaliyeti içinde geçiren Ebû Alî el-Fârisî, dil ve gramer içerikli çalışmalarında Kur'ân'a büyük önem gösteren, görüşlerini Kur'ân'a dayandıran ve görüşlerini onun çerçevesinde kurmaya çalışan dilbilimcilerden biridir. Kendisi, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına ve görüşlerine önem vermesine rağmen, onun söz konusu eserinde bahsetmediği Kur'ân âyetleriyle istişhâd etmiş ve bunlardan pek çok hüküm çıkarmıştır. Mesela o, şart ifade eden ما/مâ edatının bazen zaman da ifade ettiğini لَهُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ “Onlar size verdikleri söze sadık kaldıkları sürece siz de onlara verdiğiniz sözde durun”⁶⁰ âyetiyle istişhâda bulunmuştur. Bunun yanı sıra harfî cer olan الباء/bâ harfinin teb'iyet ifade ettiğini إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَأَرْجُلِكُمْ وَأَرْسُلِكُمْ “başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)”⁶¹ âyetiyle temellendirmiştir. Özellikle onun *el-Mesâ'ilü'l-'a'ddiyyât* adlı kitabında yer alan neredeyse her konu, Kur'ânî delillerle desteklenmiş ve yer yer bir mesele hakkında birden çok âyetle istişhâd edilmiştir.

1.15. Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî (öl. 392/1002)

İbn Cinnî, ilmî ve fıkri kişiliğinin şekillenmesinde özellikle dilbilim alanında büyük etkisi olan Ebû Ali el-Farisî'nin görüşlerini çokça benimsemiş ve çalışmalarında uyguladığı metodolojiyi

⁵⁵ Kehf 18/25.

⁵⁶ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, nşr. Züheyr Gâzî Zâhid (Beirut: Âlemü'l-Kutub, 1426/2005), 1/36.

⁵⁷ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Merkezu İhyâu't-Turâs, 1408/1988), 1/16.

⁵⁸ İbn Hâleveyh, *Î'râbü selâsîne sûre* (Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbi, 1409/1989), 3.

⁵⁹ İbrâhim Muhammed Ahmed el-İdkâvî, *Bahş fî cübûdi İbn Hâleveyhi'n-nahviyye* (Kahire: y.y. 1408/1988).

⁶⁰ et-Tevbe 9/7.

⁶¹ el-Mâide 5/6.

büyük ölçüde ondan ilham almıştır.⁶² Kur'an'ın birden fazla fasih lehçeyle indiğini savunarak *el-Muhtesab* adlı eserinde *القرآن يُتخير له ولا يتخير عليه* “Kur'an tercih edilir, ona tercih edilmez” ifadesinde bulunmuştur.⁶³ Kendisi, dil meselelerine ilişkin tahlil, tespit ve uygulamalarında en fasih kelâm olarak gördüğü Kur'an'ı ön plana çıkararak sık sık onu referans olarak göstermiş ve onunla istişhâd etmiştir. Nitekim onun, temel gramer meselelerini sade, anlaşılır ve kolaylaştırıcı bir üslûpla ele alındığı *el-Luma'* adlı klasik eserinde, gramerle ilgili birçok mevzuyu Kur'an çerçevesinde temellendirdiği açıkça görülmektedir. Örneğin mübtedâ ve haberin hazfolunmasına delil olarak *طاعة وقول معروف* “Güzel olan itaattir, dinen ve örfen makbul sözdür”⁶⁴ âyetini delil olarak sunmuştur. Ona göre ayetin takdiri, *طاعة وقول معروف أمثل من غيرهما*, veya *طاعة* veya *أمرنا طاعة* şeklindedir.⁶⁵ Aynı şekilde cinsini nefiy eden لا/lâ harfî tekrarlandığında amelinin geçersizliğine ise *يَوْمَ لَا يَنْبَغُ فِيهِ وَلَا جَلَالٌ* “Alım satımın bulunmadığı, dostluğun fayda vermediği o gün...”⁶⁶ âyetini kaynak olarak zikretmiştir.⁶⁷

1.16. Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144)

Arap dili ve edebiyatı sahasında bir otorite olan Zemahşerî, Arap asıllı olmamasına rağmen “şeyhü'l-Arabiyye” olarak nitelendirilmiştir. “Kur'an'ı yorumlamanın zor bir iş olduğunu söyleyen Zemahşerî'ye göre bu işi yapacak kişinin öncelikle Arap dili ve belâgatındaki meânî ve beyân ilimlerinde derin vukuf sahibi olması yanında diğer ilimlerde de geniş birikiminin bulunması ve zihni melekelerinin güçlü olması gerektiğini savunmuştur.”⁶⁸

Kur'an'ı tefsir ve anlamlarını koordine etme aracı olarak nahiv ve belâgat kurallarından yararlanan Zemahşerî, özellikle *el-Mufaşşal fî şimâ'ati'l-i'râb* adlı eserinde dil ve gramer ile ilgili konuların temellendirmesinde pek çok Kur'an âyetini kullanmıştır. Örneğin nekre bir kelimenin sıfat aldığı mübtedâ olabileceğine *وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ* “imanlı bir köle, müşrik bir hür kişiden daha hayırlıdır”⁶⁹ âyetiyle istişhâd etmiştir. Nitekim nekre bir kelime olan *وَلَعَبْدٌ* kelimesi, *مُؤْمِنٌ* kelimesiyle nitelendirilmiştir. Bunun yanı sıra ona göre mübtedânın haberi, müfred olarak geldiği gibi cümle olarak da gelebilir. Ancak bu durumda mübtedâyâ dönük bir zamirin haberde bulunması gerekir. Şayet herhangi bir karineden bu zamir biliniyorsa hafzedilebilir. Zemahşerî bu bağlamda, *وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ* “Ama kim sabreder ve bağışlarsa, işte bu güçlü irade gerektiren işlerdendir”⁷⁰ âyetini referans olarak kullanmıştır. Onun kanaatine göre âyetin takdiri ise şu şekildedir: *إِنَّ ذَلِكَ مِنْهُ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ*.⁷¹

1.17. İbn Madâ' el-Kurtubî (öl. 592/1196)

⁶² Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/397-400.

⁶³ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kurâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*, nşr. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (Kahire: Vizâretu'l-Evkâf, 1415/1994), 1/53.

⁶⁴ Muhammed 47/21.

⁶⁵ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Luma' fî'l-'Arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Küveyt: Dâru'l-Kutubî's-Sekâfî, 1392/1972), 30.

⁶⁶ İbrâhîm 21/31.

⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Luma'*, 44.

⁶⁸ Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. M. Mürsî Âmir (Beirut: Dâru Sâdir, 1397/1977), 1/16-17; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

⁶⁹ Bakara 2/221.

⁷⁰ eş-Şûrâ 42/43.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 49.

Dil, kırâat, hadis ve fıkıh gibi sahalarda uzman olan İbn Madâ', literatürde nahivcilerin dil meselelerindeki metotlarına yönelik kapsamlı ve sistematik bir eleştiri ortaya koymakla ön plana çıkmaktadır. Nitekim *er-Red 'ale'n-nuḥât* adlı eseriyle gramer düşüncesi tarihinde büyük bir devrim gerçekleştirdiği bilinmektedir. Bunun yanı sıra devrim niteliğindeki söz konusu eser, النُّحُو الْقُرْآنِي olarak ifade edilen Ku'rân sözdizimine çağrının başlangıçlarından biri olarak değerlendirilmektedir.⁷² İbn Madâ'ya göre “nahivcilerin Kur'ân âyetlerinin zâhirini bir tarafa bırakıp yaptıkları çeşitli yorumlarla hem Allah'ın kelâmını asıl gayesinden uzaklaştırmaya sebep olduklarını hem de nahiv öğretimini zorlaştırdıklarını iddia etmiş ve bunun ise Kur'ân'ı kendi şahsî görüşleriyle tefsir etmeyi yasaklayan hadislerle ters düştüğünü ileri sürmüştür.”⁷³ Kur'ân'da mahzûf kelime ve ifadelerin pek çok olduğuna dikkat çeken İbn Madâ', muhatap tarafından bilinen ögenin hazf olunmasını ise “Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar? De ki: İhtiyaç fazlasını”⁷⁴ ve نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا “Allah'ın (mûcize olarak) verdiği deveye ve onun su hakkına dokunmayın”⁷⁵ gibi âyetlere dayandırarak temellendirmiştir. Devamında o, her ne kadar bu mahzûf öğelerin zikredilmesiyle ifade tamamlanmış olmuş olsa da bunların düşmesi daha veciz ve belîğ olduğunu da savunmuştur.⁷⁶ Ayrıca iyi araştırıldığında âmil teorisinin, İbn Madâ'nın doktriner düşüncesine dayanarak tasavvur ettiği gibi saf kötülük olmadığı da görülecektir. Zira bu teori, gramer öğretimini kolaylaştırmayı ve anlamayı amaçladığından alana önemli dilbilimsel hizmetler ve katkılar sağlamıştır. Ayrıca araştırmacının bu dilin sistemi üzerine düşünmesine de zemin hazırlamıştır.⁷⁷

1.18. Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219)

Ukberî, başta Arap dili ve edebiyatı ile Kur'ân ilimleri olmak üzere birçok ilim dalında otorite olup Kur'ân, hadis ve şiir metinleri üzerinde yaptığı tahlillerle bilinmektedir. Bu nedenle kendisine صاحب الإعراب/i'râb sâhibi lakabı verilmiştir. Kur'ân'ı i'râb eden âlimler arasında yer alıp bu alanda telif ettiği eserler, emsalleri arasında en ünlü olanlardır.⁷⁸ Mezkûr eserleri incelendiğinde i'râbların analizleri, genellikle bizzat Kur'ân'dan delillerle desteklenmekte ve ardından Basra ve Kûfe ekolünün görüşlerini zikretmektedir. Burada dikkat çeken başka bir husus ise mümkün mer-tebe şiirle istiḥâd etmekten kaçındığıdır. Bu da gramer kurallarının inşasındaki yaklaşımını bize resmetmektedir. Ukberî, gramer doktrinini bizzat Kur'ân'la desteklemekte ve Kur'ân'ın söz varlığının tahlilinde kendisinden önce gelenlerin görüşlerini sunmakla yetinmektedir. Nitekim onun, gramere yönelik bir hüküm veya bir kural koyduğunda, argümanını Kur'ân'daki bir âyet veya kıra-atle temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın kaynaklığı onun nazarında semânın en üst mertebesinde yer almaktadır.⁷⁹ Örneğin Ukberî, وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا “hesap sorucu olarak da Allah yeter”⁸⁰ âyetin i'râbını yaparken كَفَى fiilinin iki mefulle müteaddi bir fiil olup bunların burada hazf olduğunu ifade ederek ayetin takdirini ise كَفَاكَ اللَّهُ شَرُّهُمْ şeklinde yorumlamaktadır.

⁷² Muâz es-Sertâvî, *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cubûduhu'n-nahvî* (Ummân: Dâru Mecdlâvî, 1998).

⁷³ İbn Madâ, *er-Red 'ale'n-nuḥât*, nşr. M. İbrâhim el-Bennâ (Kahire: Dâru'l-İtisâm, 1399/1979), 73; Hulusi Kılıç, “İbn Madâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999),20/163-164.

⁷⁴ Bakara 2/219.

⁷⁵ eş-Şems 26/13.

⁷⁶ İbn Madâ, *er-Red 'ale'n-nuḥât*, 71.

⁷⁷ Ali Muhammed Ali Selmân, *el-Mecâz ve Kevânînu'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1420/2000), 188.

⁷⁸ Selami Bakirci, “Ukberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012),42/66-67.

⁷⁹ 'Umâd Mecid Ali, *Min nahvi'l- Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve Vesâiki'l-Kavmî, 2012), 95-96.

⁸⁰ en-Nisâ 2/6.

Devamında buna ihticâc ve delil olarak ise **اللَّهُ فَسَيَكْفِيكُمْ اللَّهُ** “O takdirde artık onlara karşı Allah sana yeter”⁸¹ âyetini zikretmiştir.

1.19. İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274)

Arap dilinin inceliklerine vâkıf olmak için büyük çaba sarf etmiş olan İbn Mâlik, ünü Sîbeveyhi'yi geçen büyük bir filologdur. Arap dili ve gramerine ek olarak, sözlükbilim ve kıraat konusunda da bir otorite olarak yâd edilmektedir.⁸² Kendisi, gramer kurallarının inşasında Kur’ân’la en çok istişhâd eden ve atıfta bulunan müteahhirîn âlimlerinden biri olup gramer kitaplarının neredeyse hiçbirini bundan yoksun değildir. Örneğin İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl* adlı eserinde gayrı munsarıfın i'râbını açıklamaya çalışırken şu âyeti referans göstermiştir: **إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا** “Biz Nûh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhim’e, İsmâil’e, İshak’a, Ya’küb’a, torunlara, İsâ’ya, Eyyûb’a, Yûnus’a, Hârûn’a ve Süleyman’a vahyettik. Dâvûd’a da Zebûr’u verdik.”⁸³ Ayrıca İbn Mâlik’in, hadisleri, gramer konularında Kur’ân’dan sonra ilk kez kapsamlı ve sistemli bir şekilde referans olarak kullanması ve Arap grameri literatüründe yeni bir çıkışın açılmasında da etkin rol oynamıştır.⁸⁴

1.20. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (öl. 684/1285)

İsferâyînî, gramer meselelerin temellendirmesinde Kur’ân’ın kaynaklığını ve Kur’ân nahvini önemsenen müteahhirîn dilbilimcilerden biridir. *el-Lubâb fî İlmi'l-İrâb* adlı eserin editörü Şevkî el-Maarî’nin, çalışmanın önsözünde İsferâyînî’nin metodu hakkındaki şu sözü, bunu teyit etmektedir: “Müellif, Kur’ân-ı Kerîmle çokça istişhâd etmiştir. Söz konusu âyetleri kitabın bölümleri, bâbları ve fâsılları arasında serpiştirmiştir. Onun âyetlerle ihticâcî ya gramer hükümlerini ve bunların olgularını oluşturmak ya da bir gramer kuralını tesis etmek için Kur’ân’ı referans aldığı gösterilmektedir. İhtilâflı meselelerde nahiv ehli ile münakaşa etmek için pek çok âyet zikretmiştir.”⁸⁵ Aynı şekilde İsferâyînî’nin mensup olduğu Basra ekolüyle çelişerek bazı filolojik meselelerde iddiasını Kur’ân’a dayandırarak sonuca varması da bunun başka bir kanıtıdır.⁸⁶

1.21. Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344)

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kur’ân’ın grameri üzerinde ve kaynaklığı konusunda açık etkileri olan dil âlimlerinden biridir. Kendisi, *el-Bahru'l-muhtâf* adlı nahvî-edebî tefsirinin metodu hakkında şu izahlarda bulunmuştur: “Sözlerin en fasihi Allah kelâmı olduğundan dolayı Kur’ân’ın en güzel i'râb vecihleriyle i'râb edilmesi gerektiğini, bundan dolayı nahivcilerin Tırimmâh (öl. 125/743) ve Şemmâh (öl. 22/643) gibi bazı şâirlerin şiirlerinde câiz gördükleri zayıf takdirlerin ve karmaşık mecazların Kur’ân için câiz olmadığına işaret ederim.” Mezkûr sözünde gramer kurallarını ihlal eden ihtilâflarla dolu olan şiirle istişhâd hakkındaki tutumu açıkça görünmektedir. Mümkün mer-

⁸¹ Bakara 2/137.

⁸² Abdulkaki Turan, “İbn Mâlik et-Tâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169-171.

⁸³ en-Nisâ 2/163; İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl*, nşr. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedvî el-Mahtûn (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1410/1990), 179-180.

⁸⁴ Tâhâ Muhsin, “el-İstîşhâdû'n-nahvî fî kitâbi Şevâhidi't-Tavzîh ve't-tašhîh li'bn Mâlik”, *MMİr.*, 35/1 (1984), 236-237; Turan, “İbn Mâlik et-Tâî”, 20/169-171.

⁸⁵ Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî, *el-Lubâb fî İlmi'l-İrâb*, thk. Şevkî el-Maarî (Beyrut: Mektebetu'l-Lubnân, 1996), 7.

⁸⁶ İsferâyînî, *el-Lubâb fî İlmi'l-İrâb*, 150.

tebe şiiri referans göstermekten uzak kalmaya çalışan Ebû Hayyân, Semâ metodunu benimseyen âlimlerdendir. Dolayısıyla semânın en önemli kaynakları arasında yer alan Kur'ânı, yoğun bir şekilde referans olarak kullanmıştır.⁸⁷

1.22. İbn Hişâm el-Ensârî en-Nahvî (öl. 761/1360)

Arap dili alanında eğitici ve öğretici içerikli eserler ortaya koymakla bilinen dilbilimcilerden İbn Hişâm, gramer kurallarının temellendirmesinde birinci sırayı Kur'ân'a, ikinci sırayı hadise, üçüncü sırayı da şiire vermiştir.⁸⁸ İbn Hişâm'ın üslûbunun güzelliğiyle hemhal olan eserlerine ilgi ve fayda sağlayan belki de en büyük özellik ve avantaj, dilsel bütünleşmeyi sağlamak ve telaffuzu tashih etmek için ideal bir sistem oluşturma bağlamında birçok Kur'ân âyetine ve hadise atıfta bulunması ve onları referans göstermiş olmasıdır.⁸⁹ Onun *Muğni'l-lebîb* ve *Katirü'n-nedâ* adlı iki meşhur kitabına bir göz atmanın bunu kanıtlamak için yeterli olacağı kanaatindeyiz.⁹⁰

Çalışmalarında genellikle Arap dili grameri otoriterlerinin görüşlerine yer vermesine rağmen taklitçi davranmamış, aralarından seçim yaparak kendi görüşlerini de ortaya koymuştur. Keskin/ince ve eleştirici bir zekâyâ sahip olup teliflerinde Kur'ân'la güçlü ve yoğun bir şekilde istişhâd etmiştir. Söz konusu ihtimamın tezahürlerinden biri de Kur'ân'daki istişhâd yerlerini çok iyi bilmesi; bazen içinde pek çok ifade veya kelimenin ne ölçüde kullanıldığını veya bunların nasıl ortaya çıktığını kendisine has olan dirayetiyle değerlendirmiş olmasından ileri gelmektedir.⁹¹ Örneğin o, *Şerhu Katirü'n-nedâ*'da "ما harfinin nâkis fillerden ليس fiili gibi âmel edip, aynı manayı ifade ettiğini söylemesi Hicâzilerin lügatına göredir. Doğrusunun da bu olduğunu ve Kur'ân'ın bu lügate göre indiğini ifade ederek مَا هَذَا بَشَرًا "Bu bir beşer değil"⁹² ve مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ "onlar, onların anaları değildir"⁹³ gibi âyetlerle istişhâd etmiştir.⁹⁴

Ayrıca İbni Hişâm da gramer kurallarının tespitinde Kur'ân'a bağlı diğer âlimler gibi manaya büyük önem vermiş ve nahiv ile belâgat arasındaki güçlü ilişkiden dolayı teorik yönü de ihmal etmemiştir. Nitekim anlamın anlaşılmasında bu iki ilim, deyim yerindeyse aynı madalyonun iki yüzü gibi birbirini tamamladığı bilinmektedir.

2. Modern Dilbilimcilerin Kur'ân'ın Kaynak Oluşuna Bakışı

Modern dönemde değişen eğitim koşulları da göz önünde bulundurularak gramerin daha kolay anlatılması ve anlaşılması için çalışmalar yapılmış; gramerin modern yöntemlerle öğretilmesi hedeflenmiştir. Buna paralel olarak modern dilciler bazında Kur'ân'ı Kerîm daha çok dilbilgisini

⁸⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mcîd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1413/1993), 2/103.

⁸⁸ Mehmet Reşit Özbalkıç, "İbn Hişâm en-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/74-77; Muhammed Meşhud Hakçıoğlu, "el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-nahv İsimli Eser Bağlamında İbn Hişâm'ın Bazı Mansûb Kelimeleri Ele Alma Metodu", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2022), 253-254.

⁸⁹ Eymen Abdurrazak eş-Şevâ, *el-İmâm İbn Hişâm el-Ensârî ve menbecubu fi't-te'lifi'n-nahvî* (Dımaşk: Menşûr-Âtu'l-Heyetu'l-Âmme, 2014), 154.

⁹⁰ Şevâ, *el-İmâm İbn Hişâm el-Ensârî*, 171.

⁹¹ Ali Fevde Nîl, *İbn Hişâm el-Ensârî: âsârühû ve mezhebühü'n-nahvî* (Riyad: 'Umâde Şu'nu'l-Mektbât, 1406/1985), 483.

⁹² Yûsuf 12/31.

⁹³ Mucâdele 58/2.

⁹⁴ İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Katirü'n-nedâ ve bellî's-şadâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetu't-Ticâriyeti'l-Kubrâ, 1963), 143-144.

kolaylaştırma ve reform etme girişimleriyle ilişkilendirilmiştir. Mezkûr girişim, İbrâhîm Mustafâ başta olmak üzere Ya'kûb 'Abdu'n-Nebî, Emîn el-Hûlî, Şevkî Dayf ve Abdu'l-Muteâl es-Sa'îdî gibi âlimlerle başladığı kaydedilmiştir. Bu dönem /1950' li yıllar Muhammed Ahmed Berânîk'in *en-Nahvu'l-menbecî* ile Abdurrahmân Eyûb'un *Dirâsâtu'n-nağdiyye* adlı eserleriyle Arap dili ve gramerini modern yöntemlerle öğretmeyi hedefleyen, gramer açısından metodolojik/sistematik ve eleştirel çalışmalara ve teşebbüslere tanıklık ettiği gibi aynı zamanda, Abdulmecîd Abidîn'in *el-Madhal ilâ'n-nahvi'l-Arabî alâ devî'l-luğâti'l-sâbika*, Temmâm Hassan'ın *el-Luğa beyne'l-mi'yâriyye ve'l-vaşfiyye*, Cevârî'nin *en-Nahvu't-teysîrî* ve Mehdî el-Mahzûnî'nin *Fi'n-nahv'l-Arabî nağd ve tevcîbu* gibi eserleriyle araştırma yöntemleri, dil ve gramer üzerine yapılan çalışmalara da şahit olmuştur. Söz konusu çalışmalar, fikirlerini ve kaynaklarını modern dilbilim araştırmalarının ulaştığı ve geliştirdiği teorilerden alan çalışmalardır.⁹⁵

Bilindiği üzere modern çağda, nahivcilerin koyduğu kuralları eleştiren sesler yükselmiş, âmîl-mâmûl, iğrâ, iştiğâl, takdiri ve mahallî i'râb gibi meşakkatli veya lüzumsuz görülen konuların terk edilerek bir tekmile adı altında bir araya getirilmesi, kuralları semâ ile desteklenen ve çıkış noktası Kur'ân olan bir gramerin tesisi önerilmiştir.⁹⁶ Daha sonra pek çok araştırmacı, Kur'ân'daki konularla ilgili araştırmalar yapmış, bunları kitaplarda ve bilimsel risalelerde incelemeye çalışmıştır. Edinilen bilgiler çerçevesinde Arap gramerinin yeniden inşasını savunmuşlardır. Bu bağlamda grameri kolaylaştırma fikrini Kur'ân'la ilişkilendiren ve gramer esaslarının oluşturulmasında Kur'ân'ın referans alınmasını savunan önde gelen âlim ve edipler genel olarak şu şahsiyetlerdir:

2.1. İbrâhîm Mustafâ (1888 -1962)

Klasik nahiv konularının kolaylaştırılmasına ilişkin çalışmalar yirminci yüzyılın başından itibaren kendini göstermiştir. Bu bağlamda farklı çalışmalar olmasına rağmen ilk sistemli hareket Mısırlı dilbilimci İbrâhîm Mustafa'nın *İhyâ'ü'n-nahvî* ile gerçekleşmiştir. Grameri basitleştirmek ve gramerilerin zorluklarından ve dertlerinden kurtarmakla ilgilenen İbrâhîm Mustafâ, Arap gramerini sadece kelime zaptı/kontrolü ve sentaksla ilgilenen bir bilim haline getiren bazı bilimsel konuları eleştirdiği *İhyâ'ü'n-nahv* kitabını yazarak bu anlamda ciddi bir ses getirmiştir. Aynı zamanda müellifin kaynaklığı hakkındaki görüşünü de yansıtan söz konusu eser, dikkate değer bazı gramer görüş ve önerileri içermekle birlikte, grameriler tarafından sınırlandırılan ve Kur'ân tarafından çemberini genişletilen bir dizi gramer kuralını temsil etmektedir. Örneğin mevcut Arap dil kurallarına göre "ليس" fiili gayri mutasarrıf ve zayıf bir âmîl/faktör olduğundan onun haberi ve haberinin ma'mûlu onun önüne geçmesi câiz görülmemiştir. Fakat İbrâhîm Mustafâ -bazı dilcilerin de sahih gördüğü gibi- "بَلَسْتُمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ" "Bilesiniz ki onlara azap geldiği gün artık ondan kurtulmaları mümkün değildir"⁹⁷ âyetini referans göstererek bunun caiz olduğunu savunmuştur. Nitekim kendisi, bu âyet-i kerimedede haberin ma'mûlu olan "يَوْمَ يَأْتِيهِمْ" ifadesinin "ليس" fiilinin önüne geçtiğini, haberin ma'mûlu önceye alınmış olması ise haberin kendisinden önce gelebileceğinin bir delili olduğunu iddia etmiştir.⁹⁸ Dolayısıyla İbrâhîm Mustafâ, bu tür örneklere atıfta bulunarak mevcut gramer kurallarının yeniden gözden geçirmesini, Kur'ân'da nahiv kurallarının çemberini genişleten referansların olduğunu ve istişhâdda Kur'ân'ın esas alınmasını savunmuştur.

⁹⁵ Abdolvâris Mebrûk Sa'îd, *Fi işlâhi'n-nahvi'l-Arabî* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1975), 88.

⁹⁶ İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300-306.

⁹⁷ Hûd 11/8.

⁹⁸ İbrâhîm Mustafâ, *İhyâ'ü'n-nahv* (Kahire:Mektebetu'l-Âdâb, 2013), 30.

2.2. Mustafa Cevâd (1904 -1969)

Birçok ilmî, edebî ve tarihî eserler kaleme alan Mustafa Cevâd, gramer kurallarını Kur'ân çerçevesinde değerlendirmeye çalışan çağdaş yirminci yüzyılın en önemli Arap dilbilimcilerinden biridir. Kendisi özellikle, *Mine't-turâşî'l-Arabî* adlı eserinde bir kısım yazarların hata yaptığını iddia ettiği bazı dil ve gramer konularına değinmiştir. Söz konusu meselelerin esaslarını Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırarak ve kaynak eserlere havale ederek sahih versiyonlarını göstermeye çalışmıştır. Örneğin o, *نشعر* fiilini mutlaka harfi cerle kullanmasını iddia etmek, iki açıdan geçersiz ve hatalı olduğunu savunmuştur. Birincisi, harfi cerle müteaddî olan fiiller, şayet şeddeli veya şeddesiz *أ/*en harfiyle master konumundaysa harfi cer hazf edilerek, söz konusu fiiller, kendi nefsiyle de geçişli hale gelebilirler. İddiasını da “*فِي يَتَامَى النَّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُنَّ لِهِنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكُحُوهُنَّ*”⁹⁹ âyeti bağlamında temellendirmiştir. Nitekim aynı kategoriden olan *تَرْغَبُونَ* fiilinden sonra harfi cer düşmüştür. Daha sonra bu görüşünü destekleyen birkaç Kur'ân ayetinden de bahsetmiştir.¹⁰⁰ Dolayısıyla Mustafa Cevâd, Kur'ân-ı Kerîm'i en fasih Arapça nesir olarak değerlendirmiş, gramer kurallarının tesisinde öncelikli olarak Kur'ân'a müracaat etmenin, ilgili hükümlerin geçerliliği ve güvenilirliği açısından en güçlü istişhâd olduğunu açıkça savunanlardandır.¹⁰¹

2.3. Abbâs Hasan (1901 - 1979)

Arap gramerinde konu, bâb, bölüm ve istisnâ gibi konuların çokluğundan; belli mevzular da ihtilafların çokluğu ve gereksiz illetlere çok fazla yer verilmesinden rahatsız ve şikâyetçi olan Abbâs Hasan, Arap gramerini kolaylaştırma ve basitleştirme konusunda makbul görüşlere sahip âlimlerden biridir. O, dil ve üslup gibi üstün özelliklerinden dolayı ihticâc konusunda öncelliğin Kur'ân'a verilmesinden yanadır. Kur'ân'ın, tevîl/yorumlama düzeyinin üstünde olduğunu savunarak azına veya çoğuna bakmadan gerek gramer gerekse retorik sahasında onunla istişhâd etmenin doğru ve geçerli olduğu kanaatindedir.¹⁰² Ayrıca Abbâs Hasan'ın birçok yerde Kur'ân'dan yararlanarak grameri gözden geçirmeyi önerdiğini de belirtelim. Fakat müracaat ve incelemenin nasıl olacağı, bunu kimlerin yapacağını açıklamamakla birlikte bunun için örnekler de takdim etmemiştir.¹⁰³

2.4. Muhammed Abdulhâlik 'Ağîme (1910 - 1984)

Muhammed Abdulhâlik 'Ağîme, 1947 yılında *Dirâsât li ülübi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserini telif etmeye başladıysa da nihayet uzun bir zaman ve çabanın ardından 1972'de yayımlandığı kaydedilmektedir. Eser, muhteva itibariyle Kur'ân'ı Kerîm'in morfolojik ve gramer sözlüğü olup, bu anlamda ilim adamlarına referans olması amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra eser, Kur'ân'ın üslubunun tüm rivayetiyle kapsamlı bir çalışması niteliğindedir. 'Ağîme, Kur'ân'ın tüm rivayetiyle Arapçada hüccet olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁴ Nitekim mezkûr eserinde, nahiv kurallarının temellendirilmesinde Kur'ân'dan çok şiiri istişhâd olarak kullanan dilbilimcileri eleştirmiş, hatta bu anlamda onları

⁹⁹ Nisâ 4/127.

¹⁰⁰ Mustafa Cevâd, *Mine't-turâşî'l-Arabî* (Bağdat: Dâru'l-Huriyye, 1975), 1/262-263.

¹⁰¹ Muhammed Abdulmatlab el-Bekâ', *Mustafa Cevâd ve cubudu'l-İnşâ'î* (Bağdat: Dâru's-Şuûni's-Sekâfi, 1987), 82.

¹⁰² Abbâs Hasan, *el-Luğâ ve'n-naħv beyne'l-ğadîm ve'l-ħadîs* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 112-113.

¹⁰³ Abbâs Hasan, *en-Naħvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1973), 8-9.

¹⁰⁴ Muhammed Abdulhâlik 'Ağîme, *Dirâsât li ülübi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1981), 1 /2.

kınamıştır. Bu mevzuda şunları ifade etmektedir: “şiiirin hâkimiyetinden dolayı nahiv talebesi, kendisine sunulan bütün nahiv ve morfoloji kanunlarında Kur’ân’ın üslûbuna ve okunuşlarına atıfta bulunmak istese de bunu yapamaz.”¹⁰⁵ Dolayısıyla her anlamda ‘Ağime, Kur’ân’ın kaynaklığını önemseyen nahda/modern âlimler arasında yer almaktadır.

2.5. Ahmed Abdusettâr el-Cevârî (1924 - 1988)

Modern dönemde, çağdaş dilbilimciler tarafından Arap dili gramerinin kolaylaştırılması, yenilenmesi ve yeniden şekillendirilmesi gibi ihyâ, ıslâh, tecdîd ve teysîr bağlamında birçok girişimde bulunulmuştur. Nahiv konusunda gramercilerin yaklaşım ve yöntemlerini eleştiren Cevârî de bu alandaki öncü âlimlerden biridir. Bir fikir konusunda fanatik veya belirli bir doktrine önyargılı olmadan, daha ziyade kolay, basit ve kısa kurallara dayalı bir nahiv ilmini oluşturmak; Arap gramerini eski takıntılarından kurtarmak ve zor yönlerini aşmak için ona bir dizi ciddi ve verimli görüşle katkıda bulunmuştur.¹⁰⁶ Cevârî, nahivcileri eleştirmekle yetinmemiş, onların izlemeleri gereken yol ve yöntemleri de izah etmiştir. Kur’ân’ı Kerîm üslûb ve terkîb yönünden şiiirin dolu olduğu zaruret ve şâz gibi meselelerden münezze olmasına sebebiyle gramer kurallarının tesis edilmesinde ve gelişmesinde en önemli kaynağın Kur’ân’ın maddesi olduğunu savunmuştur. Aynı zamanda devamında bazı Arapça usullerinin Kur’ân’ın üslûplarıyla çeliştiğini de açıklamıştır.¹⁰⁷

2.6. Mehdî el-Mahzûnî (1917 - 1993)

Genel olarak Arap dili ve özel olarak gramer konularına büyük ilgi duyan çağdaş gramer düşünürlerinin öncülerinden biri olarak kabul edilen Mehdî el-Mahzûnî, Arap gramerinde yenilenme ve reform savunucuları arasında yer almaktadır. Gramercilerin kurallarına ve standartlarına, özellikle de Basra ekolünün kıyâs yöntemlerine başkaldırmış bir kişiliktir. Bu anlamda mezkûr ekolün izlenen yöntemin doğru olmadığı nedeniyle varılan sonuçların geçerliliğinin garanti edilemediğini savunarak nahiv çalışmalarındaki yaklaşımlarını eleştirmiş ve literatürde istikrâ/tümevarım olarak ifade edilen çıkarımlarını eksik olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁸ Aynı zamanda O, “القرآن الكريم وهو أصدق مرجع وأصح مصدر يرجع إليه النحاة في تفتين القوانين واستخراج الأصول” “Gramercilerin kanunları kanunlaştırmada ve esasları çıkarmada başvurdukları en doğru kaynak ve en sahih kaynak Kur’ân’ı Kerîm’dir”¹⁰⁹ sözünün yanı sıra “النحاة قوتها وسلامتها من نحو القرآن وعبقريه نظمه” “Arap dilinin grameri, Kur’ân’ın gramerine dayanmalıdır. Gramer kuralları, gücünü ve bütünlüğünü Kur’ân’ın kurallarından ve sistemlerinin dehasından almalıdır”¹¹⁰ gibi açık ifadeleriyle, gramer kurallarının temellendirmesinde ve oluşturulmasında kaynak olarak Kur’ân’ı tercih etmiştir.

2.7. Âişe Abdurrahmân Bintu’s-Şâtî’ (1913-1998)

Âişe Abdurrahmân, Mısırlı müfessir, edip ve eğitimci âlimlerinden biri olup Bintu’s-Şâtî (sahil kızı) olarak bilinir. Kendisi, dil meseleleriyle ilgilenen ve gramer kurallarının inşasında Kur’ân’ın kaynaklığını savunanlardan biridir. Nitekim o, *el-Î‘câzû‘l-beyânî li’l-Kur’ân* adlı eserinde “Arapça ifadenin sırlarını şairlerin şiiirlerinde ve hatiplerin nesirlerinde aramak ve onu yüce metin-

¹⁰⁵ ‘Ağime, *Dirâsât li ülübi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1 /1-2.

¹⁰⁶ Ahmed Abdusettâr el-Cevârî, *Nahvu’l-Kur’ân* (Bağdat: Matbaatu’l-Macma’i’l-İlmî, 1974), 7-8.

¹⁰⁷ Cevârî, *Nahvu’l-Kur’ân*, 7-8.

¹⁰⁸ Mehdî el-Mahzûnî, *Medresetu’l-Kâfe* (Kahire: Mektebetu Mustafâ el-Bâbi el-Halebi, 1958), 53.

¹⁰⁹ Mehdî el-Mahzûnî, *Halîl b. Ahmed el-Ferâbîdî ‘âmâluhu ve menbecuhu* (Beyrut: Dâru’r-Râidî’l-Arabî, 1986), 79.

¹¹⁰ Mahzûnî, *Halîl b. Ahmed*, 79.

de (Kur'ân'da) aramamak, Arapça'yı ondan ayrı olarak tatmak bizim için doğru olamaz” sözüyle Abdulkâhir el-Curcânî'nin (öl. 471/1078-79) - üstelik Kur'ân'ın belâgatini açıklamaya yönelik bir kitabında-, Arap şiirine ve belâgatçılarının sözlerine atıfta bulunarak Arap belagatinin sırlarını Kur'ân'dan delil getirmeksizin ortaya koymasını tenkit etmiş ve onun metodolojisini eleştirmiştir. Nahivcilerin Kur'ân'a aykırı yorumlarına ve uzlaşma taleplerine karşı sağlam ve kararlı bir duruş sergileyen Âişe Abdurrahmân'ın dikkat çeken diğer bir yaklaşımı da bazı dil bilgilerini, Kur'ân'daki kelime ve cümleleri sadece sarf ve nahiv kurallarının dar kalıpları içinde değerlendirerek edebî anlatım gücünü ihmal ettikleri gerekçesiyle eleştirmesidir.¹¹¹

2.8. Ahmed Mekkî el-Ensârî (2003)

Ensârî, Kur'ân gramerini büyük bir coşkuyla ve hamasetle savunan nahda âlimlerden biridir. Nitekim kendisi bu sahada *نَظَرِيَّةُ النَّحْوِ الْقُرْآنِي*/Kur'ân sözdizimi teorisi anlamında bir eser de telif etmiştir. Çalışma, bu alanda öncü ve önemli bir eserdir. Söz konusu eserin omurgasını ve odak noktasını, Kur'ân metniyle çelişen gramer kuralları oluşturmaktadır. Eserinde teorisine yönelik unsurlar geliştiren ve onu genel bir çerçeve ve araştırma alanı haline getiren Ensârî, gramer kurallarının temellendirilmesinde önceliği Kur'ân'a vermiş ve onu var olan en güvenilir kaynak olarak savunmuştur.¹¹² Ensârî, Kur'ân'ın grameri için pratik ve uygulamalı örnekler sunmuş ve böylece Kur'ân'da zikredilenlere dayanarak gramer kuralları çemberini genişletmiştir. Örneğin Arap dil kurallarına göre nekra olan *ism-i fâilin*, hâl veya *istikbâl* anlamında olmadıkça kendisinden sonraki isimde *nasb* olarak amel yapmayacağını bilinmektedir. Ona göre ise nekra *ism-i fâilin* bu şekilde amel etmesi ekseriyet tarafını oluşturmaktadır. Zira o, nekra *ism-i fâilin*, şimdiki zaman veya gelecek anlamında çok, geçmiş anlamındaysa nadiren kendinden sonraki ismi *nasb* ettiğini *وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ* ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ “Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmaktaydı”¹¹³ âyetiyle *istişhâd* etmiştir.¹¹⁴ Bu nedenle Ensârî, ilgili alanda görüşlerini net bir şekilde yansıttığı söz konusu çalışmada, Kur'ân grameri hakkında özgün bir teori ortaya koymakta, âdetin aksine gramer kurallarının tespitinde Arap şiirinden önce Kur'ân ve kıraatlerinin esas alınması gerektiğini savunmuştur.¹¹⁵

2.9. Ahmed Muhtâr Ömer (1933 -2003)

Muhtâr Ömer, modern Arap sözlükbiliminin önde gelen teorisyenlerinden olmanın yanı sıra gramerin disipline edilişinde Kur'ân'ın kaynaklığını savunan çağdaş dilbilimcilerden biridir. Nitekim kendisi, klasik nahivcilerin yaklaşımı, onların farklı nitelik ve özelliklere sahip Arap lehçelerini ünlemlerini ve bunun neticesinde bir konuda farklı görüş ayrılıklarını, çatışan ekol görüşleriyle *istişhâd*ları uzlaştırma çabalarını ve koşulları belirlemedeki savurganlıklarını eleştirmiştir.¹¹⁶ Tüm bu diyalektik örnekleri terk etmenin ve gramer ilkelerini Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in

¹¹¹ Âişe Abdurrahmân Bintu's-Şâtî, *et-Tefstrü'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Daru'l-Meaârif, ts.), 1/83; 2/27, 29, 30, 56.

¹¹² Ahmed Mekkî el-Ensârî, *Naẓariyatu'n-naḥvi'l-Kur'ânî* (Mekke: Dâru'l-Kabile, ts.), 15.

¹¹³ Kehf 18/18.

¹¹⁴ Ensârî, *Naẓariyatu'n-naḥvi'l-Kur'ânî*, 120.

¹¹⁵ Ahmet Mekkî el-Ensârî, Kur'an Nahvi -II, çev. Sabri Türkmen, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2012), 249-284.

¹¹⁶ Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Baḥsu'l-luġavi 'inde'l-Arab* (Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 2002), 146.

hadislerinde temsil edilen örnek edebî dil üzerine inşa etmenin daha iyi olacağını savunmuştur.¹¹⁷ Fakat tüm bunlara rağmen araştırmacı, bu mevzuda Kur'ân'ı Kerîm'den nasıl istifade edilebileceğini ise net bir şekilde belirtmemiştir.

2.10. Fethî Abdulfettâh ed-Decnî (1974-2003)

Fethî Abdulfettâh *Î'câzu'n-nahvî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde Kur'ân'ın kaynaklığı mevzusunda görüşlerini ortaya koymuş, bazı başlıklar altında Kur'ân ve kıraatlerinin gramer ilkeleri üzerindeki etkisini ele almıştır.¹¹⁸ Gramer kurallarının tesis edilmesinde Kur'ân'ın referans alınmasını savunan Fethî Abdulfettâh, gramer çalışmalarının ölümsüz ve tükenmez büyük bir kaynak olan Kur'ân'ın gölgesinde şekillendiğini ve onun gramercilere ve âlimlere yaratıcı fikirler sağladığını eserlerinde açıkça vurgulamıştır.¹¹⁹ Kur'ân'ın gramatik yönünü, belâgat mucizesiyle ilişkilendirmiştir.¹²⁰ Bunun yanı sıra Decnî, söz konusu eserinde Kur'ân'dan çıkarılan gramer olgularını araştırmak bağlamında ileri düzeyde bir girişimde bulursa da bunun bütüncül bir yaklaşım anlamına gelmediği söylenebilir.

2.11. Abdul'âl Sâlim Mukrem (1944 - 2016)

Abdul'âl Sâlim Mukrem'in Kur'ân'a dayalı birkaç gramer çalışması vardır. Bu çalışmalardan biri olan *el-Kur'ân ve eseruhu fi'd-dirâseti'n nabviyye* adlı eserinde, gramer kurallarının inşasında Kur'ân'ın kaynaklığını hakkındaki görüşünü açıklamış ve Arap gramerin ilk kaynağı olan Kur'ân'a dönmenin önemine işaret etmiştir. Bu yaklaşımın aksini savunanların yanı sıra nahivcilerin Kur'ân'ın ilkelerine aykırı olduğu durumlarda Kur'ân'a yönelik tutum ve yaklaşımlarını da eleştirmiştir. Zira o, Basralıları, istişhâd kaynakları arasında Kur'ân'ın başat olduğunu savunmakla birlikte gramer kurallarının tesis ve inşasında Kur'ân yerine yorum ve tevellere başvurmalarını ve Kûfeliileri ise Kur'ân'ı uyulması gereken bir yöntem olarak benimsememelerini bu bağlamda eleştirmiş ve kınamıştır.¹²¹ Bu iki ekolden Kur'ân'a atıfta bulunanların isabet ettiğini savunmuştur. Aynı zamanda akademik bir çalışma olan bu eserinde, Kur'ân'ın gramer çalışmaları üzerindeki etkisini ele almış ve Kur'ân istişhadlarına dayanarak gramerciler tarafından ele alınan gramer meseleleri irdlemiştir.

2.12. Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî (1933)

Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, Arap grameri ve tefsir alanında araştırmaları bulunan ve anlama ilintili belâgat yönüne özel önem veren modern dilbilimciler arasında yer almaktadır.¹²² Arap dili ve tefsir alanlarına önemli katkılar sağlayan Fâdıl es-Sâmerrâî, lafız-mana ilişkisi eserlerinde odak noktayı oluşturmaktadır. Kendisi, gramer manaları üzerine yaptığı çalışmasında Kur'ân'ın zengin bir dil kaynağı olduğunu savunarak Arap dilinin zenginliği Kur'ân'ın belâgatına bağlamış ve bu sahada *Me'âni'n-nahv*, *et-Ta'bîru'l-Kur'âni*, *Belâğatu'l-keleme fi't-ta'bîri'l-Kur'âni* ve *Lemesât beyâniyye fi nusûs mine't-tenzîl* gibi ünlü eserler telif etmiştir. İlgili alanda Kur'ân'ın kaynaklığını önemseyen Fâdıl Sâmerrâî'nin, *القرآن الكريم هو المصدر الأول لهذا البحث* “Bu araştırmamın ilk kaynağı Kur'ân-ı

¹¹⁷ Muhtâr Ömer, *el-Bahsu'l-luğavî 'inde'l-Arab*, 146.

¹¹⁸ Fethî Abdulfettâh ed-Decnî, *Î'câzu'n-nahvî fi'l-Kur'ân-ı Kerîm* (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1404/1984), 122.

¹¹⁹ Decnî, *Î'câzu'n-nahvî fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 123vd.

¹²⁰ Decnî, *Î'câzu'n-nahvî fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 126vd.

¹²¹ Abdul'âl Sâlim Mukrem, *el-Kur'ân ve eseruhu fi'd-dirâseti'n nabviyye* (Kahire: Mektebetu'l-Ezherî, ts.), 112, 329.

¹²² Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv* (Umman: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 1/50.

Kerîm'dir" açıkça ifade ettiği gibi *Me'âni'n-nahv* adlı eseri kaynakları arasında Kur'ân, ilk sırada yer almıştır.¹²³

2.13. Halîl Bünyân el-Hassûn

Halîl Bünyân el-Hassûn, *en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân* isimli eseriyle Kur'ân'a dönmeyi, ondan yararlanmayı ve istişhâd alanında ondan istifade etmeyi teşvik eden çağdaş âlimlerdendir. Yazar, eserin girişinde değindiği pek çok nedenden dolayı dilbilimcilerin gramer kurallarının temellendirilmesinde Kur'ân'a başvurmaktan uzak kaldıklarından ötürü yaptıkları hataları araştırmıştır.¹²⁴ Nahivcileri, Kur'ân'ın istişhâd ve kaynaklığını hak ettiği konuma koymamakla ve onu şiir referansının üzerine çıkaracak bir mertebeye yükseltmemekle eleştirmiştir. Aynı zamanda kendi kurallarıyla çeliştiğinde nahivcilerin Kur'ân âyetlerini tevil etmeye ve yorumlamaya çalışmalarını da eleştirmiştir.¹²⁵ Aslında mezkûr eleştirileri yeni olmayıp aksine kendisinden önceki birçok âlimin söylediklerinin bir tekrarı olsa da Kur'ân'ın referansını açıksa savunmuştur.

2.14. Emîn el-Hûlî (1895-1966)

Emîn el-Hûlî, gramerin kolaylaştırılmasını ve tashih edilmesini, var olan bütün gramer ekollerinin birleştirilmesini ve yüzeysellikten kaçınarak dilin anlaşılmasına odaklanmayı öneren ve yenilikçi görüşleriyle tanınan modern âlimlerden biridir. Arap dili ve edebiyatının yöntemi konusunda yeni görüşler ortaya koyan Hûlî, gramer karmaşıklığını en aza indirmeyi, dile hayat veren ve konuşmayı kolaylaştıran unsur ve yöntemlerin tercih edilmesini savunmuştur.¹²⁶ Kendisi, sorunun çözümü konusundaki görüşlerini ise dilcilerin dayandıkları dil kurallarının kaynaklarına dönmek ve onları Kur'ân'daki delilleri merkeze alarak reforme etmeyi savunmuştur.¹²⁷

Sonuç

İslâm'ı din olarak benimseyip ona müntesip olan milletler, tüm İslâmî dönemler boyunca Arap diliyle sağlam bir ilişki ve temas içinde olduklarından gerçek anlamda Arapçanın Kur'ân ve İslâm sayesinde kutsal, evrensel ve uluslararası bir dil haline geldiği tarihî bir realitedir. Arapçanın '*Kur'ân'ın dili*' olması hasebiyle Arap dilinin gramer esaslarının etraflıca ortaya konmasında ve Kur'ân merkezli bir edebiyatın doğmasında baskın rol oynamıştır. Kur'ân'ı Kerîm'in incelenmesi, şiire ve dile önem verilmesinin sebeplerinden biri olduğu gibi Arapça sözlüklerin ortaya çıkmasında, Kur'ân'ın istişhâdları ve meseleleri üzerine inşa edilen nahiv ilminin ortaya çıkmasına katkı sağlayan en önemli sebeplerden de biri olmuştur. Arapların farklı lehçeleriyle, hatta en fasihiyle vahyedildiği Kur'ân'ı Kerîm'in dil yapısı, kapsamlı gramer kurallarının tesis edilmesinde etkin bir alan oluşturmuştur. Dilbilimcilerin kanıt toplama ve gramer kuralları oluşturma konusundaki ilginin başat nedeni, Kur'ân'ı Kerîm'in metinlerini zabt etmek ve Arap dilini lahn olgusuna karşı muhafaza etmek olmuştur. Hicri birinci asırdan itibaren belâgat ilmi ile birlikte nahiv, başta Kur'ân ve hadis-i şerifler olmak üzere dinî ilimlerinin anlaşılmasında önemli bir yer edinmiştir. Kur'ân'ı Kerîm fesahat ve belâgat noktasında en sağlam Arapçayla Allah'ın Peygamber'e vahyettiği

¹²³ Fâdil es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-nahv*, 1/80.

¹²⁴ Halîl Bünyân el-Hassûn, *en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân* (Umman: Mektebetu'r-Risale, 2002), 11.

¹²⁵ Halîl el-Hassûn, *en-Nahviyyûn ve'l-Kur'ân*, 10.

¹²⁶ Emîn el-Hûlî, *Menâhîcu teccîd şî'n-nahv ve'l-belâğa* (Kâhire: Dâru'l-Mearif, 1961), 27; Hulusi Kılıç, "Emîn el-Hûlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/339-340.

¹²⁷ Hûlî, *Menâhîcu teccîd şî'n-nahv ve'l-belâğa*, 42vd.

kutsal ve evrensel bir söz olarak kabul edilip; tashîf, tahrîf, tağyîr ve tebdîlattan uzak olmasına rağmen klasik gramercilerin konumlarının ondan alıntı yapma konusunda farklılaştığı mülâhaza edilmiştir. Gramercilerden bir kısmı yorumsuz ve önyargısız olarak Kur'ân'la istişhâd edip gramer ilkelerinin oturtmasında kendisine başvurmuşlarken bazıları ise Kur'ân metnini kendi kurallarına uyarlamaya ve tabi kılmaya çalışmışlardır. Genel anlamda klasik dilbilimciler tarafından gramer kurallarının temellendirilmesinde aslan payı şiire verilmekle birlikte Kur'ân'ı Kerîm de kıraatleriyle birlikte referans olarak kullanılmıştır. Modern dilbilimciler bazında ise Kur'ân'ı Kerîm daha çok dilbilgisini kolaylaştırma ve reforme etme girişimlerinin ilk işaretleriyle ilişkilendirilmiş ve çıkış noktası Kur'ân olan bir gramerin tesisi önerilmiştir. Mevcut gramer kurallarının gözden geçirilmesi gerektiği, Kur'ân'da nahiv kuralları çemberini genişleten referansların olduğu ve istişhâdda Kur'ân'ın esas alınması gerektiği, ilgili hükümlerin geçerliliği ve güvenilirliği açısından en güçlü istişhâdın Kur'ân olduğu savunulmuştur. Dolayısıyla klasik ve modern dilbilimcilerin gramer kurallarını ve genel kâidelerini oluştururken öncelikli temel referansları arasında Kur'ân âyetleri yer almıştır. Gramer kuralları, Kur'ân'ın hizmetinde olduğu gibi referanslarının önemli bir kısmı da fesahat, belâğat ve icâz gibi özgün özellikleriyle en üst mertebede yer alan Kur'ân'ı Kerîm'den aldığı gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Abduh er-Râcihi, Alî İbrâhîm. *‘İlmü’l-luğati’t-taṭbâkî ve ta ‘lîmü’l-‘Arabîyye*. Riyad: Câmîatu’l-İmâm b. Suûd, 1990.
- Abduh er-Râcihi. *Durûs fî’l-meṣâhibî’n-nahvîyye*. Beyrut: Daru Dâru'n-Nehḍatu'l-‘Arabîyye, 1970.
- Abdul’âl Mukrem, Sâlim. *el-Kur’ân ve eserubu fî’l-dirâseti’n nahvîyye*. Kahire: Mektebetu’l-Ezherî, ts.
- Abdulfettâh ed-Decnî, Fethî. *İ‘câzu’n-nahvî fî’l-Kur’ân-ı Kerîm*. Kuveyt: Mektebetu’l-Felâh, 1404/1984.
- Abdulkerîm el-Hâtib. *İ‘câzu’l-Kur’ân*. Beyrut: Meaarif li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1975.
- Abdulmatlab el-Bekâ’, Muhammed. *Mustafa Cevâd ve cubudu’l-luğavî*. Bağdat: Dâru’s-Şuûni’s-Sekâfî,, 1987.
- ‘Ağîme, Muhammed Abdulhâlik. *Dirâsât li üllûbi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1981.
- Afif Dımeşki. *Ṭarîku teclîdi’n-nahvî’l-Arabî* (el-Ahfeş- el-Kûfiyûn). Beyrut: Dâru’l İlm li’l Melâyîn, 1980.
- Ahfeş el-Evsat. *Me ‘âni’l-Kur’ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karâ’a. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1990.
- Ahmed el-İdkâvî, İbrâhîm Muhammed. *Bahs fî cübûdi İbn Hâleveybi’n-nahvîyye*. Kahire: y.y. 1408/1988.
- Âişe Abdurrahmân, Bintu’s-Şâtî. *et-Tefsîrû’l-beyânî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*. 2 Cilt. Kahire: Daru’l-Meaârif, 7. Basım, ts.
- Ali Selmân, Ali Muhammed. *el-Mecâz ve Kevânînu’l-luga*. Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 1420/2000.
- Aydın, İsmail. “Meâni’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslam Ansiklopedisi*. EK-2/207-209. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Bakırcı, Selami. “Ukberî”. *Türkiye Diyanet Vakefi İslam Ansiklopedisi*. 42/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cevâd, Mustafâ. *Mine’t-turasi’l-Arabî*. Bağdat: Dâru’l-Huriyye, 1975.
- Cevârî, Ahmed Abdusettâr. *Nahvu’l-Kur’ân*. Bağdat: Matbaatu’l-Macmai’l-‘İlmî, 1974.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kyâs* (Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı) Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Demir, Zakir. *Tefsir Terimbilimi’ne Alternatif Bir Alan: Ta’rifât, Hudûd ve Mustalabât Kitabiyâtı*. Ankara: Araştırma Yayınları, (2020), 113-114.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi II Sadru'l-İslâm Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.

Doğan, Candemir. *Arapça Öğrenim ve Öğretim Kılavuzu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Durmuş, İsmail. "Sa'leb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîtt*. thk. Adil Ahmed vd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîtt*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mcîd vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1413/1993.

Ebu'l-Mekârim, *Usulu'n-nahv*. Libya: Menşurâtu'l-Camiaâtu'l-Libya, 1392.

Eymen eş-Şevâ, Abdurrazak. *el-İmâm İbn Hişâm el-Ensârî ve menbecubu fi't-te'lîfi'n-nahvî*. Dımaşk: MenşûrÂtu'l-Heyetu'l-Âmme, 2014.

Fâdil es-Sâmerrâi, Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. Umman: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.

Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr. Kahire: el-Heyetu'l-Misriyye, 1970.

Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr, 3 Cilt. Kahire: el-Heyetu'l-Misrî, 1980.

Fevde Nîl, Ali. *İbn Hişâm el-Ensârî: âşârühû ve mezhebühü'n-nahvî*. Riyad: 'Umâde Şuûnu'l-Mektebât, 1406/1985.

Hakçıoğlu, Muhammed Meşhud. "el-Mesâilu's-seferiyye fi'n-nahv İsimli Eser Bağlamında İbn Hişâm'ın Bazı Mansûb Kelimeleri Ele Alma Metodu". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2022), 249-265.

Halîl Abâbene. *Mekânetu'l-Halîl b. Ahmed fi'n-nahvi'l-Arabî*. Umman: Dâru'l-Fikir, 1948.

Hamedân, Ekrem Ali. "Kutubu'l-İhticâc ve's-Sırâ' Beyne'l-Kurrâ' ve'n-Nuhât", *Meclethu'l-Camiâtu'l-İslâmî* 14/2 (2006), 89-119.

Hasan, Abbâs. *el-Luğa ve'n-nahv beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1973.

- Hassan ez-Zeyyâd, Ahmed. *Târibu'l-Adâbi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'n-Nahda, 1977.
- Hassûn, Halîl Bünyân. *en-Hahvîyyûn ve'l-Kur'ân*. Umman: Mektebetu'r-Risale, 2002.
- Hatice el-Hadîsî. *el-Medârisu'n-nahvîyye*. İrbid-Umman: Dâru'l-Emel, 2001.
- Hatice el-Hadîsî. *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fi Kitâb Sîbeveyhi*. Kuveyt: Matbaatu Camiâtu'l-Kuveyt, 1972.
- Hugh Kenedy. *İslâm'da Entelektüel Gelenek*. trc. Muhammed Şeviker. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Hûlî, Emîn. *Menâhicu tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğâ*. Kâhire: Dâru'l-Mearif, 1961. Kılıç, Hulusi. "Emîn el-Hûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *el-Mufasssal fi târîhi'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Muessesetu'r Risâle, 1979.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Luma' fi'l-'Arabîyye*. thk. Fâiz Fâris. Küveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfî, 1392/1972.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. nşr. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kahire: Vizâretu'l-Evkâf, 1415/1994.
- İbn Hâleveyh, İ' râbü selâşîne sûre. Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, 1409/1989.
- İbn Hişâm en-Nahvî. *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetu't-Ticâriyeti'l-Kubrâ, 1963.
- İbn Madâ. *er-Red 'ale'n-nuhât*. nşr. M. İbrâhim el-Bennâ. Kahire: Dâru'l-İtisâm, 1399/1979.
- İbn Mâlik et-Tâî. *Şerhu't-Teshîl*. nşr. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedvî el-Mahtûn, 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1410/1990.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fibrîst*. thk. İbrâhim Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Maarife, 2. Basım, 1471/1997.
- İbrâhim es-Sâmîrâî. *Dirasât fi'l-luga*. Bağdat: y.y. 1961.
- İbrâhim es-Sâmîrâî. *Min si'ati'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1994.
- İsferâyînî, Muhammed b. Ahmed. *el-Lubâb fi İlmi'l-İrâb*. thk. Şevkî el-Maarî. Beyrut: Mektebetu'l-Lubnân, 1996.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Madâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Kisâî, Alî b. Hamza. *Me'âni'l-Kur'an*, thk. İsâ Şhâte İsâ. Kahire: Dâru Kabâ', 1979.
- Koçak, İnci. "Ahfeş el-Evsat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/526. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Mahmûd el-Leysî, Ahmed Abdüllatîf. *en-Nahv fî Mecâlisi Sa'leb*. Kahire: Dâru Sakâfet'il-Arabî, 1991.
- Mahzûnî, Mehdî. *Medresetu'l-Kâfe*. Kahire: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1958.
- Mahzûnî, Mehdî. *Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî 'âmâluhu ve menbecuhu*. Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1986.
- Mebrûk Sa'îd, Abdolvâris. *Fî işlâhi'n-nahvi'l-Arabî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1975.
- Mekkî el-Ensârî, Ahmed. *Naẓariyetu'n-nahvi'l-Kur'ânî* (Mekke: Dâru'l-Kabile, ts.
- Mekkî el-Ensârî, Ahmet. Kur'an Nahvi -II, çev. Sabri Türkmen. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2012), 249-284.
- Muâz es-Sertâvî. *İbn Madâ' el-Kurtubî ve cubûdubu'n-nahvî*. Ummân: Dâru Mecdlâvî, 1998.
- Mubârek, Mâzin. *Nahvun ve va'yun lugavî*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1979.
- Muhtâr Ömer, Ahmed. *el-Bahsu'l-luğavî 'inde'l-Arab*. Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 2002.
- Mustafâ, İbrâhîm. *İhyâ'ü'n-nahv*. Kahire:Mektebetu'l-Âdâb, 2013.
- Mustafâ, İbrâhîm. *İhyâ'ü'n-nahv*. Beyrut: Mektebetu'l-Âdâb, 2013.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *İ'râbü'l-Kur'an*. nşr. Züheyr Gâzî Zâhid, 3 Cilt. Beyrut: Âlemlü'l-Kutub, 1426/2005.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, 6 Cilt. Mekke: Merkezu İhyâu't-Turâs, 1408/1988.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstişhâd". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/5 (1989), 369-383.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "İbn Hişâm en-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/74-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öztürk, Mustafa -. Mertoğlu, M Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sezgin, Fuat. *Tanımayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

- Sîbeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1403.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Şâmî, Ahmed Cemîl. *en-Nabvu'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Hadâre, 1997.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halîl b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Turan, Abdalbaki. "İbn Mâlik et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, 7 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf*. nşr. M. Mürsî Âmir. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Zübeydî, Ebû Bekr. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Daru'l-Meaârif, 2. Basım, 1373/1954.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Ali SEVDİ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Ömer Rıza Doğrul'un Tanrı Buyruğu Meal/Tefsirinde Yahudilere ve Hıristiyanlara Yönelik Eleştirileri

Omer Rıza Dogrul's criticisms on Christianity's and Judaism's translations/tafsir on the book "Gods Will"

Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İşlami İlimler Fakültesi
Temel İşlam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Tokat, Türkiye
ahmet.aozdemir@gop.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002--2389-6693>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/06/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Özdemir, Ahmet. "Ömer Rıza Doğrul'un Tanrı Buyruğu Meal/Tefsirinde Yahudilere ve Hıristiyanlara Yönelik Eleştirileri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 794-824.
<https://doi.org/10.31121/tader.1312251>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / Türkiye

Öz

Cumhuriyetin ilk yıllarında alfabedeki değişim, yeni eserlerin yazılması ihtiyacını doğurmuştur. Bu eserleri kaleme alanlar da Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişen alimler olmuştur. Onlardan bir tanesi de o günkü Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde eğitim almış olan Ömer Rıza Doğrul'dur. Doğrul, eserlerinde gerek Türkiye gerekse İslam dünyasının aydınlanmasına, sorunlarını çözmesine ve yeni bir ivme kazanarak yükselmesine yönelik eserler kaleme almıştır. O eserlerden bir tanesi de Tanrı Buyruğu'dur. Bu eser kısa, öz ve doyurucu açıklamalardan teşekkül etmiştir. Üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de tahrif edilmiş dine sahip olan Yahudi ve Hristiyanlardır. Çalışmamızın temelini de bu konu oluşturmaktadır. Çünkü bu iki din ve mensupları, günümüzde dünya coğrafyasında etkileri bakımından önemli bir yere sahiptirler. Kur'an'ın anlatımında da geniş bir yer işgal etmektedirler. Peygamberlerinin tebliğ ettikleri din-den uzaklaşmaları, şirk unsurunu barındırmaları, ibadet, haramlar ve muamelat konusunda tamamen farklı bir yapıya bürünmeleri nedeniyle Müslümanların onlardan ders alması ve aynı hatalara onların da düşmesi için hatırlatmalarda bulunmaktadır. Doğrul'un değerlendirmeleri de Yahudi ve Hristiyanların, dinlerinin özünü kaybederek tamamen farklı bir yapıya bürünmeleri ekseninde cereyan etmektedir. Ona göre Yahudiler ve Hristiyanlar materyalist bir anlayışa bürünmüşlerdir. Bunun sonucunda da dünyadaki sömürgelelerin, haksız bir düzen kurulmasının ve insani değerlerin yitirilmesinin müsebbibi olmuşlardır. Çalışmamızda bu iki din mensuplarının inanç ve yaşantıları noktasında nasıl bir yapıya büründükleri iki ayrı başlık altında ele alınmıştır. Peygamberleri döneminde nasıl bir tavır ortaya koydukları, sonraki zaman dilimlerinde ilahi mesajın nasıl bir değişime uğratıldığı konuları işlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, Yahudiler, Hristiyanlar.

Abstract

In the first years of the Turkish Republic, the change in the alphabet created the need to write new works. Scholars who grew up in the last period of the Ottoman Empire have been the ones who wrote these works. One of them was Ömer Rıza Doğrul, who was educated in the different regions of the Ottoman Empire at that time. Doğrul has written works about Turkey and the enlightenment of Islamic world, solving its problems and rising of it. One of them is Tanrı Buyruğu (God's Command). This work has terse and filling explanations. One emphasized subject is Jews and Christians who has corrupted religions. This subject is the main focus of our study. Jewish people and Christians; or Judaism and Christianity had an undeniable and worldwide impact. They also takes an important place in the narration of the Qur'an. It is reminded in the Qur'an that, Muslims should take lessons from their experiences and avoid making the same mistakes, which caused their alienation from the religion conveyed by their prophets, containing the element of shirk, and taking on a completely different structure in terms of worship, harams and transactions. Doğrul's evaluations take place in the axis of Jews and Christians losing the essence of their religion and taking on a completely different structure. According to him, Jews and Christians have taken on a materialistic understanding. As a result of this, they have enabled the colonies in the world to establish an unjust order and to lose human values. In our study, the structure of the members of these two religions in terms of their beliefs and lives is discussed under two separate headings. The subjects of what kind of attitude they exhibited during the period of their prophets and how the was divine message changed in the following time periods were discussed.

Keywords: Tafsir, Omer Rıza Doğrul, God's Command, Jews, Christians.

Giriş

Ömer Rıza Doğrul, Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyetin ilk yıllarında kendini göstermiş bir ilim adamıdır. Mısır'da kalmış olması ve alana ilgisi nedeniyle İslam coğrafyası hakkında da yeterli donanıma sahip olmuştur. Üstlendiği görevlerde ve yazılarında bunun etkisi fazlasıyla görülmektedir. *Tanrı Buyruğu* adlı meal-tefsiri ise Cumhuriyet döneminde latin alfabesiyle yazılan ilk eserlerden olması nedeniyle büyük önemi haizdir. Ayetleri açıklarken kısa, öz ve ihtiyacı karşılayacak miktarda bilgiyle yetinmesi eserine olan ilgiyi artırmıştır.

Onun bu eserinde üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de Yahudiler ve Hristiyanlarla ilgili ayetlerin tahlilidir. Burada söz konusu olan her iki din mensupları bağlamında son dönemlerde ilahi kaynaklı din mensuplarının cennete gireceğine dair tartışmalarda artış yaşanmaktadır. Bu tartışmalarda onların, bağlı oldukları inanç sisteminde yapılan tahrifat, tevhid anlayışına uymayan

yapılanma göz ardı edilmektedir. Bunun yanı sıra uygulamada Allah'ın varlığı ve hayata müdahalesi yok sayılmaktadır. O nedenle bu din mensuplarının durumu inanç ve amel boyutuyla farklı yönlerden ele alınmak durumundadır.

Yahudiler ve Hıristiyanların Kur'an'da anlatımıyla ilgili çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Mahmut Aydın ve Asım Duran tarafından kaleme alınan *Kur'an ve Hıristiyanlar*, Ömer Faruk Harman'ın editörlüğünde hazırlanan *Kur'an'da Yahudiler* adlı kitaplar bunlardandır. Ömer Rıza Doğrul ve Tanrı Buyruğu eseriyle ilgili Yüksek Lisans tezi olarak Rukiye Öner Kuloğlu'nun *Ömer Rıza Doğrul'un Hayatı, Eserleri ve 'Tanrı Buyruğu' Adlı Tefsiri*, Muttalib İslam'ın *Ömer Rıza Doğrul'un Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerîfi Eserinde Kelâm Konularının İşleniş ve Değerlendirilmesi*, Osman Elmalıca'nın *Ömer Rıza Doğrul'un Tanrı Buyruğu Tefsirinde Müsteşriklere Verdiği Cevaplar* adlı çalışmalar mevcuttur. Bunun yanında çok sayıda makale kaleme alınmıştır. Fakat Tanrı Buyruğu adlı eser bağlamında Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilgili bir çalışma ortaya konmamıştır.

Bu çalışmamız, Kur'an'da bu iki din mensubunun nasıl bir inanç sistemine sahip oldukları, tahrif edilmiş olsa dahi inanç sistemlerinin hayatlarında ne kadar etkili olduğu, karşılaştıkları güncel sorunların çözümüne ne oranda katkı sağladığı, Tanrı Buyruğu meal/tefsiri ekseninde ele alınmıştır. Konu bu iki din mensuplarıyla ilgili olduğu için yalnızca bu meseleyle ilgili ayetler bağlamında bir değerlendirme yapılacaktır. Kur'an'da en çok bahsi geçen iki din olmaları nedeniyle bu konuyu işlemeyi tercih ettik. Amacımız, Yahudilerin ve Hıristiyanların, inanç sistemlerinin ne denli tahrifata uğradığı, değiştirilmiş olan geri kalan kısma bu iki din mensubunun ne oranda uygun hareket ettiğini ortaya koymaktır. Herhangi bir dine inanan ya da inanmayan insanların algılarının ve yaşantılarının büyük değişime uğradığı son yüzyılda yaşamış olan Doğrul'un, konuyu ele alış bu alandaki son durumun tahlili açısından önemli bir boşluğu dolduracaktır.

1. Ömer Rıza Doğrul ve Tanrı Buyruğu Adlı Eseri

Ömer Rıza Doğrul, aslen Burdurlu olmakla birlikte ailesinin Mısır'a yerleşmesi nedeniyle 1893 yılında orada dünyaya gelmiştir. Ezher Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra yine bu ülkede gazeteciliğe başlamıştır.¹ Kahire'de yayınlanan es-Siyase ve eş-Şa'b gazeteleriyle İstanbul'da yayınlanan Tasvîr-i Efkâr, Tevhid-i Efkâr, Sebülürreşâd dergileri ve Vakit gazetesinde yazılar yazmıştır.² İstanbul'a 1915 yılında gelmiş,³ 1925 yılında İstiklal mahkemelerinde yargılanıp iki ay hapis yatmıştır.⁴ 1940 yılında Eşref Edip, İsmail Hakkı İzmirli ve Kâmil Miras'la birlikte çıkarmaya başladıkları İslâm-Türk Ansiklopedisi ve bu ansiklopedinin mecmuasında çok sayıda madde ve makale yazmıştır. Bunun yanında Cumhuriyet gazetesinde 1940-1950 yılları arasında yazılar yazmış,⁵ 1947-1949 yılları arasında din ve vicdan özgürlüğünün demokratik ortamda gelişmesi, din eğitimi-

¹ Mustafa Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/489.

² Ali Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve Tefsîre Katkısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2002), 17.

³ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/489.

⁴ Mine Alpay Gün, "Ömer Rıza Doğrul ve Selamet Mecmuası", *"İslam'ı Uyandırmak": Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*, 2 (2018), 271.

⁵ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/489.

nin sistemli hale gelmesine katkıda bulunduğu Selâmet Dergisi'ni çıkarmıştır.⁶ Ömer Rıza, kendisi de bir ilim adamı ve şair olan Mehmet Akif'in kızıyla evlenmiştir.⁷

İlmi çalışmalarının yanı sıra Doğrul'u siyaset sahnesinde de görmekteyiz. O, 1950 yılında çok partili hayata geçişle birlikte Demokrat Parti'den Konya milletvekili seçildi. Büyük Millet Meclisi Dış İşleri Encümeni'nde görev aldı. Türk-Pakistan Kültür Cemiyeti'ne başkan seçildi.⁸ Türkiye ile İslam ülkeleri arasındaki iş birliğinin artmasına yönelik çalışmalar ortaya koydu.⁹ 13 Mart 1952'de İstanbul'da vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.¹⁰

Hayatına birçok şeyi sığdıran Ömer Rıza, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminin kesiştiği noktada meydana gelen değişim sürecini bir aydın olarak değerlendirmiştir.¹¹ Toplumsal ahlaki çöküntünün ortadan kalkması için mücadele etmiş,¹² toplumda yaygın olan hurafelere savaş açmış,¹³ taassuptan uzak durarak İslam dini hakkında detaylı araştırmalar yapmış,¹⁴ İslam'ın, inanç boyutunun yanında ameli yönünün de vazgeçilmez olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁵ Ona göre muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için Kur'an'a dönmek gerekir.¹⁶ Kur'an ve sünnetin, dinin temel kaynağı olduğu düşüncesindedir.¹⁷ Ona göre Kur'an, önceki kitapları tasdik etmekle kalmamış onlara gözcülük ve muhafızlık da etmiştir.¹⁸ Kur'an, dinin kemali için gelmiş olup önceki kitapların böyle bir gayesi olmadığı gibi dini tamamlayacak daha mükemmel bir kitabın geleceğini haber vermişlerdir.¹⁹ Kur'an'ın en temel konusu ise Allah'ın varlığı ve birliğidir.²⁰ Şirk koşan insan ise kendisini yaratılış gayesinden uzaklaştırarak küçültmektedir.²¹ Kur'an'da neshin olmadığına dair bir kanaate sahiptir.²²

Görüşleri genel anlamda kabul görmüşken iki açıdan eleştiriye uğramıştır. Bunlardan birincisi 1926 yılında mason locasına girmesi, diğeri ise Kâdiyânî fikirlere sahip olduğu tarzındaki ithamlardır.²³ *Ana Davalarımız Ana Prensiplerimiz* adıyla İstanbul'da 1949 yılında Kültür Muhipleri Mahfili'nde vermiş olduğu konferansın basılı metninde kendisinin, masonluğu ahlâkî bir kurum olarak adlandırdığı görülmektedir. Kâdiyânîlik konusundaki ithamlar ise daha önce Kâdiyânî iken sonraları o çizgiden ayrıldığını söyleyen Mevlânâ Muhammed Ali'nin görüşlerine Tanrı Buyruğu adlı eserinde yer vermesinden kaynaklanmaktadır.²⁴

⁶ Gün, "Ömer Rıza Doğrul", 274.

⁷ Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul", 17.

⁸ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/489.

⁹ Gün, "Ömer Rıza Doğrul", 275.

¹⁰ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/489.

¹¹ Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul", 17.

¹² Rabia Banu Temur, *Dış Politika Yazarı Olarak Ömer Rıza Doğrul: Hayatı ve Dış Politika Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 20.

¹³ Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2006), 113.

¹⁴ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/490.

¹⁵ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 221.

¹⁶ Temur, *Dış Politika Yazarı Olarak Ömer Rıza Doğrul: Hayatı ve Dış Politika Anlayışı*, 19.

¹⁷ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 81.

¹⁸ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 84.

¹⁹ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 161.

²⁰ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 101.

²¹ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 131.

²² Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 75.

²³ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/490; Temur, *Dış Politika Yazarı Olarak Ömer Rıza Doğrul: Hayatı ve Dış Politika Anlayışı*, 21.

²⁴ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/490

Eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Kur'an Nedir. 2. Müslümanlık Nedir. 3. "Mehmed Âkif, Şahsı ve Aile Hayatı". Eşref Edip'in Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve 70 Muharirin Yazıları. 4. Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri. 5. Kanlı Gömlek. 6. Ekber: Bir Türk Dâhisi. 7. Cennet Fedaileri: İslâm Tarihinde Gizli ve Yıkıcı Teşekküller. 8. İslam'ın Özü ve Kur'an'ın Ruhu. 9. Yeryüzündeki Dinler Tarihi. 10. İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf. 11. Hazret-i Râbiatü'l-Adeviyye.²⁵ Bunların yanında birçok eseri tercüme ettiğini de görmekteyiz.

Tanrı Buyruğu adlı eserine gelince cumhuriyetin ilk yıllarında alfabenin değişmesi ve Osmanlıca/Arapça eserlerin kullanılmasına yönelik yasaklar nedeniyle insanların istifade edeceği Türkçe eserler konusunda zorluklar yaşanmıştır. O nedenle bu çalışma, Türkçe Kur'an meallerinin ilklerinden olması nedeniyle önemli bir yere sahiptir.

Doğrul, bu eserini kaleme alırken, Kur'an'la ilgili neredeyse her kaynağa bakmış, bunun yanı sıra diğer kutsal kitapları da incelemiştir. Son dönemde yaşamış olan Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Mevlevî Muhammed Ali, George Sala gibi kişilerin görüşlerine de başvurmuştur.²⁶

Ömer Rıza Doğrul'un, Tanrı Buyruğu adlı eserini iki bölüm halinde ele aldığını görmekteyiz. Birinci kısımda Kur'an, İslam'ın temel esasları, peygamberler gibi İslam Dini hakkında genel bir bilgilendirme yapılmıştır. İkinci kısımda ise Kur'an'ın Arapça metninin de yer aldığı meal ve tefsirine yer verilmiştir. Tefsir kısmındaki açıklamaları kısa ve doyurucudur. Zaman zaman ayrıntılı bilgiler de vermiştir.

Bu eserde ayetler ve sûreler arasındaki münasebete değinmiş, sûreleri bölümlere ayırmak suretiyle konu konu tefsir etmiştir.²⁷ Ayrıca ayetlere bütüncül yaklaşım sergilemiş, kavram tahliline yer vermiş, işârî yorumlar yapmıştır.²⁸ Kitab-ı Mukaddes'le de kıyaslamalarda da bulunmuştur. Tercüme yaparken akıcı bir dil kullanmış, bilimsel açıklamalara yer vermiş, neshi kabul etmediğini ifade etmiştir.²⁹ Ayetleri tefsirine ise dipnotlarda yer vermiştir. Ayetlerin günümüz Müslümanları için ne anlama geldiği, alınacak derslerin neler olduğu gibi hususlara ağırlık vermek suretiyle Kur'an'ın bir yaşam kitabı olduğu gerçeğine de vurgu yapmıştır.

2. Yahudilere Yönelik Eleştirileri

Doğrul, Yahudilere yönelik eleştirilerde bulunurken toptancı bir yaklaşımla tüm Yahudileri suçlamanın doğru olmadığı kanaatinde. Nitekim onlardaki olumsuz hasletlerin lokal boyutta iken zamanla yaygınlık gösterdiği görülmektedir.³⁰ Kur'an'daki eleştiriler her ne kadar genellik ifade ediyor olsa da onlardan inanan ve iyi işler yapanların olduğuna dair ayetler³¹ de mevcuttur. Doğrul ise ayette geçen onların olumsuz vasıflarına dikkat çekmeyi,³² Tevrat'ı korumakla yükümlü

²⁵ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/490-491.

²⁶ Ali Akpınar, "Tanrı Buyruğu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/571.

²⁷ Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul", 19.

²⁸ Akpınar, "Ömer Rıza Doğrul", 23, 29.

²⁹ Akpınar, "Tanrı Buyruğu", 39/571.

³⁰ Ömer Faruk Araz, "Yeni Ahit'te ve Kur'an-ı Kerim'deki Yahudilere Yöneltilen Eleştirilerin Analizi", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2021), 822.

³¹ Âli İmrân 3/75; Mâide 5/44.

³² Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 3. Basım, 1955), 1/125.

oldukları halde onu koruma ve sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarma görevini yerine getirmedikleri kanaatinde. Bununla birlikte biz, bu eleştirilerde istisnaların olduğunu vurgulamak isteriz.

2.1. Allah İnançları

Öncelikle şunu belirtmek isteriz ki Yahudilikte inanç esasları, kitaplarında açık bir şekilde belirlenmiş olmayıp din alimleri ve dini kurullarca tespit edilmiştir.³³ Yahudiler, Tanrılarını genel olarak Yehova diye adlandırırlar.³⁴ Kabul ettikleri bu Tanrı sadece kendilerine ait milli bir Tanrıdır.³⁵ Lider ve savaşçı bir hüviyete sahiptir.³⁶ Öte yandan Allah inancında O'nu yaratmış olduğu varlıkların seviyesine indirmek suretiyle tecsim anlayışını benimsedikleri söylenebilir.³⁷ Örneğin Tanrının alemi altı günde yaratıp yedinci gün dinlendiği³⁸ inancı bu anlayışlarının bir sonucudur. Allah'ın sıfatlarını doğru bir şekilde anlayamama noktasında kendileriyle gökyüzü arasında beş yüz yıllık bir mesafe olduğu, o nedenle de bu kadar uzak mesafeden Allah'ın, yarattıklarını duyamayacağı³⁹ anlayışları örnek olarak verilebilir. Bu onların, Kur'an'da da belirtildiği üzere⁴⁰ Allah'ı gereği gibi takdir edememelerinden kaynaklanmaktadır.

Benzer konulara değinen Doğrul, Yahudilerin, insanların eksiklerini, kusurlarını Allah'a izafe ettiklerini dile getirmektedir.⁴¹ Mesela Yahudilere göre Allah, az önce de belirttiğimiz üzere insan gibi yorulan ve dinlenme ihtiyacı hisseden bir varlıktır. O nedenle âlemi yarattıktan sonra yedinci gün dinlenmeye çekilmiştir. Hatta Allah'ın, insan ile güreştiğini⁴² dahi iddia etmişlerdir.⁴³ Ona göre diğer bir yanlışları Allah'ı, yalnız Yahudilerin Allah'ı olarak görmeleri ve dünyayı sadece İsrailoğulları için yarattığı inancına sahip olmalarıdır. Ona göre bu düşünce dar bir bakış açısının ürünüdür.⁴⁴ Allah'a karşı isyankâr bir tavır takınmalarında O'na yükledikleri bu insan profili etkili olmuş denebilir.

2.2. Şirk Koşmaları

Allah inancıyla ilgili önemli bir mesele O'na şirk koşulmasıdır. Yahudilik, monoteist bir din olarak kabul edilmesine,⁴⁵ Tevrat'ta Allah'ın birliğinden bahsedilmesine⁴⁶ rağmen onlar, tarih boyunca başka ilahların peşinden gitmişlerdir.⁴⁷ Kur'an'da da geçtiği üzere⁴⁸ Allah'ı yarattıklarıyla aynı düzeyde görmeleri, buzağıya tapmaları,⁴⁹ insanlar arasındaki savaşı, tanrılar arasındaki savaşın

³³ Ömer Faruk Harman. "İnanç ve İbadetleri", *Kur'an'da Yahudiler*, haz. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 277.

³⁴ Çıkış 3: 15.

³⁵ Tesniye 6: 4; Ezra 1: 3.

³⁶ Hakimler 20: 23.

³⁷ Nuh Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 352.

³⁸ Mısır'dan Çıkış 20/11.

³⁹ Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 353.

⁴⁰ "(Yahudiler) Allah'ı gereği gibi tanımadılar. Çünkü «Allah hiçbir beşere bir şey indirmede» dediler..." (En'âm 6/91).

⁴¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/938.

⁴² Yaratılış 32/24-28.

⁴³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/LXXXVI.

⁴⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/LXXXVI.

⁴⁵ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihinin Giriş* (Konya: Damla Matbaacılık, 2000), 87.

⁴⁶ Yaratılış 3:1-24; Çıkış 20:3; İşaya 43:10.

⁴⁷ Harman. "İnanç ve İbadetleri", 291.

⁴⁸ Nisâ 4/50-51; A'râf 7/138-139; Tevbe 9/30.

⁴⁹ Bakara 2/93; A'râf 7/148.

bir yansıması olarak görmeleri,⁵⁰ peygamberlerin dahi çok tanrılı bir inancı benimsediğini iddia etmeleri,⁵¹ bazen bir toplumun bazen de başka bir toplumun tanrısına inanıp inandıkları tanrılarının heykellerini yapıp evlerinde bulundurmaları,⁵² Ezra diye isimlendirdikleri Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğu inancını benimsemeleri⁵³ bunun örneklerindedir. Oysa Tevrat'ta Üzeyr'in, Hz. Musa'ya gönderilen vahyi iyi bilen bir bilgin olduğundan bahsedilmektedir.⁵⁴ Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğu iddialarının temelinde onun, kaybolan Tevrat'ı yeniden yazması yer almaktadır.⁵⁵ Bu iddia da bulunanların, Yahudilerden bir grup olduğu anlaşılmaktadır.

Şirk anlayışını benimsemelerine temel teşkil eden Eski Ahid'in birçok bölümünde başka tanrıların varlığından bahsedilir.⁵⁶ Bunların en güçlüsü olarak da Yehova kabul edilir.⁵⁷ Kabala'ya (Yahudi mistisizmi) göre evren tek bir tanrının değil birçok tanrının yönetimindedir.⁵⁸ Dindar bir Yahudi'nin görevi, günlük ibadetleri esnasında erkek ve dişi tanrılar arasındaki cinsel birleşmeyi sağlamak adına çaba göstermesi, bazı sözler sarf etmesidir.⁵⁹ Bu tür şirk anlayışları nedeniyle Kur'an'da⁶⁰ İbrahimî geleneğe vurgu yapılarak Yahudiler, tevhid inancını kabul etmeye davet edilmiştir.⁶¹

Benzer istikamette görüş beyan eden Doğrul'a göre Yahudilerden bazıları, bütün âlemin babası olarak gördükleri Allah'ın, yeryüzü ile doğrudan bir temasının olamayacağını, o nedenle bu teması sağlayan *Logos/Kelimenin* var olduğunu iddia etmişlerdir.⁶²

İnançlarındaki şirk unsurları bununla sınırlı değildir. Ayette de geçtiği üzere⁶³ Yahudiler, Üzeyr (as)'i Allah'a ortak koşmuşlardır.⁶⁴ Doğrul, bu ortak koşanların onlardan bir grup olduğuna dair bir bilginin olduğunu da söylenmiştir. Ona göre Yahudilik inancında Üzeyr'i Allah'a ortak koşmanın olduğunu kendileri de kabul etmektedirler. Nitekim İsrailoğulları nezdinde peygamberleri arasında Üzeyr'in ayrı bir yeri vardır. Onun çok bilgili, çok yetkin bir kişiliğe sahip olduğu onlar arasında hep dile getirilmektedir.⁶⁵

Öte yandan Kur'an'da Hz. Musa dönemindeki İsrailoğullarının, buzağıya tapmaları hadisesinden de bahsedilmektedir.⁶⁶ Doğrul, buzağıya tapma adetinin onlara Mısırlılardan geçtiği kanaatinde.⁶⁷ Bakara sûresinde yer aldığı üzere⁶⁸ inek kesmelerinin emredilmesinin de onların bu

⁵⁰ Krallar 20: 23.

⁵¹ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel vd. (İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2017), 91.

⁵² Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007), 51.

⁵³ Tevbe 9/30.

⁵⁴ Ezra 7: 1-6.

⁵⁵ Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 359.

⁵⁶ 2.Tarihler 2: 5.

⁵⁷ İsrail Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2004), 67.

⁵⁸ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 68-69.

⁵⁹ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 70-71.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/64, 95.

⁶¹ Saime Leyla Gürkan, "Temel Kavramlar", *Kur'an'da Yahudiler*, haz. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 40.

⁶² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/186.

⁶³ Tevbe 9/30.

⁶⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CXCIII.

⁶⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/318.

⁶⁶ A'râf 7/148.

⁶⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/28.

hayvana olan aşırı saygılarını yok etmek amacıyla gerçekleştirildiği düşüncesini dile getirmiştir.⁶⁹ İnek kesmelerinin gerekçesi olarak öldürdükleri kişiye ineğin bir parçasıyla vurduklarında öldüren kişiyi söylemesi hadisesinde burada öldürülen kişinin Hz. İsa olması gerektiğini iddia etmektedirler. Her ne kadar onu öldürmemiş olsalar da öldürülmüş gibi göstermek de ona göre katil kelimesinin anlamı içerisine girmektedir.⁷⁰ Fakat ayetin bağlamı ve orada İsrailoğullarının, Hz. Musa'dan kendileri için dua etmesini istemeleri, ineğin rengini vs. sormaları onun bu iddiasını çürütmektedir.

Neticede Tanrı'yı yaratılmışlarla aynı düzeyde görmeleri, ona birçok varlığı ortak koşma gibi bir garabeti de beraberinde getirmiştir. Doğrul'un da ifade ettiği üzere bu varlık bir insan ya da hayvan olarak kendini göstermiştir. Dünyevi çıkarlarına ve kişiliklerine aykırı gördükleri noktalarda Tanrı'ya karşı başka varlıklara sığınma durumu farklı şekillere bürünerek ortaya çıkmıştır.

2.3. Melek İnançları

Yahudilerin, melekleri Allah'ın oğulları,⁷¹ cinlerin kızları, Allah'ın cinlerle evliliğinden doğan varlıklar olarak nitelendirdikleri,⁷² Cebrail ve Mikail'i meleklerin kralları olarak kabul ettikleri görülmektedir.⁷³ Bazı meleklerle düşmanlık ettikleri Kur'an'da⁷⁴ yer almaktadır. Medine Yahudileri bağlamında düşünecek olursak Cebrail'e düşmanlık etmelerinin, başlarına gelen felaket haberlerini onlara aktarması, Hz. Peygamber'e vahiy getirmesi, Cebrail'in getirdiği Kur'an'da Yahudilere eleştirilerin bulunması gerekçelerine dayandığı anlaşılmaktadır.⁷⁵ Buna mukabil Talmud'da Cebrail lehine bazı ifadeler yer almaktadır.⁷⁶

Bununla birlikte Yahudilerin melek inançlarında tek düze bir yapının olmadığı, melekleri farklı şekillerde değerlendirdikleri görülmektedir. Doğrul'a göre Yahudiler, meleklerle ifrat derecesinde saygı göstermektedirler.⁷⁷ Örneğin Mikail'i dost kabul edip suç işleyenlere hak ettikleri cezayı indirdiğine inandıkları için Cebrail'e düşman gözüyle bakmaktadırlar.⁷⁸ Yine onun ifade ettiği üzere Yahudilerin, meleklerle aşırı saygı gösterdikleri, onlarla da Allah'a hitap eder gibi konuştukları görülmektedir.⁷⁹ Bu anlayışları meleklerle saygıdan ziyade Allah'a karşı saygısızlık olarak değerlendirilebilecek bir durumdur.

2.4. Kitaplarını Tahrif Etmeleri

Yahudiler, Tanrı'nın, kendilerini özel olarak seçmek suretiyle verdiğini iddia ettikleri Tevrat'ın bir kısmını⁸⁰ dışardan gelen baskıların da etkisiyle değiştirmişlerdir.⁸¹ VII-IX. yüzyıllarda Yahudi kutsal metinlerinin daha çok yorumundaki tahriften bahsediliyorken Makdisî (öl. 355/966), Tevrat nüshaları arasındaki tutarsızlıklardan hareketle ilk defa lafız tahrifinden bahset-

⁶⁸ Bakara 2/67-73.

⁶⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/33.

⁷⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/34-35.

⁷¹ Yaratılış 6: 2.

⁷² Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 361.

⁷³ Daniel 10: 13.

⁷⁴ Bakara 2/97-98.

⁷⁵ Harman. "İnanç ve İbadetleri", 304. Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/27, dn. 80.

⁷⁶ Babil Talmudu, Yoma 77a.

⁷⁷ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 145.

⁷⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/42.

⁷⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/XCVIII

⁸⁰ Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 355.

⁸¹ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 54.

miştir.⁸² İbn Hazm ise onun eleştirilerini daha sistematik hale getirip konuyla ilgili geniş malumatlar paylaşmıştır.⁸³

Bu tahrifat daha çok ilahi hükümlerin yorumlanmasında meydana gelmiştir.⁸⁴ Kitaplarında yazılan hükme aykırı yorumlar yapmaları bunun en bariz şekli olmuştur. “Hiçbir zaman çalma.” (Çıkış, 20:15) emrine rağmen Yahudi olmayandan çalmayı büyük günah saymamaları, “göze göz, dişe diş” (Çıkış, 20:24) hükmü açık olmasına rağmen kısas uygulamasını paşa cezasıyla geçiştirmeleri, bunlara örnek verilebilir.⁸⁵ Son dönemlerde ise Siyonizm’in ve İsrail’in politikalarına hizmet etmek adına diğer insanlara karşı düşmanca ifadelerin yer aldığı kısımlar çıkarılmış ya da değiştirilmiştir.⁸⁶

Görüldüğü üzere Kur’an’dan önce gönderilen semavi kitapların tahrif edildiği bir gerçektir. Bu bağlamda Doğrul, Allah’ın, onların kitaplarına uzun ömür biçmemesi nedeniyle Yahudilerin, kitaplarını tahrif ettikleri kanaatindedir.⁸⁷ Kur’an’ın korunacağına dair ise ayet mevcuttur.⁸⁸ Zaten kitaplarını tahrif ettiklerini batılı ilim adamlarının kabul ettiği de bilinmektedir.⁸⁹ Ona göre Yahudiler, tahrif ettikleri kitaplarına dahi uymamaktadırlar. Nitekim Hz. Musa şeriatına uymamak için İslam şeriatına göre muhakeme olmak istemişlerdir.⁹⁰ Ayrıca kitaplarını parçalar halinde kağıtlara yazarlar, onlardan bir kısmını insanlara gösterir bir kısmını gizlerlerdi.⁹¹ Görülen odur ki Tevrat’ın büyük bir kısmını tahrif ettikleri gibi geri kalan bölümünde de hiçbir ilahi mesaj kalmamasına yönelik bir çaba ortaya koymuşlardır.

Öte yandan Doğrul’un da ifade ettiği üzere Tevrat çelişkilerle doludur. Mesela orada bir taraftan Hz. İbrahim, Hz. Lût’tan takvalı bir insan olarak bahsederken diğer taraftan aynı kitapta Hz. Lût’un, kızlarıyla müstehcen durumlarından bahsedilmesi bir çelişkidir.⁹² İlahi hitapta bir çelişki olmayacağına göre bu durum, Tevrat’ın tahrif edildiğinin göstergesidir.

2.5. Peygamberlere Karşı Tavırları

Yahudi tarihinde peygamberlere karşı olumsuz bir tavır sergilenmiştir. Diğer toplumlara gönderilen peygamberlere iman etme gereği duymayıp kendi peygamberlerine dahi eziyetler etmişler, hatta bir kısmını öldürmüşlerdir. En büyük peygamber olarak gördükleri Hz. Musa’ya dahi olmadık eziyetler etmişler,⁹³ Davud ve Süleyman peygamberleri ise peygamberlikten ziyade güçlü bir kral olarak kabul etmişlerdir.⁹⁴ Bu olumsuz tavırlarını daha ileri boyuta taşıyarak onlara yönelik ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Hz. İsmail ile ilgili kadınları kirletmesi, puta tapması ve İshak’ı öldürmeye teşebbüs etmesi gibi ağır suçlamalar,⁹⁵ Hz. İsa ile ilgili edebe aykırı beyanlar, cinsel

⁸² Baki Adam, “Yahudi Kutsal Metinleri”, *Kur’an’da Yahudiler*, haz. Ömer Faruk Harman, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 382-383.

⁸³ Adam, “Yahudi Kutsal Metinleri”, 383-384.

⁸⁴ Abdülhakim Murad, *İslam ve Hıristiyanlık*, çev. Onur Atalay (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 27.

⁸⁵ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 75.

⁸⁶ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 53.

⁸⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CXI.

⁸⁸ Hicr 15/9.

⁸⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/35.

⁹⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/204. Mâide sûresi 43. ayeti bağlamında bu konuya işaret etmiştir.

⁹¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/241.

⁹² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/273.

⁹³ Harman. “İnanç ve İbadetleri”, 300-302. Bkz. Mâide 5/70; Ahzâb 33/69.

⁹⁴ Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 358.

⁹⁵ Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 39.

ithamlar, cehennemde kaynayan dışkının içine atılacağı şeklinde ifadeler Talmud'un 5. bölümünde yer almaktadır.⁹⁶ Yine kitaplarında Hz. İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak nitelendirdikleri,⁹⁷ onu ve havarilerini kokuşmuş sahtekârlar olarak nitelendirdikleri⁹⁸ de görülmektedir. Hz. Peygamber'e, peygamberlerin sadece İsrailoğullarından gelebileceğini, Hz. Musa'dan sonra peygamber gelmediğini iddia ederek karşı çıkmışlar⁹⁹ ve hem onu hem de önde gelen Müslümanları öldürme girişiminde bulunmuşlardır.¹⁰⁰ Bir başka husus Yahudi tarihinde yalancı peygamberlerin çıktığı¹⁰¹ da bilinmektedir.

Peygamberlere düşmanlık etmeleri, onların tebliğ ettiği hak davadan istifade etmemelerine sebep olmuştur. Bildiğimiz kadarıyla İsrailoğulları, en çok peygamber gönderilen toplumlardandır. Doğrul'a göre çok sayıda peygamberle karşılaşmaları onların ilimlerini ve hidayetlerini artırması gerekirken onlar, peygamberlere düşmanlık etmişler, yürekleri katılmış, hislerini kaybetmişler, bundan dolayı da kalplerimiz kılıflıdır demişler ve lanete uğramışlardır.¹⁰² Görüldüğü gibi peygamberlerine karşı itaatsizlikleri söz konusudur. Doğrul bu noktaya da temas etmiştir. Şöyle ki Hz. Musa, onları kutsal topraklara girmeye davet etmiş, onlar bu emre itaat etmeyerek çölde kırk yıl boyunca dolaşmışlardır. Bu emre itaat etmeyenlerin tamamı ölüp gitmiştir. O, Bakara 2/243. ayetinin buna işaret ettiği kanaatindedir.¹⁰³

Şu da bir gerçek ki ırkçı bir zihniyete sahip olmaları, kendilerinden olmayan hiçbir peygambere inanmamaları gibi bir sonucu doğurmuştur. Doğrul'a göre kendi kitaplarında (Tesniye 18:18), gelecek peygambere iman etmeleri emredilmişken Arap bir toplumdan geldiği için Hz. Peygamber'e iman etmemişlerdir.¹⁰⁴ Zaten Hz. Musa şeriatına uymayan hiçbir peygambere inanmazlardı.¹⁰⁵ Şu da var ki onlar, İsrailoğullarından gelen peygamberlere de iman etmiyorlar¹⁰⁶ onları mücadelelerinde yalnız bırakıyorlardı. Yahudilerin, Hz. Musa'ya çok soru sordukları gibi aynı alışkanlığı Hz. Peygamber'de de devam ettirdikleri görülmektedir.¹⁰⁷ Soru üslupları da kibar ve nazik değildi. Nitekim Doğrul, Bakara 2/104. ayetinden hareketle onların, peygamberlere hitaplarında terbiye sınırlarını aştıklarını dile getirmektedir.¹⁰⁸

Peygamberlere sadece kırıncı davranmıyorlar, işkence ediyorlar, daha da ileri giderek onları öldürüyorlardı. Nitekim Doğrul'un da işaret ettiği üzere Yahudilerin, peygamberleri öldürmeleri hadisesine İncil'de (Matta 23:35) Hz. İsa'nın diliyle yer verilmektedir.¹⁰⁹ Bakara 2/61. ayetinde de Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulduklarına işaret olduğu kanaatindedir.¹¹⁰

Netice itibarıyla Tanrı'ya başkaldırmaları, O'nun gönderdiği elçilere de aynı tepkiyi göstermelerine neden olmuştur. Kendi ırklarından olmayan peygamberleri kabul etmemeleri, pey-

⁹⁶ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 49.

⁹⁷ Mezmurlar 2: 7.

⁹⁸ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 56.

⁹⁹ Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 153.

¹⁰⁰ Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 179.

¹⁰¹ Harman. "İnanç ve İbadetleri", 300.

¹⁰² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/39.

¹⁰³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/87.

¹⁰⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/39, 42, 56.

¹⁰⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/125.

¹⁰⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/40.

¹⁰⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/45.

¹⁰⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/43.

¹⁰⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/31.

¹¹⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/31.

gamberlere verdikleri değerden ziyade kendi ırklarını yüceltme amacına yöneliktir. Bu davranışları onların, maneviyattan yoksun, materyalist bir zihniyete sahip olduklarının göstergesidir.

2.6. İnançlarının Özünü Kaybetmeleri

Yahudilerin Allah'a, peygamberlere, meleklerle karşı olumsuz tavır takınmaları en baştan itibaren sağlam temele dayanan bir inanç sistemini benimsemediklerini göstermektedir. Onları bir arada tutacak sağlam bir temele dayanmamaları neticesinde düşmanlarına karşı birlikte hareket edebilecek güçlü bir yapı oluşturamamışlar,¹¹¹ inanç ve ibadet boyutuyla dini değerlerinde değişimin meydana gelmesine sebep olmuşlardır. Ölen bir insana dokunan kişinin yedi gün kirli kabul edilmesi,¹¹² bu örneklerden sadece bir tanesidir.

Diğer taraftan peygamberleri döneminde dahi ortaya koydukları isyankâr tavırları sonraki dönemlerde çok daha kötü bir hale gelmiştir. Var olan az sayıdaki iyi hasletlerini de kaybetmişler, Doğrul'un işaret ettiği gibi gösterişlere değer vermek suretiyle özünü ve ruhunu tamamen kaybetmişlerdir.¹¹³ Hz. Musa'dan sonra gelen Hz. Davut ve Hz. İsa tarafından durumlarını düzeltmeleri için defalarca uyarılmışlar, bu uyarılara kulak asmadıkları için de bu peygamberlerden sonra başlarına birçok felaket gelmiş, saldırılar karşısında ülkeleri harap olmuş ve birçoğu esir düşmüştür.¹¹⁴ Son şansları olarak Hz. Peygamber gönderilmiş, ona uydukları takdirde Allah'ın rahmetini elde edecek, aksi takdirde bu rahmetten ebediyen mahrum kalacaklardı. Fakat onlar bu fırsatı da kaçırmışlardır. Bunun sonucunda da Medine'den, Hayber'den çıkarılmışlar, kendileri için kutsal olan Kudüs Müslümanların egemenliğine girmiştir.¹¹⁵

Son dönemlerde de dünyayı ifsat edecek hareketlere öncülük etmişlerdir. Bu bağlamda Materyalizmi kurmak ve maddeyi ilahlaştırmak, cinsel arzuların serbest bırakılmasını istemek, aile hayatını yok etmek ve sosyal ilişkileri bozmak suretiyle -ki bu sayılan akımları başlatan Karl Marks, Freud ve Durkheim Yahudi asıllıdır-¹¹⁶ dinlerini özünden uzaklaştırmışlardır.

2.7. Üstün Millet İnançları

Seçilmişlik inancı Yahudilerin kutsal metinlerinde ve teolojisinde merkezi bir yere sahiptir.¹¹⁷ Tanrı'nın İsrailoğulları ile sözleşme yapmasını O'nun gözde kulları oldukları şeklinde yorumlamışlardır.¹¹⁸ Bu düşünceye sahip olmalarında diğer toplumlar tarafından dışlanmalarının etkisi büyük olmuştur.¹¹⁹ Yahudiler, kendilerini üstün kabul ettikleri için diğer insanlara tepeden bakmışlar, onları aşağılamışlar, bu yüzden de onların nefretini kazanarak tecrit edilmişlerdir.¹²⁰ İshak peygamberi Hz. İsmail'den üstün tutmalarının bir nedeni de Hz. İsmail'in annesi Hacer'in, İsrailoğullarından değil Mısırlı bir aileden olmasıdır.¹²¹ İbrani ailesi içerisinde bazı kollara da onlar tarafın-

¹¹¹ Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 184.

¹¹² Sayılar 19: 11.

¹¹³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/XII, 2/853.

¹¹⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/213, 2/461.

¹¹⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/452-453.

¹¹⁶ Seyyid Kutub, *Yahudi ile Savaşımız*, çev. Harun Özcan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 109.

¹¹⁷ Çıkış 19: 5.

¹¹⁸ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 86.

¹¹⁹ Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 155.

¹²⁰ Kutub, *Yahudi ile Savaşımız*, 100.

¹²¹ Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 38.

dan üstünlük tanınmıştır.¹²² Yahudi felsefesinin önemli yazarı Maimonides, *Kafası Karışıklar İçin Rehber* adlı kitabında Türkleri, kuzeydeki göçebeleri, siyahileri ve onlara benzeyen insanları, hayvanlara benzetmiş, insan seviyesinde görmemiştir.¹²³ Bir Yahudi mezhebi olan Habbad hareketinin temel kitabı Hatanya'ya göre Yahudi olmayanlar, içlerinde hiçbir şey bulunmayan şeytani yaratıklardır. Embriyoları Yahudilerinkinden farklıdır. Yahudi olmayanların varlığı gereksiz olup diğer bütün varlıklar Yahudiler için yaratılmıştır.¹²⁴ Talmud'da Yahudi olan bir kişiden faiz almak yasakken Yahudi olmayan bir kişiden yüksek miktarda faiz almakta bir sakınca görülmemiştir.¹²⁵

Yahudilerin bu iddialarının aksine ayette¹²⁶ de belirtildiği üzere onların seçilme sebebi, İbrahim (as)'e yapılan vaat sebebiyle onun soyundan gelmeleri ve mazlum konumunda bulunmaları ile ilgilidir. Bu üstünlük kendi zamanlarıyla sınırlı olup sözlerinde durmaları ve zalimlik yapmalarını şartına bağlanmıştır.¹²⁷ Bu şartları taşımadıklarına göre herhangi bir üstünlükten de söz edilemez.

Doğrul, Yahudilerin Allah'ın gözde kulları ve üstün kıldığı millet oldukları inancını Bakara sûresi 2/62. ayetinin çürüttüğü kanısındadır.¹²⁸ Çünkü o ayette herhangi bir ırk ayrımı yapmaksızın iman eden ve salih amel işleyen tüm insanların Allah katında aynı konumda olacaklarından bahsedilmektedir. Ayrıca az önce de değindiğimiz üzere onların üstünlüklerinden bahseden Bakara sûresi 2/47. ve 122. ayetleri, ırksal bir üstünlük olarak değil, kendilerine gönderilen peygamberlere boyun eğdikleri dönemle ve o dönemdeki inkarcılara üstünlük olarak¹²⁹ anlaşmıştır.

Bu anlayışlarının etkisi Hz. Peygamber döneminde de kendini göstermiştir. Doğrul'a göre üstün millet oldukları inançları sebebiyle Hz. Peygamber'in peygamberliğini bir türlü kabullenemeyip kibirlerine yedirememişlerdir. Çünkü böyle bir olguyu kabullenmek nefislerine ağır geliyor, ırkçılıklarına dokunuyordu.¹³⁰ Bu da gösteriyor ki dünyaya bakışları iyi bir insan ve iyi bir kul olmaktan ziyade ırklarını, dolayısıyla da kendilerini yüceltme şeklinde tezahür etmiştir.

2.8. Cehennemde Uzun Süre kalmayacakları İnancı

Kendilerini ayrıcalıklı görmelerini sadece bu dünya ile sınırlandırmadıkları görülmektedir. Yahudilikteki yaygın görüşe göre hem İsrailoğullarından hem de diğer milletlerden kötü insanlar, cehennemde on iki ay kaldıktan sonra yok olacaklardır. Yahudi öğretisini reddedenler ise sonsuza dek cehennemde kalacaklardır.¹³¹ Günümüz reformist Yahudileri, Tanrı'nın merhametiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle cehennem kavramını reddetmişler, liberal Yahudi grupların çoğu da cennet ve cehennemin fiziki manada var olamayacağını iddia etmişlerdir.¹³² Kutsal kitaplarının, ahiret konusunda ayrıntılı bilgiler vermemesi onları bu inanca itmiş gözükmektedir.

Benzer görüşlere eserinde yer veren Doğrul, Yahudilerdeki yaygın kanaatin, bir Yahudi ne kadar kötü olursa olsun Dathan, Ahıram ve dinsiz olanların dışındaki Yahudilerin, on bir ay ya da

¹²² Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 38.

¹²³ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 56-57.

¹²⁴ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 59.

¹²⁵ Yasamın Tekrarı 23: 20.

¹²⁶ Bakara 2/124.

¹²⁷ Gürkan, "Temel Kavramlar", 100, 104, 115.

¹²⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/31.

¹²⁹ Salah Abdülfettah el- Halidî, *Tasvîbât fî fehmî ba' dî'l-â'yât* (B.y.: Dâru'l-Kalem, ts.), 133.

¹³⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/938.

¹³¹ Harman. "İnanç ve İbadetleri", 308.

¹³² Harman. "İnanç ve İbadetleri", 309.

bir seneden fazla cehennemde kalmayacakları şeklinde olduğunu dile getirmektedir.¹³³ Görülen odur ki ırkçı zihniyetlerine rağmen bu düşüncelerini ahiretle ilgili meselelerde farklı bir yapıya büründürmüşlerdir.

Kur'an ayetleri, onların bu iddialarında samimi olup olmadıklarını test etmek üzere kendilerine bazı sorular yönelmektedir. En başta eğer ki ahirette böyle bir kazançları olacağını düşünüyorsa ölümü temenni etmelerinin¹³⁴ gerektiğidir. Fakat onlar, bunun aksine dünyada çok daha uzun süre yaşamayı istemekte,¹³⁵ ölümden sonrası için bir endişe yaşamaktadırlar.

2.9. Diğer Dinlere Yaklaşımları

Üstün millet inançlarının bir sonucu olarak diğer dinlere ve mensuplarına karşı hoşgörülü bir yaklaşımı olmamıştır. Örneğin 1980 yılında Kudüs'te yüzlerce İncil nüshası herkesin gözü önünde Yahudiler tarafından yakılmıştır.¹³⁶ Yahudi çocuklarına bir mezarın yanından geçerken orada yatan Yahudilere dua etmek Yahudi olmayanların annelerine beddua etmek öğretilmektedir.¹³⁷ Öte yandan Hz. Peygamber'e, Hz. İsa gibi hakaret içeren ağır sözler söylememişlerdir. İncil gibi Kur'an yakılmamıştır.¹³⁸ Bununla birlikte Medine'de İslam'a karşı önyargılı ve düşmanca hisler besleyen birçok Yahudi din adamından bahsedilmektedir.¹³⁹ Kurtuluşa ermelerinin, önce kendi kitaplarına sonra da Hz. Peygamber'in tebliğine ve ona inen vahye inanmaları şartına bağlanması Kur'an'da onlar hakkındaki ayetlerden çıkan sonuçtur. Bu, aynı zamanda kendi kitaplarına uymalarının da bir gereğidir.¹⁴⁰

Doğrul'a göre Yahudiler, sadece kendi dinlerinden olanların hidayet üzere olacağı kanaatinde dirler.¹⁴¹ O yüzden Tevrat'tan başka hiçbir kitabı kabul etmezler.¹⁴² Ayette de geçtiği üzere¹⁴³ cennete sadece Yahudilerin gireceğini iddia etmektedirler.¹⁴⁴ Bu iddialarının asılsız olduğu, kurtuluşun Allah'a teslim olmak ve insanlara iyilik etmekten geçtiği yine Kur'an'da¹⁴⁵ dile getirilmiştir.¹⁴⁶ Bu bağlamda Hıristiyanlığa bakışlarının olumsuz olduğunu Doğrul, dile getirmektedir. Hatta Hz. İsa hakkında iftiralarına da değinmektedir. Ona göre Yahudiler, Hz. Meryem'e bir Yahudi ile zina ettiği iftirasını atmışlardı.¹⁴⁷ Yahudilerin, Hz. İsa'yı zina mahsulü sayıp şeytandan gelmiş biri gibi görmelerine karşılık Kur'an'ın, onun Allah tarafından gelen bir ruh olduğu ifadesini kullanarak cevap verdiğini söylemektedir.¹⁴⁸ Öte yandan Hz. İsa'nın peygamberliğini kabul etmedikleri gibi Allah katından bir ruh olduğuna da inanmıyorlar,¹⁴⁹ onun yalancı olduğunu iddia ediyorlardı.¹⁵⁰

¹³³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/37.

¹³⁴ Bkz. Bakara 2/94.

¹³⁵ Bkz. Bakara 2/96.

¹³⁶ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 50.

¹³⁷ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 54.

¹³⁸ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 174.

¹³⁹ Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 150.

¹⁴⁰ Gürkan, "Temel Kavramlar", 68.

¹⁴¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CIX. Çıkış 19: 5-6.

¹⁴² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CV.

¹⁴³ Bkz. Bakara 2/111.

¹⁴⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CIX.

¹⁴⁵ Bakara 2/112.

¹⁴⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/45.

¹⁴⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/184.

¹⁴⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/190.

¹⁴⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/190.

Doğrul ise Yahudilerin, Hıristiyanların hiçbir şey üzere olmadığı düşünceleri bağlamında her dinde mutlaka iyilik bulunacağını, Kur'an'ın da bu yönde beyanları olduğunu dile getirmektedir.¹⁵¹ Yani tahrif edilmiş bir kitaba sahip olsalar da içinde doğruluk adına kırıntılar bulunacaktır.

Son elçi Hz. Peygamber'e bakışlarının olumsuz olduğuna da değinen Doğrul, onların, Hz. Peygamber'e indirilen vahyi kabul etmediklerini,¹⁵² Hz. Peygamber'in, kendi menfaatlerine hizmet etmeyeceğini anladıklarında ona muhalefet ettiklerini dile getirmektedir.¹⁵³ Zaten ona göre kendi kitaplarını dahi tahrif eden bir toplumun Müslüman olmasının beklenmemesine Bakara sûresi 2/75. ayetinin işaret ettiği kanaatindedir.¹⁵⁴ İçlerinden bazı insafli kişilerin, Hz. Peygamber'le ilgili müjdenin yer aldığı Tevrat ayetlerini açıklamalarına diğer bir kısmının kızdığını da söylemiştir.¹⁵⁵ Ayrıca o, Yahudilerin, herkesi içine alacak mesajlarla dolu İslam'ı kabul etmemelerini dar kafalı olmalarına bağlamaktadır.¹⁵⁶

Doğrul'un onlar hakkındaki ilginç bir tespiti Hz. Adem'in iki oğlundan bahseden kissa¹⁵⁷ ile ilgilidir. O, Habil-Kabil kıssasında kastedilenlerin, İsrailoğullarından iki kişi olabileceğine dair müfessirlerin görüşlerine yer verdikten sonra Yahudilerin, Hz. Peygamber'e suikastına da burada işaret olabileceğini söylemektedir.¹⁵⁸ Bu düşünceye göre Kabil, Yahudiler, Habil ise Hz. Peygamber'dir. Zaten Doğrul'a göre Yahudiler, hem Müslümanları aşağılamakta hem de onları bahane ederek inandıkları Allah'a hakaret etmekteydiler. Örneğin Müslümanlar, savaş için hazırlık yapmak üzere aralarında yardım toplama faaliyeti icra ederken Yahudiler, bu davanın savunulması için insanların yardımına muhtaç olunmaması gerektiğini söyleyerek Müslümanlarla alay ederlerdi. Zaten Âl-i İmrân sûresi 3/181. ayetinde geçtiği üzere Allah'ın fakir, kendilerinin zengin olduğunu iddia etmişlerdi.¹⁵⁹

Diğer dinlere bakışlarında sağlam bir temele dayanmayan inançlarından ötürü o dinleri ve mensuplarını düşünce temelli eleştirmek yerine hakaret ve iftiralarla karalamaya çalıştıkları, onları yok etme temelli bir siyaset güttükleri anlaşılmaktadır.

2.10. İslam Düşmanlarıyla Birlikte Hareket Etmeleri

Yahudiler, hep bir korku içerisindeyler.¹⁶⁰ Bu korkunun kaynağı da temelde Müslümanlardır. O nedenle Müslümanlara karşı diğer toplumlarla ortak hareket etme ihtiyacı hissetmişlerdir. En baştan itibaren Müslümanlara karşı hile, fitne ve bozgunculuk içerisinde yer almış ve bunun sonucunda çok zarar görmüşlerdir.¹⁶¹ Mekke müşriklerinin Bedir'de ağır bir yenilgi almaları onları üzmüş, yeni bir saldırı yapmaları için Medineli bazı Yahudiler Mekkeli müşriklerle görüşerek onlara destek vereceklerini söylemişlerdir.¹⁶² Ka'b. b. Eşref gibi bazı Yahudiler, Bedir'de öldürülen

¹⁵⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CXV.

¹⁵¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/47.

¹⁵² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/241.

¹⁵³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/14.

¹⁵⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/35.

¹⁵⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/36.

¹⁵⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/53.

¹⁵⁷ Mâide 5/27-31.

¹⁵⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/200-201.

¹⁵⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/209-210.

¹⁶⁰ Haşr 59/13.

¹⁶¹ Kutub, *Yahudi ile Savaşımız*, 83.

¹⁶² Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 134.

müşriklere mersiyeler yazmışlardır.¹⁶³ Hendek savaşının meydana gelmesinde Yahudilerin, Mekke müşrikleriyle yaptıkları görüşmeler etkili olmuştur.¹⁶⁴ Ayrıca Arap yarımadasındaki müşrik kabileleri tek tek dolaşıp İslam aleyhine kışkırtmışlardır. Sonraki dönemlerde haçlı ordularının İslam dünyasına saldırılarında da yine Yahudilerin etkisinin olduğu söylenmiştir.¹⁶⁵ İslam dünyasındaki uyanış hareketlerine karşı Komünizmi yaymaya çalışmışlardır.¹⁶⁶ Hezekiel sifrinin 38. ve 39. bölümlerini yorumlayanlar İsrail'le savaşıacakların daha çok kuzeyden geleceklerini söylemişlerdir.¹⁶⁷ İsrail'in kuzeyinde ise Türkiye vardır. Bu hareketlere destek vermelerinin temel gerekçesi bu olsa gerektir.

İslam'ı ve Müslümanları yok etme gayesini temel felsefe olarak benimsemeleri konusuna değinen Doğrul'a göre Yahudiler, Müslümanlığı ortadan kaldıracak bütün hareketlere katılmışlar,¹⁶⁸ bu amacı gerçekleştirmek adına Hıristiyanlığın tabileriyle dahi ortak hareket etmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber döneminde Medine'deki Yahudilerin, Mekkeli müşriklerle ortak hareket ederek onlara destek olmaları ve onları Müslümanlar aleyhine kışkırtmaları konusuna Doğrul'un vurgu yaptığı görülmektedir.¹⁶⁹ Hatta Mekke müşriklerinin Müslümanları oradan çıkardıkları gibi Yahudilerin de Müslümanları Medine'den çıkarma arzusunda olduklarını, bu davranışlarının zalimlik olduğunu dile getirmektedir.¹⁷⁰ Böyle düşmanca bir davranış sergilemelerinin bir gerekçesi olması gerekir. Doğrul, İslam düşmanlarıyla ortak hareket etmelerini Hz. Musa'ya gerçekten inanmamış olmalarına bağlamaktadır.¹⁷¹ Zaten bir peygambere gerçek sadakat, onunla aynı kumardaki sonra gelen peygamberi de kabullenmeyi gerektirir. Fakat Yahudiler, hak bir davayı savunmak yerine dünyevi çıkarları önemsedikleri için İslam'a düşmanlık etmişlerdir.

2.11. Ticaretteki Ahlaksızlıkları ve Sözlerinde Durmamaları

Yahudiler, Medine'deki pazarların yanı sıra tahıl ürünleri, ithalatçılık, kuyumculuk, bankarlık gibi birçok alanda şehrin ekonomik hayatına hâkim durumda idiler.¹⁷² Hayber Yahudilerinden olan Ebû Râfi Sellâm b. Ebu'l-Hukayk Hicaz bölgesinin en büyük tefecisiydi.¹⁷³ Son dönemlerde de bu anlayışları devam ettirmektedir. Örneğin 19. yüzyılın ortalarından itibaren Rusya'daki Yahudiler, en çok tefecilik ve ticaretle zenginleşmişler, alkollü içecek üreten ve pazarlayan işletmelerin tamamı onların eline geçmiştir.¹⁷⁴

Görüldüğü gibi ticaret hayatında önemli bir yere sahip olan Yahudilerin, bu noktada ahlaki ilkelere uymadıkları anlaşılmaktadır. Doğrul, buna Medine ticaret hayatından bir örnek vermektedir. Şöyle ki Medine'ye hicret eden Müslümanlar, mürabahacılık nedeniyle büyük servetler kazanan Yahudi tüccarlar tarafından hakaretlere uğrayıp, alaya alınmışlardır.¹⁷⁵ Bu davranışlarının ne-

¹⁶³ Arslantaş, H. *Muhammed Döneminde Yahudiler*, 153.

¹⁶⁴ Arslantaş, H. *Muhammed Döneminde Yahudiler*, 182.

¹⁶⁵ Kutub, *Yahudi ile Savaşımız*, 107.

¹⁶⁶ Kutub, *Yahudi ile Savaşımız*, 101.

¹⁶⁷ Cemaleddin Şarkâvî, *Hıristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 389.

¹⁶⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/317, 2/405.

¹⁶⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/27.

¹⁷⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/47.

¹⁷¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/214.

¹⁷² Arslantaş, H. *Muhammed Döneminde Yahudiler*, 122.

¹⁷³ Arslantaş, H. *Muhammed Döneminde Yahudiler*, 181.

¹⁷⁴ Şir Muhammed Duali, *Çarlık Rusyasında Yahudiler*. (Ankara: Divan Kitap, 2016), 150.

¹⁷⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/75.

denlerinden bir tanesinin, ticaret hayatına atılmak isteyen Abdurrahman b. Avf gibi Mekkeli bazı muhacirlerin, onların çıkarlarına ket vurmuş olması mümkündür.

Sözlerinde durmamaları da yine onların karakterlerinden olmuştur. Kur'an'da¹⁷⁶ onların, verdikleri hiçbir söze riayet etmediklerinden bahsedilmektedir. Doğrul, Yahudilerin, Araplara verdikleri sözlere uyma gereği duymadıkları konusuna değinmiştir.¹⁷⁷ Ayrıca Yahudiler, Medine'de Müslümanlarla yaptıkları anlaşmalara rağmen sözlerinde durmamış ve düşmanla iş birliği yapmışlar, bunun sonucunda da Medine'yi terk etmek durumunda kalmışlardır.¹⁷⁸ Ya da iman etme seçeneği kendilerine sunulmuştur. Çünkü Müslümanlar için hayati bir konuda onlara karşı düşmanca hareket edip sözlerine sadakat göstermemişlerdir.¹⁷⁹

2.12. Helal-Haram Anlayışları

Ticaret hayatının dışında da ahlaki ilkelere uymadıkları görülmektedir. Bu bağlamda sebt yasağına uymama,¹⁸⁰ özellikle din adamlarının, halkın mallarını haksız yere yemesi¹⁸¹ gibi helal-haram noktasında sicillerinin iyi olmadığı, tutarsız bir tavır takındıkları görülmektedir. Onların, Doğrul'un da ifade ettiği gibi bir taraftan İslam'ın helal kıldığı bazı yiyeceklere itiraz ettikleri,¹⁸² diğer taraftan dinin dış görünüşüne bakıp özünü ihmal ederek kendi dinlerinde haram kılınan şeyleri, hileli yollara başvurarak elde etmeye çalıştıkları görülmektedir.¹⁸³

Dinlerini tahrif ettikleri için kitaplarında yer alan helal-haram sınırlarını da kendilerine göre belirlemişlerdir. Doğrul'un da üzerinde durduğu gibi onların, bu noktada İslam'a yönelttikleri eleştirinin haksız olduğunu beyan etmek üzere Kur'an'da¹⁸⁴ bu yiyeceklerin İbrahim nesli için helal olduğu, zaten İslam'ın, Hz. İbrahim şeriatına uygun şekilde geldiği yer almıştır.¹⁸⁵ Bu noktada hayatlarını zorlaştıracak bir anlayışı benimsedikleri ve kendi içlerinde kararsız bir tutum ortaya koydukları anlaşılmaktadır.

2.13. Sihre Yönelmeleri

Bakara sûresinde¹⁸⁶ İsrailoğullarının, kendilerine yapılan tüm uyarılara rağmen sihre yöneldikleri anlatılmaktadır. Sihre verdikleri değer bir örneği de Yahudi kaynaklarında geçtiği üzere Hz. Musa, tur dağına gidip söz verdiği vakitte dönmeyip şeytan onu kendilerine öldü gösterince sözlerine itibar ettikleri bazı sihirbazların öncülüğünde Hz. Harun'a giderek kendilerine bir put yapmasını istemeleridir.¹⁸⁷

Aynı şekilde Doğrul, Bakara sûresindeki ayet bağlamında Yahudilerin, Hz. Süleyman ile Harut ve Marut isimli iki meleği sihir yapmakla itham etmelerini ve de sihirle meşgul olmalarını eleştirmektedir. Gerek Hz. Süleyman gerekse iki meleğin insanlara sihir öğretmediklerini, buna

¹⁷⁶ Bakara 2/63-64, 100; Mâide 5/13; Nisâ 4/154-155.

¹⁷⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/125.

¹⁷⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/133.

¹⁷⁹ Gürkan, "Temel Kavramlar", 69.

¹⁸⁰ Bakara 2/65; A'râf 7/163.

¹⁸¹ Tevbe 9/34.

¹⁸² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/129.

¹⁸³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/62.

¹⁸⁴ Âl-i İmrân 3/93.

¹⁸⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/129.

¹⁸⁶ Bakara 2/102.

¹⁸⁷ Mehmet Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", *Kur'an'da Yahudiler*, haz. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 204.

rağmen Yahudilerin, karı-kocayı birbirinden ayıracak sihri öğrendiklerini hatta Hz. Peygamber'e dahi sihir yapmak isteyip bunu başaramadıklarını dile getirmektedir. Yahudilerin, İslam'ı yıkmak için gizli örgütler kurmalarını da bu yöndeki çabaları olarak görmektedir.¹⁸⁸

Doğrul'a göre sihre bu derece itibar etmelerinin bir neticesi olarak İslam, sihirbazlığı, büyücülüğü reddettiğinden Yahudiler, hurafelere adeta tapan Arapları Müslümanlara tercih etmişlerdir.¹⁸⁹ Sihre bu derece yönelmelerinde dünyevi bazı çıkarlar elde etme ve düşman olarak gördükleri unsurlara bu vesileyle zarar verme düşüncesi etkili olmuş gibi gözükmektedir.

2.14. Diğer Olumsuz Anlayışları

Bu olumsuz tavırlarının yanı sıra Yahudiler, en küçük çıkarları için savaş çıkarmaktan, yüzünü kana bulamaktan, milyonlarca insanın ölmesinden çekinmezler. İnsanların huzur içinde olmasından rahatsız olurlar.¹⁹⁰ Doğrul da Yahudilerin savaş hukukunun acımasızlığından bahsetmektedir. Ona göre İslam hukukunun aksine Yahudi hukukunda savaş, bir toplumu yok etmek ve vatanlarından çıkarmak için yapılır.¹⁹¹

Kadınlara karşı aşağılayıcı tutumlarına da yine Doğrul'un, tefsirinde yer verdiğini görmekteyiz. Örneğin özel günlerinde kadınları pis kabul etmeleri,¹⁹² onunla aynı yatakta yatan erkeğin de kirli sayılacağı,¹⁹³ Ayrıca Yahudilik dinine girmek isteyen bir kadının çırılçıplak bir şekilde hahamların gözetiminde arınma banyosu yaptırılması şartının getirilmesi¹⁹⁴ de kadınları aşağılayan bir başka davranış şeklidir.

Ayrıca Doğrul, Yahudilerin, inanç sistemlerinden ayrılmayacaklarına dair bir belirti olarak gördükleri kurban edilen hayvanları yakma gibi bir adetlerinin olduğundan da bahsetmektedir.¹⁹⁵

2.15. Allah'ın Lanetine Uğrayarak Maymuna ve Domuza Dönüşmeleri

Burada söz konusu olan yanlış davranışlarının sonucu olarak Kur'an'daki birçok ayette¹⁹⁶ Yahudilerin lanete uğradıklarından bahsedilmektedir. Yahudiler, Allah'ın ve peygamberlerinin buyruklarına karşı çıktıkları,¹⁹⁷ hak dinin hükümlerini inkâr ettikleri, hakka kulak asmadıkları ve peygamberleri öldürdükleri için Allah'ın lanetine uğramışlardır.¹⁹⁸

Doğrul, Allah'ın lanetine uğramalarının gerekçesinin O'nun indirdiği ayetleri gizlemek olduğu kanaatinde.¹⁹⁹ Nitekim Bakara sûresi 2/159. ayette²⁰⁰ onun görüşünü destekler mahiyette bu husus dile getirilmektedir.

¹⁸⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/43.

¹⁸⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/164.

¹⁹⁰ Kutub, *Yahudi ile Savaşımız*, 100.

¹⁹¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/70.

¹⁹² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CLXXXII. Bkz. Levililer 15: 19.

¹⁹³ Levililer 15: 24.

¹⁹⁴ Shakak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, 24.

¹⁹⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/145.

¹⁹⁶ Mâide 5/64, 78.

¹⁹⁷ Hezekiel 2: 3.

¹⁹⁸ Kutub, *Yahudi ile Savaşımız*, 91.

¹⁹⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/59.

²⁰⁰ "İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu -kâipta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder."

Bir diğer ceza da maymuna ve domuza dönüşmeleridir. Doğrul, Mâide sûresi 5/60. ayetinde geçtiği üzere onların maymuna ve domuza dönüşmelerinin şeklen değil ruhen olduğu düşüncesindedir. Bu iki hayvanın kişiliğine sahip olmaları nedeniyle Yahudilerin, Hz. Peygamber'in yanına inkârcı geldikleri gibi yine aynı şekilde geri döndüklerinden de bahsetmektedir.²⁰¹ Ayrıca bu dönüşümün şeklen değil ahlaken olduğunu devamındaki ayetlerin de desteklediği kanaatindedir.²⁰²

3. Hıristiyanlara Eleştirileri

3.1. Hıristiyanlığın İnşası ve Temel Dayanağı

İlahi kaynaklı diğer bir din olan Hıristiyanlığın tabileri Hıristiyanların inançları ve ibadetleri temelde Hz. İsa ile bütünleşme ve bir olmayı ifade eder.²⁰³ Hıristiyan amentüsü de Hz. İsa tarafından değil daha sonraki alimler tarafından belirlenmiştir.²⁰⁴ Öte yandan Hıristiyanlık, Yahudilikten türeyen ve onu tashih eden bir din olarak kabul edildiği²⁰⁵ için Pavlus'un, kiliseyi Tevrat'ın hükümlerinden temizlediği görüşü hakimdir.²⁰⁶

Aynı istikamette görüş beyan eden Doğrul, Hıristiyanlığın inşasıyla ilgili Yahudilikle Hıristiyanlık arasındaki birliktelikten bahsetmektedir. Ona göre Hıristiyanlık, Musevilikten türeme bir dindir.²⁰⁷ Hz. İsa da bir İsrail peygamberi olarak yaşamını devam ettirmiş, İsrailoğullarını irşat etmek gayesini gütmüş, Hıristiyanlık diye bir dini ne kendisi ne de havarileri düşünmemiş, fakat Saul (Paul) adındaki Yahudi, Hz. İsa'yı ilah konumuna getirecek bir anlayışı Roma topraklarında yaymıştır. Bugünkü İncillerde anlatılanlar da ilahlık yükledikleri İsa'dır. Çünkü İnciller Yunanca yazılmıştır. Oysa havarilerin dili Aramicedir.²⁰⁸ Yani Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın şahsına bağlanarak hedefini temel esaslarını kaybetmiştir.²⁰⁹

Hıristiyanlığın, bu şekilde değişime uğratılan inançlarına temel oluşturacak şekilde kutsal kitaplarına yaklaşımıyla ilgili olarak Doğrul, Hıristiyanların, müteşabih sözler üzerine bina ettikleri inançları sonucu Hz. İsa'nın ilahlaştırılması, kısas inancı ve teslis akidesinin ortaya çıktığını söylemektedir.²¹⁰ Yani onlar, mecazi sözleri yanlış tefsir etmişlerdir.²¹¹ Müslümanların da onlarla aynı hataya düşmemeleri için Kur'an'da müteşabih ayetlerin nasıl tefsir edileceğinden bahsedildiğini, asıl olanın muhkem ayetler olduğunun beyan edildiğini söylemektedir.²¹²

Özetle Hıristiyanlık, tabilerinin inançlarını yaşamalarına engel teşkil edecek baskılar sonucunda bu baskıyı aşmak ve daha geniş kitleler tarafından kabul görmek adına ilahi kaynaklı temelini kaybetmiş ve bambaşka bir yapıya dönüşmüştür.

²⁰¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/209.

²⁰² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/32.

²⁰³ Mahmut Aydın – Asım Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 19.

²⁰⁴ Muhammed Hamidullah, *İslamiyet ve Hıristiyanlık*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 22.

²⁰⁵ Şarkâvî, *Hıristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları*, 17.

²⁰⁶ Şarkâvî, *Hıristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları*, 228.

²⁰⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/475.

²⁰⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/187.

²⁰⁹ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 24.

²¹⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/XLVIII-XLIX.

²¹¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/106.

²¹² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/XLIX.

3.2. Teslis Akidesi, Hz. İsa'yı ve Hz. Meryem'i İlahlaştırmaları

İnançlarının temelini oluşturan İncil'de²¹³ Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde tanrısal üç varlıktan bahsedilir. Hıristiyanlar, bu üç varlığın aslında tek bir Tanrı'yı ifade ettiği kanaatindedirler.²¹⁴ Bu yüzdendir ki Tanrı'nın oğlu olarak gördükleri Hz. İsa,²¹⁵ Tanrı'nın vücut bulmuş hali kabul edilir.²¹⁶ Kısaca onlara göre Tanrı beşere dönüşmüş,²¹⁷ bu anlayış Hıristiyanları Hz. İsa'ya tapma gibi bir yanlışa düşürmüştür.²¹⁸ Ona hastaları iyileştirme gibi bazı üstün güçler verilmesinin akabinde onda bu nitelikleri görenler tarafından kendisi Tanrı'nın yaşayan bir imgesi olarak tasavvur edildiği de dile getirilmiştir.²¹⁹ Hz. İsa'ya tanrısal kişiliğin, onun ölümünden sonra verildiği de iddia edilmiştir.²²⁰ Şöyle ki İncillerde geçtiği üzere²²¹ Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek vahşice öldürülmesi ve tekrar dirilmesi inananlar nezdinde kendisini ibadet edilen bir varlık konumuna yükseltmiştir.²²² Buna mukabil ilk dönem Hıristiyan yazarlar içerisinde Hz. İsa'yı bir ilah değil bilge ve irfan sahibi olarak görenler de vardır.²²³ Öte yandan Ortodoks kiliselerinde Hz. Meryem, Tanrı'yı taşıyan olarak önemli bir konumda bulunmaktadır.²²⁴

İnançlarının temelini oturtulan şirk unsuru bağlamında Doğrul, Hıristiyanlığın, 325 yılındaki İznik Konsili'nde teslis akidesini kabul etmesiyle saf tevhid akidesinden uzaklaştığı,²²⁵ eski putperestlerin inançlarına dönüş yaptığı kanaatindedir.²²⁶ Ona göre Hıristiyanlar, Hz. Meryem'i Allah'ın validesi olarak görmektedirler. Hıristiyanlıktaki bazı gruplar ona tapmakta bazıları da ilah seviyesine çıkararak beyan ve davranışlarda bulunmaktadırlar.²²⁷ O, Hz. Meryem'in doğum sancısı çektiğini, onun da her kadın gibi doğum yaptığını ve Hz. İsa'nın her insan gibi doğduğunu söylemektedir.²²⁸

Burada bir çelişkiye dikkat çeken Doğrul, Hıristiyanların, Hz. İsa'ya ilahlık payesi verdiklerini, oysa inandıkları ilahi kitabın Allah'ın tevhidine yönelik ilkeler üzerine kurulu olduğunu dile getirmektedir.²²⁹ Ayrıca Hıristiyanlara göre Rab olan baba insanların günahlarını affedememiş, o nedenle oğlunu göndererek onun insanların günahlarını yüklenmesini ve bu yolda ölmesini sağlamıştır. Kur'an ise tevhide aykırı olan bu gibi anlayışlardan uzaktır.²³⁰ Onun burada kastettiği ve Kur'an'la da uyumlu gördüğü, İncil içerisinde yer alan tevhid ilkesine dair kırıntılar olsa gerektir.

²¹³ Yuhanna 16: 10, 13.

²¹⁴ Aydın – Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 20.

²¹⁵ Yuhanna 16: 3.

²¹⁶ Yuhanna 1: 14.

²¹⁷ Şarkâvî, *Hıristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları*, 225.

²¹⁸ Murad, *İslam ve Hıristiyanlık*, 27.

²¹⁹ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 139.

²²⁰ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 139.

²²¹ Markos 15:24, 39.

²²² Aydın – Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 19.

²²³ Turhan Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/2 (2003), 193.

²²⁴ Murad, *İslam ve Hıristiyanlık*, 223.

²²⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/481.

²²⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/212.

²²⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/222.

²²⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/498.

²²⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/XLVIII.

²³⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/47.

Teslis inancının ahiret boyutuna da değinen Doğrul'a göre onlar, bu inançlarının bir sonucu olarak kıyamet günü, Allah'ın oğlu olduğunu iddia ettikleri Mesih'in, Allah'ın sağına oturacağını ve insanlar hakkında hüküm vereceğini iddia etmektedirler. Oysa İslam, şefaet yetkisinin yalnızca Allah'a ait olduğunu²³¹ haber vermektedir²³²

Öte yandan Doğrul, Allah'ın kelimesi ve ruhu olmasını Hıristiyanların Hz. İsa için ilah olma olarak anladıklarını, Kur'an'ın, Hz. İsa'ya kelime denilmesini Hz. Meryem'e verilen ilahi bir müjde, ruh denmesini ise Yahudilerin, Hz. İsa'yı zina mahsulü sayıp onun şeytandan geldiğine dair iddialarını tekzip olarak açıkladığını dile getirmektedir.²³³ Kaldı ki ona göre ilahi ruh, sadece Hz. İsa'ya değil her insana üflenmiştir.²³⁴

Doğrul'un dikkat çektiği diğer bir husus, Hz. İsa'nın nasıl öldüğüne dair Hıristiyanların görüş ayrılığı yaşamalarıdır.²³⁵ Hz. İsa'nın ölmüş olmasını Doğrul, ilah olmadığına en büyük delili olarak görmektedir. Bütün ilahi dinlerin özü de zaten Allah'tan başka ilah olmadığı inancından teşekkül etmiştir.²³⁶ Ayrıca Hz. İsa ilah olsaydı diğer insanların ihtiyaç duyduğu şeylere muhtaç olmazdı, der.²³⁷

Doğrul, Hıristiyanların, bu bozuk inançlarından vazgeçmeyeceklerini Hz. Peygamber'in hayatından bir örnekle de anlatmıştır. Necran heyetiyle Allah Resulü Hz. İsa'nın ilah olmadığı noktasında tartışmaya girişmiş, onlar ilah olduğu konusunda ısrar edince Hz. Peygamber mübahale (karşılıklı beddua) istemiş onlar ise bunu kabul etmemişlerdir.²³⁸ Teslis inancı Hıristiyanlığın temeli kabul edildiği için ondan vazgeçmeleri inançlarının tamamen farklı bir hale dönüşmesine neden olacağından bunu kabul etmeleri oldukça zor gözükmektedir.

3.3. Keffaret ve Hz. İsa'nın Tekrar Geleceği İnançları

Ele alacağımız diğer bir mesele de keffaret inancıdır. Hıristiyan inancına göre her insan günahkâr bir şekilde dünyaya gelir.²³⁹ Bu anlayışın temeli, Hz. Adem'in hatası nedeniyle Allah ile insanoğlunun arasının açılması, bu günahın sonraki nesillere miras yoluyla aktarılması ve Hz. İsa'nın kendisini feda ederek Tanrı ile uzlaşma sağlaması şeklinde izah edilmektedir.²⁴⁰

Doğrul da aynı şekilde, Hıristiyanların, insanın suçlu olarak yaratıldığı ve şeytanın esiri olarak doğduğu düşüncesine sahip oldukları kanaatindedir.²⁴¹ Yani Hıristiyanlar, Hz. Adem'in işlediği suç nedeniyle Hz. İsa'nın, bu suça keffaret olmak üzere kanını dökerek bunun bedelini ödediği, İsa'dan sonra onun yerine geçenlerin de bu sayede günahları bağışlamak gibi bir selahiyeti kazandığı inancına sahip olduklarından bahsetmektedir. Ona göre Kur'an, onların bu davranışını din

²³¹ Bakara 2/255.

²³² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/LXXVIII

²³³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/191.

²³⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CLXXXVI

²³⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/185.

²³⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/107.

²³⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/212.

²³⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/123.

²³⁹ Romalılar 5: 12.

²⁴⁰ Aydın – Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 22.

²⁴¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CLXXXVI.

adamlarını ilah edinmek olarak telakki etmektedir.²⁴² Onların bu inançlarını En'âm sûresi 164. ayeti²⁴³ de reddetmektedir.²⁴⁴

Doğrul, keffaret inancının bir sonucu olarak Hıristiyanların, insanları suya daldırarak vaftiz etmelerini de eleştirerek Bakara sûresi 2/138. ayetini delil göstererek ilahi vaftizin, her dönem gelen peygambere iman ve iyi insanlara karşı sevgi ve saygı dolu hale gelmeyi sağlayan fitrat ve asıl ruhani renk olduğunu dile getirmektedir.²⁴⁵ Ayrıca Hıristiyanların, asli günah inancına sahip olmalarını cebirlik olarak görmektedir.²⁴⁶ Tefsirlerde bu ayetin, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı en güçlü delil olduğundan²⁴⁷ bahsedilmektedir.

İslam inancında da kabul gören Hz. İsa'nın dünyaya tekrar geleceğine dair reddiyesi söz konusudur. Doğrul, Hıristiyanların, Hz. İsa'nın tekrar geleceğine dair inançlarının Müslümanlara da geçtiğini buna dair ayet ve hadislerde bir ibarenin bulunmadığını söyler. Ona göre Hz. İsa ölmüştür. Gökyüzüne yükselmesi ise öldükten sonra gerçekleşen bir olay olup onun makamının yükselmesi olarak anlaşılmalıdır.²⁴⁸ Oysa Hz. İsa'nın geleceğine dair birçok sahih hadis bulunmaktadır. Ayrıca bu inancın her iki dinde de bulunması gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez.

3.4. Allah'ın Merhametli Oluşu

Doğrul, Hıristiyanlık kilisesinin, rahman ve rahim sıfatlarını tam olarak kavrayamadıklarından, insan tarafından merhametli davranmayı gerektirecek bir davranış gerçekleşmediği takdirde Allah'ın merhametine nail olunamayacağını iddia etmelerine de değinmektedir. Ona göre Allah'ın rahmeti, rahmeti hak etmeyenleri de kapsamaktadır.²⁴⁹ Merhamet sıfatı zaten, azabı hak ettikleri halde Allah'ın merhamet sıfatıyla kulları bağışlamasını ifade etmektedir. Buna herhangi bir kulun sınırlama getirmesi düşünülemez.

3.5. Melek Anlayışları

Hıristiyanlık inancında İslam'dakine benzer şekilde melek inancına rastlanmaktadır. Örneğin İncil'de meleklerin, Allah'a kulluk ettikleri,²⁵⁰ kurtuluşa erecek olan dindar insanlara yardımcı olacakları²⁵¹ vb. bilgiler yer almaktadır.

Buna mukabil Doğrul'un melekler konusunda Hıristiyanlara tenkitleri Rûhu'l-Kudüs diye isimlendirdikleri Cebrail (as) eksenli olmuştur. O, Hıristiyanların, Rûhu'l-Kudüs'ü teslis inançları çerçevesinde Allah'ın üçte biri sıfatı gerekçesiyle tapınmaya layık görmelerini eleştirmektedir.²⁵² Ayrıca bunu onlara ait bir bidat olarak görmektedir. Bir diğer hususa daha dikkat çekmektedir. O

²⁴² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/LXXVII-LXXVIII. Bkz. Tevbe 9/31.

²⁴³ “De ki: Allah her şeyin Rabbi iken ben ondan başka Rab mi arayacağım? Herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez...”

²⁴⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/259.

²⁴⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/53.

²⁴⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CXLVII-CXLVIII.

²⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 1/254.

²⁴⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CLXXXV.

²⁴⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/XCII.

²⁵⁰ Vahiy 7: 11.

²⁵¹ İbraniler 1: 14.

²⁵² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/XCVIII.

da şudur ki ona göre dört İncil'de Rûhu'l-Kudüs'ten Yahudilerin inançları çerçevesinde bahsedilmekte ve onunla ilahi vahiy kastedilmektedir.²⁵³

3.6. İlahi Kitaplara ve İncil'e Yaklaşımları

Hıristiyanların ilahi kitaplara yaklaşımlarında önce ve sonra gönderilenler şeklinde bir ayırım gözükmemektedir. Örneğin Hz. İsa'dan önce gelen Tevrat'ı ve Zebur'u kabul ederler.²⁵⁴ Buna karşın Barnabas İncil'inde Hz. İsa'dan sonra peygamber gelmeyeceği belirtilmiştir.²⁵⁵ Dolayısıyla Kur'an'ı ilahi kitap olarak kabul etmezler. Yine Barnabas İncil'inde İncil'in indirilmesinin temel nedeni olarak Tevrat ve Zebur'un tahrif edilmesi gösterilmesine²⁵⁶ rağmen Kur'an'ı kabul etmeleri bir çelişkidir. Çünkü İncil'de tahrif edilmiştir.

Kutsal kitapları İncil'e gelecek olursak Hz. İsa, kendi risaletiyle ilgili yazılı bir metin bırakmamış veya bırakmak istememiştir.²⁵⁷ İnciller, Hz. İsa'nın hayatının son yıllarıyla ilgilenen bazı kişilerin, onun hayatından kesitlere yer verdikleri ama ölümü ile ölümünden sonraki konuları ağırlıklı olarak işledikleri metinlerdir.²⁵⁸ Mevcut İnciller, gökten indirilen değil insanların anladığı olup IV. asırdan itibaren İncil olarak adlandırılmışlardır.²⁵⁹ Hz. İsa'nın söylediklerinin çok azının İncillere yazıldığı, asıl önemli kısmın Pavlus tarafından kurulan kiliselerde şekillendiği iddia edilmiştir.²⁶⁰ Yani günümüzde Hz. İsa'ya nispet edilen bir İncil bulunmayıp temel kaynak olarak gördükleri kayıp İncil'i aramaktadırlar.²⁶¹

Doğrul az önce değindiğimiz İncillerdeki ifadelerin aksine Hıristiyanların, diğer kitapları hiç dikkate almadıkları gibi Tevrat'ı da kutsal kitap olarak tanımaktansa ibretlik, öğütlerle dolu kitapları tanımayı tercih ettikleri görüşündedir.²⁶² Ayrıca onlar, Kur'an'ın düzensiz bir kitap olduğu ithamında bulunmaktadırlar. Oysa ona göre Kur'an, ilk dönemlerden itibaren ezberlenmişse belli bir düzene göre sıralanmış olması gerekir.²⁶³ Az önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'an'ı kabul ettikleri doğru olmakla birlikte Tevrat için aynı şey söylenemez.

Doğrul, Kur'an'ın İncil ile çokça meşgul olmasını ise bu kitaba sokulan batıl fikirlerden insanlığın çok zarar görmesine bağlamıştır. Hz. Peygamber'e en yakın kitap bu kadar tahrife uğramışsa diğerlerindeki tahrifat daha fazla olmalıdır.²⁶⁴ Hıristiyanlara konuyla alakalı diğer bir eleştirisi, Maide sûresi 46. ayetinden²⁶⁵ yola çıkarak Tevrat ve İncil'in her türlü tahriften uzak olduğu iddialarıdır. Ona göre Hıristiyanlar, konuyla ilgili diğer ayetleri göz ardı etmektedirler. Özellikle aynı sûrenin 51. ayetinin²⁶⁶ konuyu aydınlatıcı olduğu kanaatindedir.²⁶⁷ Dolayısıyla bu kitapların

²⁵³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/39.

²⁵⁴ İbraniler 2: 2; Elçilerin İşleri 2: 16.

²⁵⁵ Barnabas 97: 6.

²⁵⁶ Barnabas 124: 8-10.

²⁵⁷ Hamidullah, *İslamiyet ve Hıristiyanlık*, 31.

²⁵⁸ Aydın – Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 29.

²⁵⁹ Şarkâvî, *Hıristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları*, 225-226.

²⁶⁰ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 137.

²⁶¹ Şarkâvî, *Hıristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları*, 74.

²⁶² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CV.

²⁶³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/XX-XXI.

²⁶⁴ Doğrul, *Kur'an ve İslam Üzerine*, 84-85.

²⁶⁵ “Kendinden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak peygamberlerin izleri üzerine, Meryem oğlu İsa'yı arkalarından gönderdik. Ve ona, içinde doğruya rehberlik ve nûr bulunmak, önündeki Tevrat'ı tasdik etmek, sakınanlara bir hıdayet ve öğüt olmak üzere İncil'i verdik.”

²⁶⁶ “Ey iman edenler! Yahudileri ve Hıristiyanları dost edinmeyin. Zira onlar birbirinin dostudurlar (birbirinin tarafını tutarlar). İçinizden onları dost tutanlar, onlardır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğuna yol göstermez.”

hidayet kaynağı olmalarının, tahrif edilmeden önceki halleri olduğu, ayrıca o kitapların, bütün insanlığa ve her çağa hitap etmediği bir gerçektir.²⁶⁸ Batılı ilim adamlarının da Hıristiyanların, kitaplarını tahriflerini kabul ettiklerini dile getirmektedir.²⁶⁹ Üzerinde durduğu diğer bir husus, Hıristiyanların, tahrif ettikleri İncil'e dahi uygun hareket etmedikleridir.²⁷⁰ Özellikle Avrupa'da son yıllarda, sahip oldukları inanç sistemi manevi ihtiyaçlarını karşılayacak bir yapı arz etmediği için ateist insanların sayısı artmaktadır.

3.7. Peygamberlik Müessesesine Yaklaşımları

Hıristiyanların peygamberlik inançlarında da Hz. İsa'dan önce ve sonra gelenler şeklinde bir ayırım söz konusudur. Onlar, Yahudi peygamberlerine inanmaktadırlar.²⁷¹ Hıristiyan inanç esaslarında Hz. İsa ile ilgili peygamberlikten ziyade uluhiyeti ve mesihliği üzerinde durulmakta,²⁷² Havarilere de peygamber statüsü verilmektedir.²⁷³ Hz. İsa'dan sonra peygamber gelmeyeceği²⁷⁴ düşüncesinden hareketle Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.

Doğrul ise meselenin farklı bir boyutuna değinmiş, Hıristiyanların, peygamber inançlarındaki samimiyetlerini sorgulamıştır. Ona göre Hz. İbrahim bütün dinlerin ortak değeri olarak görülmesine rağmen, onun doğruluğuna inandıkları halde Hıristiyanlar, dinlerini İbrahim peygamberin dininden uzaklaştıran bir yapıya büründürmüşlerdir.²⁷⁵

Konuyla ilgili diğer bir yaklaşımları da peygamberlerin kimlerden gönderileceği ile ilgilidir. Hıristiyanların, peygamberliğin yalnızca Hz. İshak'ın soyundan geldiği iddialarını, Hz. İsmail'e de Hz. İshak kadar Kitabı Mukaddes'te değer verildiğini öne sürerek reddetmektedir. Hatta Hz. İsmail'in de peygamber olduğuna orada işaretler olduğunu hatırlatmaktadır.²⁷⁶ Bu konuda Yahudilerle aynı çizgide oldukları görülmektedir.

3.8. Kendilerini Ayrıcalıklı Görmeleri

Hıristiyanlar da kendilerini Yahudiler gibi ayrıcalıklı görmekte ve sadece Hıristiyanların doğru yol üzere olduklarını iddia etmektedirler.²⁷⁷ Ayetlerde²⁷⁸ de belirttiği üzere kendilerini Allah'ın çocukları ve sevgilileri olarak ifade etmektedirler. Hıristiyanların kendilerini, Allah'ın oğlu tarafından himaye edilen oldukları iddialarına yönelik Doğrul'un eleştirisi vardır. Ona göre Hıristiyanların bu iddialarına karşın Hz. Peygamber, Allah'ın hidayetini, dar bir alana hapsedmeden herkesi kuşatacak şekilde insanlara aktarmıştır.²⁷⁹

²⁶⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/206.

²⁶⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/205.

²⁶⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/35.

²⁷⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/210.

²⁷¹ Elçilerin İşleri 2:30.

²⁷² Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*. haz. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 88.

²⁷³ Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik", 94.

²⁷⁴ Barnabas 97: 6.

²⁷⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CLXXIV.

²⁷⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/502.

²⁷⁷ Aydın – Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar*, 146.

²⁷⁸ Mâide 5/18.

²⁷⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CXIV.

Doğrul, iddia ettikleri bu ayrıcalıklı konumlarının bir sonucu olarak gördükleri ahiretteki akıbetleri hakkında da değerlendirmede bulunmuştur. Bu bağlamda onların, cennete yalnızca kendilerinin gireceği inançlarının aslının olmadığı Kur'an'da anlatıldığı, çünkü kurtuluşun ancak İslam'ı kabul edip Allah'a teslim olmak ve insanlara iyilik etmekle gerçekleşeceği hakikatine vurgu yapmıştır.²⁸⁰ Bu bir hakikat olmasına rağmen Kur'an'ı kabul etmeyen bir anlayışa bunu benimsetmek oldukça zordur. Şunu söyleyebiliriz ki Kur'an'da bütün ilahi kitapların aslının hak olduğu, tevhid inancına ve insanlığın ortak değeri olan ahlaki ilkelere yönelik mesajlar bulunduğu, iyi bir kul olmanın dışında hiç kimsenin ayrıcalığının olmadığı gerçekliğinden hareketle önyargılı olmayan bir anlayışın Kur'an'a sırt çevirmesi düşünülemez.

3.9. Diğer Dinlere Bakışları

Hıristiyanlık her ne kadar Yahudilikten türeyen din olarak kabul edilse²⁸¹ de Hıristiyanlar, Yahudilerin doğru yol üzere olmadıkları kanaatinde idirler.²⁸² Hz. İsa'dan sonra peygamber gelmeyeceği²⁸³ şeklindeki anlayışları nedeniyle de Hz. Muhammed'in şeriatını kabul etmemektedirler. Bununla birlikte Müslümanlara sevgi bakımından en yakın olanların Hıristiyanlar olduğu Kur'an'da²⁸⁴ yer almaktadır.

Doğrul, cennete sadece Hıristiyanların gireceği inancını benimsemeleri²⁸⁵ nedeniyle diğer dinlere bakışlarının olumsuz olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Hıristiyanların ve Yahudilerin, birbirlerinin dinlerini tamamen inkâr etmelerinin yanlış olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ona göre her dinde mutlaka iyilik anlamında bir şey bulunur. Kur'an da bunu inkâr etmez.²⁸⁶ Müslümanlara bakışlarının da olumsuz olduğu aşikardır. Hatta Müslümanları şikle itham etmeleri manidardır. Bu anlamda Doğrul, Hıristiyanların, Müslümanların Kabe'ye gösterdikleri saygıyı putperestliğin izleri olarak görmelerini eleştirerek müşrik Arapların, Kabe'ye tapmadıklarını, Hacer-i Esved'i de putlarından kabul etmediklerini söylemektedir.²⁸⁷ Kaldı ki Müslümanlar için kutsal olan Kabe'nin bulunduğu mekandır. Çünkü Kabe defalarca yıkılıp tekrar yapılmıştır.

Doğrul, Hz. Peygamber'in peygamberliğini inkâr etmelerine de değinerek Mâide sûresi 5/14. ayetinde Hıristiyanların unuttukları şeyin Hz. İsa'nın, Hz. Peygamber'i müjdelemesi olduğunu dile getirmektedir.²⁸⁸ Hıristiyanlar, kitaplarında yer alan ve Ahmed anlamına gelen Faraklit kelimesinin Hz. Peygamber'e değil Kutsal Ruh'a işaret ettiği kanaatinde idirler.²⁸⁹ Aynı şekilde onlar, En'âm sûresi 6/50. ayetinden²⁹⁰ hareketle Hz. Muhammed'in, ilahi sırlara vakıf olmadığını, o nedenle de peygamber olarak kabul edilemeyeceğini söylerler. Doğrul ise, ayette Hz. Peygamber'in, kendisinin de bir insan olduğunu, gaybı bilmediğini, ancak vahye uyduğunu beyan ettiğinden bahseder.²⁹¹ Ayrıca Hz. Peygamber'in bütün bildiklerini Ebu Talip ile Suriye'ye yaptıkları se-

²⁸⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/45.

²⁸¹ Şarkâvî, *Hıristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları*, 17.

²⁸² Bakara 2/113.

²⁸³ Barnabas 97: 6.

²⁸⁴ Mâide 5/82.

²⁸⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/CIX.

²⁸⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/46.

²⁸⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/58.

²⁸⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/197.

²⁸⁹ Şarkâvî, *Hıristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları*, 192-193.

²⁹⁰ "De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunana uyarım. De ki: Kör ile gören biç bir olur mu? Hiç düşünmez misiniz?"

²⁹¹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/232.

yahatte bir rahipten öğrendiğini iddia ederler.²⁹² Ayrıca Hz. Peygamber'e hiçbir mucize verilmediğine En'âm 6/109. ayetinin²⁹³ delalet ettiğini de söylemektedirler. Doğrul ise, bu ayette bahsedilenin, peygamberlerin, istedikleri zaman mucize gösteremeyecekleri olduğu kanaatindedir.²⁹⁴

Bütün bunlar gösteriyor ki peygambere bakışın olumsuz olması, onun getirdiği hükümlere karşı da bir reddiyeyi beraberinde getirmektedir. Yahudiliğe bakışlarında bazı farklı değerlendirmeler olsa da Hıristiyanlar tarafından Hz. Peygamber'in şeriatına karşı olumsuz bir duruşun olduğu gözükmemektedir.

3.10. Sözlerinde Durmamaları

Mâide sûresi 5/14. ayetinde Hıristiyanların sözlerinde durmadıklarından bahsedilmektedir. Onlardan alınan sözün, bütün peygamberlere iman etmeleri, daha sonra gelecek olan Hz. Peygamber'e uyup ona yardım etmeleri olduğu²⁹⁵ tefsirlerde dile getirilmiştir.

Doğrul da meseleyi aynı sûre bağlamında değerlendirmiştir. O, Yahudi ve Hıristiyanlar, Allah'a verdikleri sözleri tutmadıkları için onlardan çokça bahsedilmesi nedeniyle, Mâide sûresine *abitlerinizi yerine getirin* diye başladığı kanaatindedir. Fani bir insana ilahlık atfetmeleri ise ona göre Allah'a verdikleri sözü yerine getirmediklerinin en önemli göstergesidir.²⁹⁶ Doğrul, insanların, Hıristiyanlara güvenlerini boşa çıkaracak şekilde güvenilmez olduklarına dair bir rivayete de tefsirinde yer vermiştir.²⁹⁷ Her halükârda bir insan, Allah'a verdiği sözde durmuyorsa insanlara karşı bu noktada daha umursamaz davranacaktır.

3.11. Dünyaya Meyletmeleri

Hıristiyanlık inancının ve İncil'in tahrif edilmesinde dünyevileşmenin etkisinin büyük olduğu söylenebilir. Bu tahrifat Hz. İsa'dan sonra gerçekleşmiştir. Doğrul ise dünyevileşmeyi Hz. İsa dönemine kadar götürmektedir. Maide sûresi 5/112-115. ayetlerinde geçen gökten sofranın indirilmesi hadisesi bağlamında Doğrul, Havarilerin, bu taleplerini, onların dünyayı ahirete tercih etmelerinin göstergesi olarak görmektedir. Oysa Allah, onlara dünyevi nimetlerden bol bol vermiştir. Burada onlarla Muhammed ümmeti arasında bir kıyaslama da yapmaktadır. Şöyle ki bu ümmet, Fatıha suresinde görüldüğü üzere Allah'tan dünyalık değil doğru yolda olma talebinde bulunmaktadırlar.²⁹⁸

Öte yandan Doğrul, Hıristiyan toplumların, gerçeği kabul etmelerinin önündeki engel olarak dünyevi zinetleri görmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da ilk dönem Hıristiyanlarının, dünya ile alakalarını keserek münzevi hayat yaşadıklarına hatırlatmalar olduğundan bahseder.²⁹⁹ Kehf kıssasında geçen ve levha olarak tercüme ettiği *rakîm* kelimesinin de bu durumu doğruladığı kanaatindedir. Yani kehf, Hıristiyanlığın ilk halini, *rakîm* ise onların durumunun ilk haline göre ne kadar

²⁹² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/447-448.

²⁹³ "Kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair kuvvetli bir şekilde Allah'a andıldılar. De ki: Mucizeler ancak Allah katındadır. Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?"

²⁹⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/244.

²⁹⁵ Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed (Kahire/Gize: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh İ't-Turâs, 1421/2000), 5: 135.

²⁹⁶ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/192.

²⁹⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/218-219.

²⁹⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/221.

²⁹⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/475.

büyük değişikliğe uğradığının kanıtı olduğunu dile getirmektedir.³⁰⁰ Oysa az önce Havarilerin dahi dünyayı ahirete tercih eden bir kişiliğe sahip olduklarından bahsetmişti.

Günümüz Hıristiyan dünyasında da maneviyatın geri plana atıldığı tamamen materyalist bir zihniyetle dünyevi çıkarların ön planda tutulduğu, bunu yaparken de dünyadaki birçok toplumun sömürülmesi, açlığa mahkûm edilmesi ve katledilmesi gibi olumsuz sonuçlara sebep olduğu görülmektedir.

3.12. Ashab-ı Kehf Kıssası Bağlamında Hıristiyanlık

Bir grup gencin, hak dava uğruna verdikleri mücadeleyi anlatan Ashab-ı Kehf kıssası ibretlik birçok hadiseyi içinde barındırmaktadır. Bu gençlerin, genel kabule göre Hz. İsa'dan sonra yaşadıklarını³⁰¹ düşündüğümüzde Hıristiyanlıkla onların davası arasında bir bağın bulunması kaçınılmazdır.

Doğrul, bu kıssa bağlamında eleştiriden ziyade bazı düşüncelerini ortaya koymaktadır. İlginç bulduğumuz için buraya almayı uygun gördük. Şöyle ki o, kıssada geçen mağara arkadaşlarının durumunu Hıristiyanlık tarihine uyarlamaktadır. Onların uyumalarını, Hıristiyanlığın ilk dönemlerde yayılmamış olmasına, sağa sola dönmelerini ise daha sonraki dönemlerde hızlı bir şekilde geniş coğrafyalara ulaşmasına benzetmektedir.³⁰² Bu değerlendirmesi işârî yorum özelliği taşımaktadır.

Mağaranın yönüyle ilgili de bir değerlendirmesi vardır. O, mağaranın yönünün kuzeye bakiyor olmasını Hıristiyanlığın çoğunlukla dünyanın kuzey tarafına, özellikle Avrupa kıtasına yayılmasına işaret olarak görmektedir.³⁰³ Ashab-ı Kehf'in, uyanmalarının akabinde içlerinden birinin alışveriş için çarşıya gönderilmesini Avrupa toplumlarının ticari faaliyetlerine benzetmektedir.³⁰⁴ Benzetmeleri genel anlamda tutarlı olmakla birlikte son birkaç yüzyılda dünyanın güney yarımküresinde de Hıristiyan nüfus oranının az olmadığı bir gerçektir.

3.13. Deccal Fitnesine Benzetilmeleri

Kıyametin büyük alametlerinden biri kabul edilen ve Hz. İsa'nın yeryüzüne tekrar gelmesinden önce ortaya çıkacağı ifade edilen Deccal'e Bakara 2/256 ve Nisâ sûresi 4/159 ayetlerinin işaret ettiği yorumları yapılmaktadır.

Doğrul, Deccal fitnesinin, bugünkü Hıristiyanların akideleri olduğunu söyler. Çünkü der İbn Seyyid'e göre Deccal, hakkı batıla karıştıranlardır. Diğer bazılarına göre Deccal denmesinin nedeni bütün yeryüzünü kaplamalarıdır. Birçok milleti inkara sevk etmelerini de bu isimlendirmenin bir diğer gerekçesi olarak öne sürer.³⁰⁵ Onun yaklaşımına göre Deccal bir şahıstan ziyade büyük bir kitlenin ismi olmaktadır.

³⁰⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/478.

³⁰¹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, ts.), 212; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 2012), 1/325.

³⁰² Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/479.

³⁰³ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/478.

³⁰⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/480.

³⁰⁵ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 2/476.

3.14. Maymun ve Domuz Olarak Nitelendirilmeleri

Doğrul, Mâide sûresi 5/60. ayetinde³⁰⁶ bahsi geçenlerin Yahudiler ve Hıristiyanlar oldukları, onların ruhen maymun ve domuza dönüştüklerinden bahsedildiği, çünkü Hz. Peygamber'in yanına inkârcı olarak gelip tekrar inkârcı olarak geri döndükleri kanaatindedir.³⁰⁷ Tefsirlerde de Cumartesi yaşağını çiğneyen Yahudilerin yanı sıra Hz. İsa'ya gelen sofraya muhatap oldukları halde inkâr yolunu seçenlerin domuza dönüştükleri³⁰⁸ görüşleri mevcuttur.

Sonuç

Ömer Rıza Doğrul'un yorumlarında en dikkat çeken husus ayetleri, günümüz dünya konjonktürü bağlamında değerlendirmesi ve güncel örneklendirmelerle daha anlaşılır kılmasıdır. Bu yaklaşımını hem İslam dünyası hem de Batı dünyası ile ilgili konularda ortaya koymaktadır. Özellikle İslam dünyasındaki problemler ve bunların çözümüne yönelik önerileri güncel ve evrensel bir bakış açısına sahip olduğunun göstergesidir.

Doğrul'un üzerinde durduğu bir başka konu, her iki din mensuplarının, tevhid inancından sapmalarıdır. Bunun sebebi içlerinden bir kısmının da kabul ettiği üzere kendilerine gönderilen kitabı tahrif etmeleridir. Allah tarafından gönderilen kitabı dahi beğenmeyip tahrif etmeleri diğer dinlere karşı daha düşmanca hareket etme ve kendilerini ayrıcalıklı görme, sonuçta da hakikati kabul etmeme gibi olumsuz bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada Yahudilerin, Kur'an'da da ifade edildiği gibi daha düşmanca bir tavır takındıkları, üstün ırk anlayışlarının bir sonucu olarak insanlara yaptıkları zulümlerin neticesinde her an bir karşı saldırıya maruz kalma endişeyle hareket ettikleri görülmektedir.

Diğer bir husus, Yahudilerin ve Hıristiyanların, tahrif etmiş oldukları inançlarından dahi kopmak suretiyle materyalist bir yapıya büründükleri şeklindeki yaklaşımıdır. O nedenle büyük bir savrulma yaşamaktadırlar. Bunun neticesi olarak manevi anlamda gerileme yaşamakta, insanların ihtiyaçlarını sadece maddiyattan ibaret görmeleri nedeniyle de maddi açıdan zor duruma düşen insanların yalnızlaşması ve bunalıma düşmesi gibi bir sorunu beraberinde getirmektedir. Dünya-daki huzursuzluğun kaynağı da onlardır. Son birkaç yüzyılda dünyanın farklı bölgelerinde sömürgeci kurmaları, oradaki insanları açlığa mahkûm etmeleri, bunu da Hıristiyanlığı farklı coğrafyalara ulaştırma gibi bir kılıfa sokarak yapmaya çalışmaları Doğrul'un üzerinde durduğu hususlardandır. Bu şekilde bürünmelerinin bir neticesi olmalı ki kendisi tarafından Batı toplumu Deccal fitnesine benzetilmiştir. Doğrul'un, bu değerlendirmelerini daha çok Kur'an'da onlara yöneltilen eleştiriler ve bunun örneklerinden hareketle yaptığı anlaşılmalıdır.

Bu iki din mensuplarının, her ne kadar kahr ekseriyeti bu olumsuz niteliklere sahip olsa da içlerinde en azından kendi inançlarına bağlı olan, diğer dinlere karşı hoşgörülü olma gibi bir erdem benimsen kesimler de mevcuttur. Bu konuya işaret eden ayetler olduğu gibi örneğin Ya-

³⁰⁶ “De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Allah'ın lânetlediği ve gazap ettiği, aralarından maymunlar, domuzlar ve tâğuta tapanlar çıkardığı kimseler. İşte bunlar, yeri (durumu) daha kötü olan ve doğru yoldan daha ziyade sapmış bulunanlardır.”

³⁰⁷ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/210.

³⁰⁸ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/263; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş (Beyrut/Dımeşk: Dâru'r-Reşîd/Müessesetü'l-Îmân, 2000), 1/448.

hudilerin Filistin’de ortaya koyduğu zalimce tutuma karşı çıkan ve farklı ülkelerde yaşayan Yahudiler de vardır. O nedenle toptancı bir yaklaşımla tek düze bir yapıdan bahsetmek konuyu eksik algılamak manasına gelecektir.

Burada şu noktaya değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Kur’an’da her iki din mensuplarına yönelik eleştiriler her ne kadar onları içerisinde buldukları yanlıştan uzaklaştırma amacına yönelik olsa da diğer taraftan Müslümanların da gerek inanç gerekse yaşantı bakımından onlarla aynı hataya düşmemeleri, düştükleri takdirde onlardan bir farklarının kalmayacağı ve aynı akıbete uğrayacakları noktasında uyarıldıkları kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Adam, Baki. “Yahudi Kutsal Metinleri”. *Kur'an'da Yahudiler*. haz. Ömer Faruk Harman. 349-402. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Akpınar, Ali. “Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve Tefsîre Katkısı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2002), 17-36.
- Akpınar, Ali. “Tanrı Buyruğu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Araz, Ömer Faruk. “Yeni Ahit'te ve Kur'an-ı Kerim'deki Yahudilere Yöneltilen Eleştirilerin Analizi”. *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2021), 791-833.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Oktay Özel vd. İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2017.
- Arslantaş, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Aydın, Mahmut – Duran, Asım. *Kur'an ve Hıristiyanlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihinin Giriş*. Konya: Damla Matbaacılık, 2000.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Etraş. Beyrut/Dımeşk: Dâru'r-Reşîd/Müessesetü'l-İmân, 2000.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'an'ın Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 3. Basım, 1955.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'an ve İslam Üzerine*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2006.
- Dualı, Şir Muhammed. *Çarlık Rusyasında Yahudiler*. Ankara: Divan Kitap, 2016.
- Gün, Mine Alpay. “Ömer Rıza Doğrul ve Selamet Mecmuası”. *“İslam'ı Uyandırmak”: Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*, 2 (2018), 269-285.
- Halidî, Salah Abdülfettah. *Tasvîbât fî fehmî ba'di'l-âyât*. B.y.: Dâru'l-Kalem, ts.
- Gürkan, Saime Leyla. “Temel Kavramlar”. *Kur'an'da Yahudiler*. haz. Ömer Faruk Harman. 29-121. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *İslamiyet ve Hıristiyanlık*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Harman, Ömer Faruk. “İnanç ve İbadetleri”. *Kur'an'da Yahudiler*. haz. Ömer Faruk Harman. 277-312. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 2012.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed. Kahire/Gize: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000.
- Kaçar, Turhan. "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/2 (2003), 187-206.
- Katar, Mehmet. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi". *Kur'an'da Yahudiler*. haz. Ömer Faruk Harman. 123-276. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.
- Kutub, Seyyid. *Yahudi ile Savaşımız*. çev. Harun Özcan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Murad. Abdülhakim. *İslam ve Hristiyanlık*. çev. Onur Atalay. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 20007.
- Shakak, İsrail. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*. çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Şarkâvî, Cemaleddîn. *Hristiyanlık ve İslam'ın Kışkırtıcı Konuları*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, ts.
- Tarakçı, Muhammet. "Hristiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik". *Vahiy ve Peygamberlik*. haz. Yusuf Şevki Yavuz. 77-175. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Temur, Rabia Banu. *Dış Politika Yazarı Olarak Ömer Rıza Doğrul: Hayatı ve Dış Politika Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Türkiye Diyanet Vakfı Meali. Erişim 10 Nisan 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Uzun, Mustafa. "Ömer Rıza Doğrul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 489-492. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Ahmet ÖZDEMİR

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

علاقة القراءات القرآنية بدراسة اللهجات العربية القديمة

Kur'ân Kıraâtlerinin Eski Arap Lehçeleri Çalışmaları İle İlişkisi

The Relationship Between Qur'ānic Readings And The Study Of Ancient Arabic Dialects¹

Mustafa KARA

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat

Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve

Kıraat İlmî Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty
of Theology

Department of Qur'an Reading

and Recitation Science

Samsun, Türkiye

mustafakara@omu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5497-1131>

Muna HAJ SALEH

Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Lecturer, Hitit University

Faculty of Theology

Department of Arabic Language and Rhetoric

Çorum, Türkiye

munahajsaleh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5211-5112>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 13/05/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Kara, Mustafa - Haj Saleh, Muna. “‘Alâkatü'l-kıraâtî'l-Kur'âniyyeti bi dirâseti'l-lehcâti'l-'Arabiyyeti'l-kadîme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 825-851.

<https://doi.org/10.31121/tader.1296613>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

¹ Bu makale, -kısmen- 2019 yılında Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda tarafımızdan hazırlanan “Câhiliye Dönemi Arap Lehçeleri ve Bazı Fonetik Özellikleri” adlı Yüksek Lisans Tezi'nden hareketle geliştirilmiştir. (Bk. Muna Haj Saleh, *Câhiliye Dönemi Arap Lehçeleri ve Bazı Fonetik Özellikleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

الملخص

يناقش هذا المقال العلاقة بين القراءات القرآنية ودراسة اللهجات العربية القديمة، ويهدف إلى الكشف عن نوع العلاقة بينهما. وفي هذا السياق كانت الأسئلة البحثية التالية: لماذا اعتبر العلماء أن القراءات القرآنية من أهم مصادر دراسة اللهجات وأكثرها موثوقية؟ ما هو دور هذه القراءات في دراسة اللهجات العربية القديمة؟ ثم إن هذه الدراسة تعتبر مهمة وجديدة في مجالها. وتستند الدراسة إلى تحليل المستندات المكتوبة، وهي إحدى طرق جمع المعلومات النوعية. وكما هو معلوم فإن القرآن نزل على سبعة أحرف، تضمنت العديد من اللهجات العربية القديمة، مما نتج عنها ظهور قراءات تتناسب مع هذه اللهجات، وهذا يفسر العلاقة بين دراسة اللهجات العربية القديمة والقراءات القرآنية المتواترة والشاذة. فالقرآن الكريم وقراءاته يُعد من أهم مصادر دراسة اللهجات العربية القديمة وصحتها والأكثر موثوقية من بين المصادر المتاحة. وأثناء الدراسة تم ذكر موقع شبه الجزيرة العربية والقبائل التي تعيش في تلك المنطقة، كما ذُكرت لهجات عربية مهمة متفوقة على اللهجات الأخرى مثل لهجة قریش، وشرح التوزيع الجغرافي للهجات في شبه الجزيرة العربية، وقد تم إيراد آراء العلماء في اللغة الفصحى التي نزل بها القرآن، وذكُرت العلاقة بين لهجات القراءات، كما ذُكرت مرحلة تكوين القراءات وتطورها واختلافها وأنواعها، وكذلك فقد تم تمييز القراءات الصحيحة عن القراءات الشاذة، وتبيان معنى الأحرف السبعة والقراءات السبع، والتمييز بينهما، كما دُرِس دور القراءات في دراسة اللهجات العربية القديمة. وقد أظهرت النتائج التي تم الحصول عليها أن دراسات اللهجات العربية القديمة كانت على علاقة وثيقة مع القراءات القرآنية المتواترة والشاذة، وأن علماء الإسلام قبلوا القراءات القرآنية باعتبارها أهم مصادر اللهجات وأكثرها موثوقية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، علم قراءة القرآن الكريم وتجويده، اللهجات العربية القديمة، القراءات القرآنية، الأحرف السبعة، القراءات السبع، القراءات الصحيحة والشاذة.

Öz

Bu makalede, Kur'an kıraâtlerinin eski Arap lehçeleri çalışmaları ile ilişkisi ele alınmaktadır. Araştırmannın amacı, söz konusu kıraâtlerin eski Arap lehçeleri çalışmaları ile olan ilişkisini ortaya koymaktır. Bu bağlamda, "Âlimler neden Kur'an kıraâtlerini, lehçelerin en önemli ve en güvenilir kaynaklarından saymışlardır? Bu kıraâtlerin eski Arap lehçeleri çalışmalarındaki rolü nedir?" sorularına yanıt aranmaktadır. Çalışma bu yönüyle hem önemlidir hem de özgün bir nitelik arz etmektedir. Çalışma nitel bilgi toplama yöntemlerinden yazılı doküman incelemesine dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in birçok eski Arap lehçesini kapsayan ve bu lehçelere uygun kıraâtlerin ortaya çıkmasına neden olan yedi harf üzerine indirildiği bilinmektedir. Bu durum, eski Arap lehçeleri çalışmalarının, mütevatir ve şâz Kur'an kıraâtleriyle olan ilişkisini açıklamaktadır. Bu çerçevede Kur'an ve onun sahih ve şâz kıraâtleri, eski Arap lehçeleri çalışmalarının en önemli ve en sağlam kaynaklarıdır. Dolayısıyla mevcut kaynakların en güvenilir olanıdır. Çalışmada Arap Yarımadası'nın konumundan ve o bölgede yaşayan kabilelerden söz edilmekte, Kureyş lehçesi gibi diğer lehçelerden üstün görülen önemli fasih Arap lehçeleri zikredilmekte, Arap Yarımadası'ndaki lehçelerin coğrafi dağılımları açıklanmakta, Kur'an'ın indirildiği dil hakkında âlimlerin görüşlerine yer verilmekte, Arap lehçelerinin Kur'an kıraâtleriyle olan alakasından bahsedilmekte, kıraâtlerin oluşumu, gelişimi, farklılıkları ve çeşitleri zikredilerek tanımı yapılmakta, sahih ile şâz kıraâtler, yedi harf ile yedi kıraât arasındaki ayırım ortaya konulmaya çalışılmakta ve eski Arap lehçeleri çalışmalarında kıraât metodunun rolü incelenmektedir. Elde edilen sonuçlar, eski Arap lehçeleri çalışmalarının, mütevatir ve şâz Kur'an kıraâtleriyle yakın ilişki içerisinde olduğunu ve İslâm âlimlerinin Kur'an kıraâtlerini, lehçelerin en önemli ve en güvenilir kaynakları olarak kabul ettiklerini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Kur'an Kıraâtleri, Eski Arap Lehçeleri, Yedi Harf, Yedi Kıraât, Sahih ve Şâz Kıraâtler.

Abstract

This article discusses the relationship between the Qur'anic recitations and the studies of ancient Arabic dialects. The research aims to reveal the relationship between the recitations in question and the studies of ancient Arabic dialects. In this context, we attempt to answer the questions "Why did the scholars consider the Qur'anic recitations as one of the most important and reliable sources of dialects? and what is these recitations' role in studying ancient Arabic dialects?". In this respect, the study is both important and original. The study is based on written document analysis, one of the qualitative information collection methods. It is known that the Qur'an was descended on seven letters, which included many ancient Arabic dialects and led to the emergence of recitations suitable for these dialects. This explains the relationship between the studies of ancient Arabic dialects and the mutawatir and shâdh Qur'anic recitations. In this context, the Qur'an and its authentic and shâdh recitations are among the most important and sound sources of the study of ancient Arabic dialects. Because the Qur'an is under the protection of Almighty Allah; therefore it is the most reliable of available sources. In the study, the location of the Arabian Peninsula and the tribes living in that region are mentioned, important Arabic dialects that are superior to other dialects such as the Quraysh dialect are mentioned, the geographical distribution of the dialects in the

Arabian Peninsula is explained, the opinions of scholars about the language in which the Qur'ān was revealed are given. The relationship between the dialects of the Qur'ānic recitations is mentioned, the formation, development, differences and types of recitations are mentioned and defined, the distinction between ṣaḥīḥ and shādh recitations, seven letters and seven recitations is tried to be revealed, and the role of the recitation method in the studies of ancient Arabic dialects is analyzed. The results obtained showed that the studies of ancient Arabic dialects were in close relationship with the mutawātir and shādh Qur'ān recitations and that Islamic scholars accepted the Qur'ānic recitations as the most important and reliable sources of the dialects.

Keywords: Tafsīr, The Science of Reading the Holy Qur'ān and Recitation, Recitations of the Qur'ān, Ancient Arabic Dialects, Seven Letters, Seven Recitations, Ṣaḥīḥ and Shādh Recitations.

مقدمة

يجد الباحث في دراسة اللهجات العربية القديمة صعوبات كثيرة للحصول على المادة العلمية للهجات، والوصول إلى خصائصها وصفاتها؛ وذلك لعدم اهتمام العلماء القدماء بإجراء دراسات خاصة لتلك اللهجات، مما جعل الباحث يضطر إلى بذل جهد كبير للوصول إلى تلك اللهجات، فيبحث عنها في المعجمات، وكتب اللغة، والتفسير، وكتب القراءات، وتعد القراءات من أهم وأوثق المصادر للهجات العربية القديمة، وقد أجرى الباحثين المحدثين بحثاً عديدة حول علاقة القراءات باللهجات العربية القديمة، ومن أهمها دراسة قام بها عبده الراجحي في كتابه (اللهجات العربية في القراءات القرآنية)، وإبراهيم أنيس في كتابه (اللهجات العربية)، وممن توصل إلى أن القراءات مشتملة على لهجات العرب المختلفة؛ محمد سالم محيسن، وذلك من خلال بحثه (المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية)، وكان لهذه الدراسة أهمية في إمداد الباحثين في اللهجات العربية بمادة مهمة ومفيدة في بحوثهم.

ولكن أكثر البحوث ناقشت تأثير القراءات بلهجة البيئية التي ظهرت فيها، باعتبار اللهجات من المصادر المهمة للقراءات، أما في هذا البحث فسيتم ذكر أهمية القراءات كمصدر موثوق للتوصل إلى بعض خصائص اللهجات العربية القديمة، فدراسة العلماء للقراءات المختلفة، ونسب بعضها إلى قبائلها، ساعد على الوصول إلى صفات وخصائص اللهجات لتلك القبائل، وهنا تكمن أهمية الموضوع، فهو يهدف إلى بيان دور القراءات القرآنية في الكشف عن تنوع اللهجات في شبه الجزيرة العربية، وإلى بيان علاقة تنوع القراءات بتنوع لهجات القبائل العربية، بالإضافة إلى أن للقراءات دوراً مهماً في التعرف على خصائص اللهجات العربية القديمة، وتحديد الفصح منها وغير الفصح، كما تساهم في بيان أصوات تلك اللهجات، وسيتم دراسة بعض خصائص الجانب الصوتي لبعض القبائل مستندين على خصائص القراءات المنسوبة إليها؛ للوصول إلى أهمية دور القراءات القرآنية في دراسة اللهجات العربية القديمة؛ التي تدخل في كل مجالات اللغة العربية، وذلك من خلال عرض بعض القراءات وتحليل بعض جوانبها الصوتية.

وللبحث عن دور القراءات القرآنية في دراسة اللهجات العربية القديمة لأبداً من الإجابة عن هذه الأسئلة:

هل احتوت القراءات القرآنية على اللهجات العربية القديمة؟ وهل الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم تضمنت بعض اللهجات العربية القديمة؟ وما الفرق بين الأحرف السبعة والقراءات السبع؟ وما العلاقة بينهما؟ وهل ظهرت القراءات السبع نتيجة تأثير القراء بالبيئات التي انتشرت فيها، أم أن الأحرف السبعة التي نزل فيها القرآن الكريم قد اشتملت على لهجات العرب فنتج عنها هذه القراءات بما يناسب لهجات القبائل؟ وما دور القراءات القرآنية في دراسة اللهجات العربية القديمة؟

قبل الإجابة عن الأسئلة لابد من الحديث ولو بشكل بسيط عن موقع شبه الجزيرة العربية، موطن اللهجات العربية القديمة، لما لها من علاقة كبيرة بتنوع اللهجات العربية القديمة.

1. الموقع الجغرافي لشبه الجزيرة العربية ومناطقها الجغرافية

انقسمت القبائل العربية التي عاشت في شبه الجزيرة العربية إلى: قبائل بدوية عاشت متنقلة في البادية، والحضرية التي عاشت في الحضر حياة مستقرة، وكان لهذا الأمر أثر كبير في تعدد اللهجات العربية، وتنوع خصائصها، فطريقة الأداء اللغوي لأهل البادية تختلف عن طريقة الأداء اللغوي لأهل الحضر؛ وهذا من الأسباب المهمة التي جعلت دراسة

البيئة الجغرافية لشبه الجزيرة العربية مهمة لمن يقوم بدراسة اللهجات العربية.² تقع بلاد العرب في الجزء الجنوبي الغربي من آسيا، ويطلق العرب على بلادهم اسم (جزيرة العرب)،³ وسبب تسميتها بالجزيرة ما ذكره الخليل: (ت. 789/174): "سُميت جزيرة العرب جزيرة لأن بحر فارس وبحر الحبش والفرات ودجلة أحاطت بها"⁴، وسكن العرب أيضاً في فلسطين وسيناء إلى ضفاف النيل الشرقية حتى أعلى الصَّعيد، كما سكنوا في بلاد العراق من ضفة الفرات الغربية حتى بلغوا أطراف الشام؛ وقد نشأت إمارات عربية في الشام والعراق.⁵ وقام الهمداني (ت. 947/336) بتقسيم جزيرة العرب إلى خمسة أقسام: نَجْد، والعُرُوض، والحِجَاز، واليَمَن، وتَهَامَة.⁶ وبسبب ارتباط اللهجات العربية القديمة بالبيئة التي نشأت فيها؛ فقد قسّم المؤرخون اللهجات العربية التي لم تندثر إلى لهجات شمالية بالنسبة لشبه الجزيرة العربية، وجنوبية، وسيتم الحديث عن هذه اللهجات حسب هذا التوزيع.

2. التوزيع الجغرافي للهجات في شبه الجزيرة العربية

لِكُلِّ لغة لهجات خاصة بها تفرضها البيئة التي يعيش فيها الناس، فما تعريف اللهجة؟ وما الفرق بينها وبين اللغة؟

2.1. اللهجة

لغة: هي اللسان، أو طرفه، أو جرس الكلام، أو هي اللغة التي جُبل الإنسان عليها فنشأ واعتاد عليها.⁷ **اصطلاحاً:** عرّف أنيس (ت. 1977/1397) اللهجة بأنها: "مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، وتشارك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة... وتلك البيئة الشاملة التي تتألف من عدة لهجات، هي التي اصطلح على تسميتها باللغة"⁸، وقد عرّفها محمد الخولي بأنها "الطريقة التي تتكلم بها جماعة ما لغة ما، والتي تميزها عن سواها من الجماعات التي تتكلم اللغة نفسها."⁹ مما سبق نجد أنّ هناك فرقاً بين لفظي اللغة واللهجة؛ فاللغة أعم من اللهجة، ولكن ما رأي القدماء والمحدثين بهذا الفرق، وماهي العلاقة بينهما؟

2.1.1. العلاقة بين اللغة واللهجة

كان العرب في العصر الجاهلي و صدر الإسلام يطلقون كلمة اللسان على ما نعبر عنه اليوم بكلمة (اللغة)، وقد ورد في القرآن الكريم استخدام اللسان بمعنى اللغة في ثماني مواضع¹⁰ ومنها قوله تعالى: (وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ)¹¹ وقد كان القدماء يقصدون بكلمة (اللغة أو اللحن) ما نسميه اليوم باللهجة، فنرى كثيراً من أصحاب المعاجم أشاروا إلى لغة أسد أو لغة تميم، ويقصدون بها لهجة أسد أو لهجة تميم، فلم يُفرّق القدماء بين مصطلحي اللغة واللهجة، وأما في الدراسات الحديثة فقد فصل الباحثون فصلاً تاماً بين اللغة واللهجة، فاللغة عندهم أعم وأوسع من اللهجة، فهي البيئة التي تحتوي على لهجات عديدة يجمع بينها مجموعة ظواهر لغوية مشتركة، فالعلاقة بين اللغة واللهجة هي علاقة العام بالخاص، ومثال على ذلك: اللغة الأدبية المشتركة للعرب التي ظهرت قبيل الإسلام، والتي جمعت كل اللهجات ضمن وحدة لغوية يفهمها الجميع فتكلم بها الخطباء، ونظم الشعراء بها شعرهم، كانت نتيجة تقارب العرب الذين كانوا يتحدثون لهجات مختلفة بسبب اختلاطهم وأسواقهم المشتركة، ولكن بالمقابل نجد أنّ كل قبيلة حافظت على لهجتها ضمن قبيلتها، فكان أفرادها لا

2 محمد رياض كريم، المقتضب في لهجات العرب (طنطة: التركي للكمبيوتر وطباعة، 1996)، 12.
3 عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، مح. مصطفى السقا (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 5/1-7.

4 البكري، معجم ما استعجم، 6/1.

5 محمد بيومي مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، 93-94.

6 الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب، مح. محمد بن علي الأكوغ الحوالي (صنعاء: مكتبة الإرشاد، 1990)، 47-48.

7 أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب (بيروت، دار صادر، د.ت)، "لهج"، 359/2.

8 إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية (مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1992)، 15.

9 محمد علي الخولي، معجم علم الأصوات (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1982)، 146.

10 أنيس، في اللهجات العربية، 15-16.

11 الأحقاف 12/46.

يتكلمون إلا بها ضمن القبيلة.¹² هذه بعض الفروق بين مفهوم اللغة واللهجة بين القدماء والمحدثين، فما دور التوزع الجغرافي للقبائل العربية القديمة في تنوع اللهجات؟

2.2. تقسيم المؤرخين للغة العربية القديمة

قسم المؤرخون العرب في شبه الجزيرة العربية إلى: عرب الجنوب وهم القحطانيون، وعرب الشمال وهم العدنانيون، وعلى أساس هذا التقسيم تم تقسيم اللغة العربية إلى شمالية، وجنوبية. فعربية الشمال هي التي سادت قبيل ظهور الإسلام، ويوجد الكثير من الفروق بين عربية الشمال والجنوب، وذلك لوجود مدن مستقرة في الجنوب والشمال؛ مما أدى إلى أن يحافظ سُكَّان كل منطقة على لهجاتهم الخاصة بهم،¹³ ولكن اللغة العربية التي وصلت إلينا عن طريق الشعر الجاهلي، والتي نزل القرآن الكريم بها، هي مزيج بين اللغة العربية الشمالية والجنوبية، وما زالت مستعملة إلى الآن، وفيها أغلب اللهجات القديمة. ولكن ماهي لهجات القبائل التي عدّها النحاة من اللهجات الفصيحة واعتمدوا عليها في دراساتهم؟

2.3. القبائل العربية التي تُقبل لهجاتها كفصيحة

اختلف النحاة حول القبائل التي تؤخذ عنها العربية؛ فحُعاة البصرة وأتباعهم قديماً وحديثاً اعتمدوا على لغة القبائل الحجازية، وعلى لغات قبائل نجد، ووسط الجزيرة، والقبائل البدوية المتوغلّة في البداوة بوجه عام، ويظهر ذلك في كتاب سيبويه؛ حيث ذكر أسماء بعض القبائل الفصيحة التي لم تتأثر لغتهم بلغات الأمم الأخرى المجاورة لهم، مثل الحجاز، وتميم، وقيس وأسد، وفزارة، وطيء، وبكر بن وائل، وبديعة، وهذيل، وبنو العنبر، وبعض كنانة وبعض الطائيين وهوازن وأكثر هذه القبائل محصورة في الحجاز وتميم، وأما بالنسبة لمدرسة الكوفة؛ فقد رفضوا التقسيم المكاني للقبائل التي يؤخذ عنها اللغة، وذلك لاعتقادهم بأنّ اللهجات تمثل جانباً من العربية؛ فتوسّعوا كثيراً في أخذهم للغة من القبائل المتنوعة.¹⁴ وأما لهجة قريش فقد تفوقت على جميع اللهجات العربية، وذلك لوجود الكعبة في مكة والأسواق التي كانت تقام في مواسم الحج، ورحلات التجارة التي كان يقوم بها القريشيون؛ كل ذلك أدى إلى اختلاط قريش بباقي القبائل العربية، ومن خلال هذا الاختلاط كانت قريش تصطفي أجمل الألفاظ وتضيفها إلى لهجتها، مما زاد من فصاحتها، بالإضافة إلى بُعدها عن بلاد العجم من جميع الجهات.¹⁵ كل هذا جعل لغة قريش من أفصح لغات العرب؛ ولكن هل اجتمعت آراء العلماء على أن القرآن الكريم نزل بلغة قريش؟ أم اختلفوا في ذلك؟

2.4. آراء العلماء حول اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم

اختلف العلماء حول اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم، فمنهم من رأى بأنّه نزل بلغة قريش؛ وعلّلوا ذلك بأنّها أفصح اللغات التي ذُكرت سابقاً، ولم ينكروا بأنّ قريش تأثرت باللهجات الأخرى، ولكنها اختارت الأفصح، وأن هذه اللغة هي اللغة المشتركة التي كان ينظم العرب بها أشعارهم ويتحدثون بها في أسواقهم العامة،¹⁶ ويُعزّي مؤيدو هذه النظرية إلى تفوق لغة قريش بسبب مكانتها الدينية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية على ما حولها من القبائل العربية،¹⁷

ومنهم من عارض هذه النظرية، وجاء بأدلة تثبت أنّ اللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي لغة عربية مشتركة بين لهجات العرب، ولكنها تخلصت من سماتها المحليّة، وإن كانت أقرب إلى لهجة قريش من غيرها؛ لأنّ لهجة قريش كانت من أفصح اللهجات وقد خلت لغتهم من مستقيح الألفاظ.

¹² أنيس، في اللهجات العربية، 15، 40؛ رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999)، 77-78.

¹³ إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، (مصر: مطبعة الاعتماد، 1929)، 163-166؛ محمد أحمد خاطر، في اللهجات العربية، (القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، 1979)، 88-91.

¹⁴ ليلي برجو محمد أبو الغنم، أثر تعدد اللهجات العربية في النحو العربي (الأردن: الجامعة الأردنية، قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير، 2003)، 27-29.

¹⁵ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين، مقدّمة ابن خلدون، مح. عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار يعرب، 2004)، 378/2؛ خفاجي، الحياة الأدبية، 123؛ عبد الصبور شاهين، دراسة في لهجة بني أسد، 308-309.

¹⁶ صبحي عبد الحميد محمد عبد الكريم، اللهجات العربية في معاني القرآن للقرآن دراسة نحويّة وصرقيّة ولغويّة (القاهرة: دار الطباعة المحمديّة، 1986)، 69؛ علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة (مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، 87-88-91-93.

¹⁷ عبد الكريم، معاني القرآن للقرآن، 68-69.

ويلاحظ مما سبق أن نزول القرآن الكريم باللغة العربية المشتركة أقرب إلى الصحة من قولهم أنه نزل بلغة قريش؛ فقريش بالرغم من أنها قد أخذت الأفصح من اللغات بسبب اختلاطهم بقبائل العرب، ولكن بالمقابل فقد كان لاختلاطهم بالأعاجم نتيجة موقعها الديني والتجاري والاقتصادي والسياسي تأثير على صفاء لغتها؛ ومما يدل على ذلك أنهم كانوا يرسلون غلمانهم إلى البادية؛ ليأخذوا اللغة الفصيحة عنهم.

كما أن الاختلافات في القراءات القرآنية، إنما كانت في المدينة بعد ذهاب الرسول ﷺ إليها، حيث دخلت أكثر القبائل الإسلام، وكثرت اللهجات، فأُنزل الله تعالى القرآن الكريم على سبعة أحرف، في ذلك الوقت لتسهيل قراءة القرآن الكريم عليهم، قال ابن قتيبة (ت 286 هـ - 889 م): "فكان من تيسير الله تعالى أن أمر نبيه عليه السلام، بأن يُقَرَأَ كل أمة بلغتهم، وما جرت عليه عاداتهم، فالهذلي يقرأ عتي حين يريد حتى،... والتميمي يهمز والقشبي لا يهمز..."¹⁸ بينما في مكة لم يكن هناك أيّ خلافات بالنسبة لقراءة القرآن الكريم؛ لأنهم كانوا جميعاً يقرؤون بلهجة واحدة، وقد ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام، أنه كان يُعَلِّمُ الصحابة الذين يُسَمَّونَ (الْقُرَّاء) ¹⁹ في المدينة قراءاتٍ مختلفة لقراءة القرآن الكريم، حتى أن الصحابي منهم كان يقرأ بقراءة لا يعرفها أحدٌ غيره،²⁰ وقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام، قوله: "إنَّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرؤوا ما تيسير منه"²¹، ولم يقل عليه السلام أنزل بلهجة قريش.²²

وهذا يدلُّ على احتواء القراءات القرآنية على الكثير من اللهجات العربية؛ مما يجعلها من أفضل المصادر في دراسة اللهجات العربية القديمة، ولمعرفة أهميّة هذا المصدر في دراسة اللهجات العربية القديمة؛ سيتم الحديث عن علاقة لهجات العرب بالقراءات القرآنية.

3. علاقة لهجات العرب القديمة بالقراءات القرآنية

القراءات القرآنية هي أصدق مرآة عكست واقع القبائل العربية القديمة اللغوي، وتُعد أصل المصادر جميعاً في معرفة اللهجات العربية؛ بسبب منهج علم القراءات الذي لا يكتفي بالسماع فقط في نقله، ولكنه يشترط التلقي والعرض، ويُعدّان من أصح الطرق في النقل اللغوي؛ مما جعل منهج القراءات القرآنية يتفوق على كلّ المصادر الأخرى في النقل؛ من شعر، ونثر، وحتى الحديث الشريف.

ولمعرفة علاقة لهجات العرب بالقراءات القرآنية؛ لا بُدَّ من البدء بالحديث عن نشأة القراءات وتطورها، وذكر أسباب اختلافها وتعددتها، ثم ذكر علاقتها باللهجات العربية القديمة.

3.1. القراءات نشأتها وتطورها

تعد القراءات القرآنية مصدراً موثقاً من مصادر دراسة اللهجات، فمن خلال القراءات نستطيع استنباط الكثير من أوجه الخلاف بين اللهجات العربية القديمة، لأن أكثر وجوه الاختلاف بين القراءات القرآنية يعود سببه إلى الاختلاف الموجود بين اللهجات العربية القديمة،²³ والهدف من هذه القراءات التيسير على الأمة، وخاصة القبائل التي تعودت على لهجة معينة والتي قد يكون من الاستحالة تغيير لهجتها، فجاءت تلك القراءات بما يوافق ما اعتادت ألسنتهم عليه سواء من جهة الأصوات، أو الاشتقاق، أو التراكيب، أو طرق الأداء... وغير ذلك..

ويدل على ذلك حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام، الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه: "أن النبي صلى الله

¹⁸ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، *تأويل مشكل القرآن*، مح. إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 32؛ شمس الدين أبو الخير بن الجزري محمد بن محمد بن يوسف، *النشر في القراءات العشر*، مح. علي محمد الضباع (مصر: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت)، 22/1.

¹⁹ عبد الهادي الفضلي، *القراءات القرآنية تاريخ وتعريف*، (بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، 2009)، 26-28.

²⁰ أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي المالكي، *الإبانة عن معاني القراءات*، مح. عبد الفتاح إسماعيل شلبي (مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر)، 106-113.

²¹ البخاري، *فضائل القرآن*، 5.

²² أحمد علم الدين الجندي، *اللهجات العربية في التراث: القسم الأول: في النظامين الصرفي والصوتي*، (مصر: الدار العربية للكتاب، 1983) 106/1-107.

²³ علي عبد الواحد وافي، *"القراءات واللهجات"*، *اللهجات العربية بحوث ودراسات*، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2004)، 127.

عليه وسلم كان عند أضاة بني غفار،²⁴ فأتاه جبريل فقال: إن الله يأمرك أن تُقرئ القرآن على حرف،²⁵ فقال: سل الله معافاته ومعونته فإن أمتي لا تطيق ذلك،²⁶ فأتاه جبريل ثانية ليُقرئه على حرفين ثم أتاه ليقرئه على ثلاثة أحرف، فقال له رسول الله مثل ذلك ثم أتاه الرابعة فقال: "إن الله يأمرك أن تُقرئ أمّتك على سبعة أحرف فأئما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوه"²⁷ ويدل هذا الحديث على أن مرجع القراءات هو الرواية والنقل عن رسول الله عليه السلام، ولا يعني أن يقرأ من يشاء بلغته كما شاء، ولو فعلوا ذلك لظهر في القراءات العيوب الواردة في لهجات العرب التي كان يبتعد عنها الفصحاء، ومنها: الكشكشة في ربيعة ومُضَر، والفحفة في لهجة هذيل...²⁸

وقد أتبع رسول الله عليه الصلاة والسلام، منهجاً واضحاً في تعليم القرآن الكريم للصحابة؛ فكما تلقى القرآن الكريم من سيدنا جبريل عليه السلام فقد كان يقرأ القرآن الكريم على الصحابة لتعليمهم، ويقروون عليه، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام لأبي: إن الله تبارك وتعالى أمرني أن أقرأ عليك، قال: الله سماني لك؟ قال: الله سمأك لي، قال: فجعل أبي بيكي.²⁹

ورغم هذه الدقة في توثيق نصوص القرآن الكريم فقد اختلف الصحابة في قراءته في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، فما أسباب هذا الاختلاف وما أسباب تعدد القراءات؟

3.2. أسباب اختلاف القراءات وتعددتها

ذُكر أنّ من أسباب اختلاف القراءات دخول قبائل عربية في الإسلام في المدينة المنورة، فأدى ذلك إلى صعوبة القراءة بلهجة واحدة كما ورد في قول للجزري (ت. 833/ 1429): "وكانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، لغاتهم مختلفة، وألسنتهم شتى، ويغسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى غيرها... لاسيما الشيخ والمرأة ومن لم يقرأ كتاباً كما أشار إليه النبي عليه الصلاة والسلام، فلو كُفوا العدول عن لغتهم والانتقال عن ألسنتهم لكان من التكليف بما لا يُستطاع".³⁰ وهذا ينفي صحة ما ذهب إليه جولد تسيهر (ت. 1340/ 1921) من أنّ سبب اختلاف القراءات يعود إلى أنّ الخط الذي كتبت به المصاحف التي أرسلها عثمان رضي الله عنه إلى الأنصار لم يكن منقوطة، ولا مشكولة، وقد رد عليه الكثير من العلماء ومن ذلك ما قاله صبحي عبد الحميد: "إنّ اختلاف القراءات لم يكن لأنّ القرآن أرسل في مصاحف الأمصار غير منقوطة ولا مشكولة؛ وذلك لأن القرآن كان محفوظاً في الصدور قبل أن يجمع وكانت الروايات تروى وتتداول قبل تدوين المصحف ثمّ دون بتحررٍ وتثبتٍ ليس لهما مثيل."³¹

ومن أسباب الاختلاف في القراءات، الاختلافات الموجودة في اللهجات العربية، حيث أنزلها تعالى موافقة لأكثر اللهجات العربية، والقراءات على اختلافها كلها من عند الله تعالى، وليس للبشر علاقة فيها؛ ومما يدل على ذلك أنّ الصحابة كانوا يرجعون إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، فيما يقرؤون، وفي حال اختلافهم في القراءة كانوا يقولون: "أقرأنيها رسول الله."³²

وبعد أن خرج القراء مع الفتوحات الإسلامية، بدؤوا يُقرؤون الناس، فاختلفت قراءاتهم، إلى أن وزعت المصاحف العثمانية التي جُمعت على حرف واحد على الأمصار، وأحرق ما عداها، وكانت مشتملة على ما يحتمل رسمها من الأحرف السبعة فقط، حيث كانت جامعة العرضة الأخيرة التي عرضها النبي عليه الصلاة والسلام على جبرائيل عليه

²⁴ وهو مستنقع في المدينة كان ينسب إلى هذه القبيلة.

²⁵ أي على وجه واحد من وجوه لهجات العرب.

²⁶ أي لأنها متعددة اللهجات، فلا تطيق قراءة القرآن وفق لهجة واحدة.

²⁷ وافي، "القراءات واللهجات"، 125؛ أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970)، 104-102/6.

²⁸ جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، مح. فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 180-175/1؛ عبد التواب، فصول، 117 وما بعدها.

²⁹ أبو عبد الله بن منيع البصري البغدادي، الطبقات الكبرى، مح. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، 499/3.

³⁰ ابن الجزري، النشر، 22/1.

³¹ عبد الكريم، معاني القرآن للقرء، 62.

³² عبد الكريم، معاني القرآن للقرء، 42.

السلام للقرآن الكريم،³³ وقد أرسل عثمان رضي الله عنه منها خمس نسخ لخمس من الأمصار، وأرسل معهم قُرَاء من الصحابة، وقيل إنه أرسل أيضاً نسخة إلى البحرين، وكذلك إلى اليمن، وترك نسخة لنفسه، وبذلك يكون العدد ثمانية من النسخ،³⁴ فلما وصلت إليهم المصاحف العثمانية، الخالية من النقط والشكل، تابع كل مصر قراءتهم مثلما كانوا يقرؤون، وكانت قراءتهم متصلة السند بالصحابة الذين أخذوا عن النبي عليه الصلاة والسلام، بالإضافة إلى أنها لا تختلف مع خط المصاحف العثمانية، وما اختلف عنها تركوه وبذلك نشأ الاختلاف بين قراءة الأمصار؛ ومن هنا ظهرت اختلاف القراءات.³⁵

فالتخالف الذي وقع بين مصاحف الأمصار لم ينشأ من غفلة النُسخ، إنما هو تخالف مقصود؛ لأن عثمان رضي الله عنه أراد بذلك استيعاب سائر القراءات المتواترة التي تلقاها الصحابة عن النبي عليه الصلاة والسلام، بالتواتر، فكلًا من الرسم العثماني والقراءات المتواترة ساهم في خدمة وضبط الأداء القرآني؛³⁶ الذي نتج عنه علم خاص بقراءات القرآن الكريم وسُمِّي بعلم القراءات، فما هو علم القراءات؟ وما الفرق بين القراءات الصحيحة والشاذة؟

3.3. التعريف بعلم القراءات

القراءة في اللغة: مصدر لقراً. وفي الاصطلاح: "القراءات علم بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقل".³⁷³⁸

ومن ضوابط وأركان القراءة الصحيحة التي وضعها العلماء، أن توافق وجها من أوجه اللغة العربية، وتوافق أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً (احتمالاً: أي الاختلاف محصور في حرف لا يترتب عليه أي تغيير في المعنى؛ كحروف الزوائد)، وأن تكون القراءة متواترة،³⁹ والمتواتر: "هو ما نقله جمعٌ غيرٌ لا يمكن تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم إلى منتهى السند، وهذا النوع هو غالب القراءات وهو أعلى الدرجات"،⁴⁰ وإذا اختلف شرط من هذه الشروط سميت ضعيفة أو شاذة أو باطلة.⁴¹

ولا يعني أن تكون القراءة شاذة أن نهملها وإن كان لا يصح قراءتها في الصلاة، أو التعبد بها، لكن يمكننا الاستفادة منها في معرفة كثير من الاختلافات بين اللهجات العربية القديمة، ولابن جني (ت. 1002/392) رأي في ذلك حيث يقول: "من ضرور هذه القراءات ما سماه أهل زماننا شاذاً، ... وإن لم نقرأ في التلاوة به مخافة الانتشار، ... فإننا نعتقد قوة هذا المسمى شاذاً"⁴² ويجب تحري الدقة في توثيق النصوص، حين نريد الاستفادة من القراءات الشاذة، وكذلك في إسنادها لمن يوثق بصحة لغته العربية.⁴³

فالقراءة سواء أكانت صحيحة أم شاذة أم قراءة آحاد، يُعتمد عليها كمصدر موثوق لدراسة اللهجات العربية القديمة، وخاصة القراءات الشاذة التي اعتمدت على لهجات كثيرة، وكذلك الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم بما يوافق أغلب اللهجات العربية القديمة، فما هي الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم، والتي احتوت على لهجات كثيرة ومتنوعة، وما الحكمة من نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف؟

3.4. تعريف الأحرف السبعة

33 جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 177/1؛ الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، "المقدمة"، *الحجة للقراء السبعة*، مح. بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي (دمشق وبيروت: دار المأمون للتراث، 1993)، 7-8.

34 سمر العشاء، "المقدمة"، *البسط في جمع القراءات العشر*، (دمشق: مكتبة السلام، 2004)، 31/1.

35 أنجب غلام نبي بن غلام محمد، *الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية* (مكة: جامعة أم القرى، رسالة دكتوراة، 1989)، 16.

36 العشاء، "المقدمة"، *البسط*، 34/1-35.

37 أي أن هذا العلم ثابت بالنقل عن النبي عليه الصلاة والسلام، لا مصدر له سوى النقل والتلقين الشفاهي.

38 شمس الدين أبو الخير بن الجزري محمد بن محمد بن يوسف، *منجد المقرئين ومرشد الطالبين* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 9/1.

39 العشاء، "المقدمة"، *البسط*، 744/1.

40 العشاء، "المقدمة"، *البسط*، 75/1؛ مناع القطان، *مباحث في علوم القرآن* (القاهرة: مكتبة وهبة)، 69.

41 ابن غلام محمد، *الإعلال والإبدال*، 19؛ سعيد الأفغاني، *الاحتجاج للقراءات*، مجلة اللغة العربية بالقاهرة 34 (تشرين الثاني 1974)، 67.

42 أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*، (مصر: وزارة الأوقاف، 1999)، 33-32/1.

43 وافي، *القراءات واللهجات*، 126.

قال الحافظ الداني بأن معنى الأحرف السبعة له وجهان: "أحدهما: يعني أن القرآن أنزل على سبعة أوجه من اللغات... وثانيهما أن يكون سمى القراءات أحرفاً، على طريق السعة، كعادة العرب في تسمية الشيء باسم ما هو منه..، فذلك سمى الرسول عليه السلام، القراءة حرفاً وإن كان كلاماً كثيراً"⁴⁴ ومن الأحاديث الواردة فيها: "إنَّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه"⁴⁵ وبالرغم من كثرة الأحاديث حول الأحرف السبعة إلا أنه لم يرد عنه عليه الصلاة والسلام، ولا عن الصحابة المراد من الأحرف أو السبعة، وقد توافقت آراء المذاهب التي تبحث عن حقيقة معنى الأحرف السبعة؛ على أنها سبعة من أوجه قراءة القرآن الكريم، فقد قال الإمام الرازي: "الأحرف السبعة هي وجوه التغاير السبعة التي يقع فيها الاختلاف"⁴⁶ ومن الوجوه التي ذكرها:

- اختلاف الأسماء بالجمع والتثنية والإفراد والاختلاف في التذكير وفي التأنيث، وفي وجوه التصريف والإعراب، والتقديم والتأخير، والإبدال، والزيادة والنقص، واختلاف اللهجات بالتفخيم والترقيق، والفتح والإمالة، والهمز والتسهيل، ونحو ذلك.⁴⁷

وقيل بأن الأحرف السبعة هي سبع من اللغات العربية القديمة الفصيحة، وقيل هي لغة قريش، وتميم، وربيعة، وهذيل، وهوازن، وأزد، وسعد بن بكر.⁴⁸

ويجوز قراءة الكلمة القرآنية الواحدة بأي من هذه الأحرف السبعة، ولكن بشرط أن تكون إحدى أنواع الاختلاف والتغاير السابقة، ولا يقصد بذلك أن تُقرأ كل كلمة من القرآن الكريم أو أي جملة منه على سبعة أوجه، إنما المقصود ألا يتعدى قراءة الكلمة الواحدة سبعة أوجه.⁴⁹ بالإضافة إلى أن الاختلاف بين الأحرف السبعة هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تعارض أو تناقض، وقد نُوقش هذا الموضوع بتوسع في كتاب الإتيان للسيوطي.⁵⁰ ولكن هل يُقصد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم القراءات السبع التي قرأ بها القراء السبع برواية صحيحة؟ أم أنّ القراءات السبع تختلف عن الأحرف السبعة؟ إن كان كذلك فما العلاقة والفرق بينهما؟

3.4.1. العلاقة والفرق بين القراءات السبع والأحرف السبعة

إنّ القراءات السبع التي قرأ بها القراء السبع برواية صحيحة، والتي يقرأ الناس بها إلى الآن، لا يُقصد بها الأحرف السبعة، إنما هي جزء من الأحرف السبعة،⁵¹ ويقول أبو شامة (ت: 1267/665): "ظنّ قوم أنّ القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة"⁵² وأول من نبّه على هذا الأمر أبو طاهر عبد الواحد بن أبي هاشم (ت: 957/345)،⁵³ فعندما كُتِر عدد الرواة عن الأئمة من القراء في القرن الثاني والثالث الهجري واختلافهم، أراد ابن مجاهد أن يقتصر على القراءات المتواترة التي توافق المصحف، فاختر إماماً فقيه متصفاً بالعلم والشهرة والأمانة، والثقة، ومُجمَع على عدالته، وعلى ثقته فيما قرأ من أهل عصره، فأفرد إماماً فقيه متصفاً السابقة، وقراءته لم تخرج عن خط المصاحف العثمانية، من كلّ مصر من الأمصار التي وجه إليها عثمان مصحفاً.

وقد جَعَلَ عدد القراء مساوياً لعدد المصاحف التي أرسلها عثمان إلى الأمصار، ومساوياً لعدد الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم.⁵⁴ فهذا هو الفرق بين الأحرف السبعة والقراءات السبع، ولا بدّ لدارس اللهجات العربية القديمة أن يميز بينهما، لاعتماده في دراسته على القراءات الصحيحة والشاذة، كمصدر مهم، بسبب الوثوق بطريقة تلقّيها وطريقة

44 العشاء، "المقدمة"، البسط، 77.

45 البخاري، "فضائل القرآن"، 5.

46 العشاء، "المقدمة"، البسط، 81.

47 ابن الجزري، النشر، 27/1؛ العشاء، "المقدمة"، البسط، 81.

48 العشاء، "المقدمة"، البسط، 81-82.

49 أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مح. محب الدين الخطيب، عبد العزيز بن عبد الله باز، (بيروت: دار المعرفة، دت)، 23/9؛ العشاء، "المقدمة"، البسط، 82.

50 السيوطي، الإتيان، 169/1-177، 274-279.

51 مكي بن طالب، الإبانة، 31-33.

52 السيوطي، الإتيان، 274/1.

53 العشاء، "المقدمة"، البسط، 69.

54 السيوطي، الإتيان، 274/1-275.

وصولها إلينا، فما هو منهج القراءات في دراسة اللهجات العربية القديمة؟

3.5. منهج القراءات في دراسة اللهجات العربية القديمة

تعد القراءات القرآنية الصحيحة منها والشاذة أساساً في معرفة اللهجات العربية القديمة، ومن أوثق مصادرها، وذلك لاعتماد منهج وطريقة نقل القراءات على السماع والأداء، وبذلك تميزت طريقتها في النقل على باقي المصادر التي اعتمد النقل فيها على السماع فقط، بالإضافة إلى أن أصحاب القراءات كانوا على معرفة واسعة باللغة العربية وجميع وجوهها، كما تميزوا بشدة إتقانهم وضبطهم ودقتهم؛⁵⁵ ومن ذلك قول السيوطي: "كل ما ورد أنه قرأ به جاز الاحتجاج به في العربية، سواء كان متواتراً أم أحاداً أم شاذاً."⁵⁶

وأفضل طريقة لدراسة اللهجات من خلال القراءات، هو أن نجمع القراءات من كتب القراءات الصحيحة، والشاذة، وكذلك في كتب الاحتجاج للقراءات والتفسير، ثم يتم إخراج ما يمثل إحدى اللهجات منها، لتُنسب إلى قبائلها، ويتم البحث عما يوافقها في مصادر أخرى من نثر، وشعر، وأدب، ولغة، للقيام بدراساتها.⁵⁷ وبدراسة هذه القراءات نتوصل إلى معرفة وجوه كثيرة من وجوه الاختلاف بين اللهجات العربية القديمة، والتي من أهمها:

- (1) الاختلاف في الأداء كالإدغام، والترقيق، والتخيم والإمالة، والفتح، والهمز، والتسهيل، ومخارج الحروف...
- (2) الاختلاف في شكل الكلمات، فبسبب اختلاف القراءات يوجد كلمات كثيرة اختلف شكلها في القرآن الكريم، ويعود ذلك إلى اختلاف اللهجات العربية.
- (3) الاختلاف في الجمع، والإفراد، والتذكير، والتأنيث، وكذلك في وزن الأفعال، وما يتصرف منها أيضاً بسبب اختلاف اللهجات العربية القديمة.
- (4) الاختلاف في كيفية الإعراب وذلك نتيجة اختلاف اللهجات العربية القديمة.⁵⁸ وسيتم عرض أمثلة حول بعض هذه الاختلافات.

3.6. أمثلة من القرآن الكريم توضح صلة القراءات باللهجات العربية القديمة

3.6.1. اختلاف شكل الكلمات غير الأفعال

(إِيَّاكَ نَعْبُدُ)⁵⁹: "بكسر الهمزة وتشديد الياء وبها قرأ الجمهور، ويفتح الهمزة وتشديد الياء (أَيَّاكَ) وبها قرأ الفضل الرقائشي (ت. 815/200)، وبكسر الهمزة وتخفيف الياء (إِيَّاكَ) وبها قرأ عمرو بن فايد (ت. بعد سنة 815/200) عن أبي بن كعب (ت. 650/30)، وبإبدال الهمزة المكسورة هاء (هَيَّاكَ) وبذلك قرأ ابن السَّوَّار العنَّوي"⁶⁰ وقد أورد ابن جني في (المحتسب) هذه القراءات وذكر أن فتح الهمزة لغة فيها، وأن إبدال الهاء بالهمزة تخفيف.⁶¹

(وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ)⁶²: "قرأ السبعة بكسر الغين، وهي لغة الحجاز، وقرأ الأعمش (ت. 765/148) بفتحها وهي لغة ربيعة، وقرأ الحسن البصري (ت. 728/110)، وزيد بن علي (ت. 713/94)، بضمها، وهي لغة عُكْلِيَّة، وقرأ بعضهم غِشَوَةٌ، وأصوب هذه القراءات: ما عليه السبعة."⁶³ "الغشاوة والغشاوة لغتان، وقرأ زيد بن علي واليماني: وعلى

55 الراجحي، في القراءات القرآنية، 83-84؛ الجندي، في التراث، 108/1-110.

56 جلال الدين السيوطي. الاقتراح في أصول النحو، مح. عبد الحكيم عطية (بيروت: دار البيروتية، 2006)، 39.

57 الراجحي، في القراءات القرآنية، 90.

58 وافي، "القراءات واللهجات"، 131.

59 الفاتحة 5/1.

60 أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أسير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، مح. صدقي محمد جميل، (بيروت: دار

الفكر، 1999، 41/1.

61 ابن جني، المحتسب، 39/1-41.

62 البقرة 7/2.

63 أبو حيان، البحر، 423/9.

أبصارهم غشاوة بالضم.⁶⁴

"غُشَاوَةٌ" عن الحسن، "غُشَاوَةٌ" عن الحسن أيضاً، "غشوة" سفيان وأبو رجا.⁶⁵

3.6.2. اختلاف شكل الأفعال والمشتقات والجمع والإفراد

{قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي}⁶⁶: "قرأ الجمهور وهن بفتح الهاء، وقرأ الأعمش بكسرها، وقرأ بضمها، وهي لغات ثلاث."⁶⁷

{ويهيئ لكم من أمركم مرفقا}⁶⁸: قرأ نافع (ت. 785/169) وابن سعدان (ت. 846/231) وشيبة (ت. 810/194) وابن عامر (ت. 736/118) وأبو جعفر (ت. 747/130) والأعرج (ت. 736/117) بفتح الميم وكسر الفاء وهي لغة الحجاز عن الفراء وبلغه غيرهم قرأ الباقون وذلك بكسر الميم وفتح الفاء.⁶⁹

{والذين هم لأمانتهم وعهدهم راعون}⁷⁰: قرئت بالجمع (لأماناتهم) وقرئت بالإفراد (لأمانتهم).⁷¹

3.6.3. الاختلاف الناتج عن الزيادة أو النقص

{وَأَعَدُّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ}⁷²: فقراءة الجمهور بحذف لفظ (من) الجارة (تجري تحتها الأنهار)، أما ابن كثير فقد أثبت (من) الجارة فقرأها (تجري من تحتها الأنهار).⁷³

3.6.4. باختلاف الإعراب

{إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ}⁷⁴: "قرأ بتشديد إن ورفع هذان. وقد جاء هذا على لغة بلخرت بن كعب التي تلزم المثني الألف."⁷⁵

{وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ}⁷⁶: "قرأ ابن كثير (ت. 738/120) وأبو عمرو بضم التاء في (امرأتك) وقرأ بقية السبعة بالنصب"⁷⁷

3.6.5. اختلاف طرق الأداء وأصوات الحروف ومخارجها

{يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ}⁷⁸: قرأ على لغة أهل الحجاز (يؤمنون) بعدم الهمز ورش (ت. 812/197) والسوسي (ت. 874/261) وأبو جعفر، وصلاً ووقفاً، أما الباقون فقرأوا على لغة تميم بتحقيق الهمز (يؤمنون).⁷⁹

{إِنَّا أُعْطِينَاكَ الْكُوْثِرَ}⁸⁰: "قرأ الجمهور: أعطيناك بالعين قرأ بها الجمهور والحسن وطلحة وابن محيص

64 رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن القرشي الصغاني، الشوارد أو ما تفرد به بعض أئمة اللغة، مح. مصطفى حجازي (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، 2.

65 ابن خالوية، شواذ القرآن، 10.

66 مريم 4/19.

67 أبو حيان، البحر، 239/7.

68 الكهف 16/18.

69 انظر أبو حيان، البحر، 150/7-151، البناء، إتحاف، 210.

70 المؤمنون 8/23.

71 انظر العشاء، "المقدمة"، البسط، 81.

72 التوبة 100/9.

73 العشاء، "المقدمة"، البسط، 81.

74 طه 63/20.

75 أبو حيان، البحر، 350/7.

76 هود 81/11.

77 وافي، "القراءات واللهجات"، 149.

78 البقرة 3/2.

79 أبو حيان، البحر، 67/1.

80 الكوثر 1/108.

والرَّغْرَانِي أَنْطِينَاكَ بِالنُّونِ وَهِيَ قِرَاءَةٌ مَرْوِيَةٌ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ [ص].⁸¹

يلاحظ من الأمثلة السابقة أنّ القدماء قد نسبوا القراء في بعض القراءات إلى بيئاتهم، وهذا من الأسباب التي تساعد على التعرف على بعض خصائص لهجات القبائل في تلك البيئات وذلك من خلال القراءات التي نسبت إليها، وإن كان هذا الأمر لا ينطبق على كل القراء، فبعض القراء لم يمثلوا بيئتهم تماماً في بعض قراءاتهم، ومنهم ابن كثير قارئ مكة، الذي قرأ بتحقيق الهمز بالرغم من أن قريش تسهل الهمز. لذا سيتم دراسة بعض الظواهر اللغوية على المستوى الصوتي، من خلال عرض أمثلة لبعض القراء من القراءات القرآنية، وذكر العلاقة التي تربط قراءة القارئ ولهجة البيئة التي نشأ في فيها، أو أخذ من علمائها علم القراءات.

3.7 علاقة القراءات القرآنية بدراسة اللهجات على بعض ظواهر المستوى الصوتي

سيتم عرض بعض الأمثلة من القراءات القرآنية لبعض الظواهر اللغوية على المستوى الصوتي، ك (الإظهار والإدغام)، (الإمالة والفتح)، (الهمز والتسهيل). وذلك لعدد من القراء الذين ينتمون إلى بيئات مختلفة، للمقارنة بينهم؛ ولبيان دور القراءات للوصول إلى التعرف على بعض خصائص لهجات قبائل تلك البيئات، ولنسب بعض الخصائص اللهجية إلى قبائلها من خلال هذه الدراسة، وسيبدأ بظاهرة (الإظهار والإدغام)، فما هو مفهوم كل منهما؟ وما الفرق بينهما؟ وما هي اللهجات التي تميزت بكل منهما؟ وفي أي بيئة ظهرت؟ وما هي القبائل التي نطقت بهما؟

3.7.1 الإظهار والإدغام

3.7.1.1 تعريف الإظهار والإدغام

الإظهار: "إخراج كل حرف من مخرجه من غير غنة في الحرف المظهر".⁸²

الإدغام: "النطق بالحرفين حرفاً كالثاني مشدداً".⁸³ أو "تقريب صوت من صوت"⁸⁴ أو "الإدغام فناء صوت في آخر"⁸⁵ وقد ذكر الخليل أن "التشديد علامة الإدغام"⁸⁶

ومن تعاريف الإدغام: "الإدغام هو أن يلتقي حرفان متقاربان أو مثلاًن، فتدغم الأوّل في الثاني وتردّهما بلفظ حرف واحد مشدداً"⁸⁷ يتضح من التعاريف السابقة بأن الإدغام يحتاج إلى أمرين لحدوثه: الأمر الأول المجاورة، والآخر المشابهة، أو التجانس في صفة الحرفين، أو تقارب مخرج الحرفين.

للإدغام ثلاثة أنواع من حيث تشابه الأصوات في مخرج أو صفة الحرفين المدغمين:

- إدغام المتماثلين: ويحدث نتيجة اتفاق الحرفين مخرجاً وصفةً، كقول الله تعالى: (أَنْ إِضْرِبْ بَعْصَاكَ النَّجْرَ)⁸⁸ تم إدغام الباء الساكنة في مثيلتها المتحركة.

- إدغام المتقاربين: ويحدث نتيجة تقارب الحرفين مخرجاً أو صفةً، أو تقاربهما مخرجاً وصفةً معاً، كقول الله تعالى: (مَنْ لَدُنْهُ)⁸⁹ تم الإدغام بين الحرفين النون الساكنة والراء، وصارتا لأمّ مشددة.

81 أبو حيان، البحر، 555-556/10.

82 محمد سالم محيسن، مرشد المرید إلى علم التجويد (القاهرة: دار محيسن للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، 6.

83 محيسن، مرشد المرید إلى علم التجويد، 8.

84 أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص. 3 مجلد (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، دت)، 141/2.

85 ابن جني، الخصائص، 139/2.

86 أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، كتاب العين، مح. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، دت)، 49/1.

87 مكي بن طالب أبو محمد مكي بن حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي المالكي، التبصرة في القراءات السبع، مح. محمد غوث الندوي، ط2 (الهند: دار السلفية، 1982)، 351، 350.

88 سورة الشعراء 63/26.

89 الكهف 2/18.

- إدغام المتجانسين: ويحدث نتيجة اتفاق الحرفين من حيث المخرج، واختلافهما من حيث الصفة؛ مثل قول الله تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ﴾⁹⁰ الدال والتاء متفقان في المخرج، ومختلفان في الصفة، فصفة التاء الهمس، والدال الجهر، لذلك أدغم حرف الدال في التاء.⁹¹

3.7.1.2 لهجات القبائل في الإدغام والإظهار

إنَّ الغرض من الإدغام هو تخفيف الجهد العضلي، حيث أنهم لجؤوا إلى دمج الحرفين المتماثلين أو المتقاربين؛ لاستئصال تواليهما على ألسنتهم، وبسبب أن الهدف من الإدغام هو التخفيف وتيسير النطق وسرعته، فقد كان من خصائص اللهجات البدوية التي اعتادت على السرعة في نطق الكلمات،⁹² أي في اللهجات التابعة للقبائل التي نزحت من وسط الجزيرة وشرقيها إلى العراق وأهمها: تميم، أسد، طيء، كعب، تغلب، بكر بن وائل، نمير، وعبد القيس، وبسبب نزوح بعض القبائل البدوية إلى العراق وبلاد الشام؛ فإننا نلاحظ أنَّ قُرَّاء الشام والكوفة والبصرة يدغمون أكثر من قُرَّاء الحجاز والمدينة، لأنَّ بيئة الحجاز والمدينة بيئة تحضر واستقرار لذلك كانت تميل إلى إظهار الحروف، وتبتعد عن الإدغام، واختلاط الأصوات بعضها ببعض، ومن أهم القبائل التي مالت إلى الإظهار: قريش وكنانة وثقيف والأنصار وهذيل.⁹³

فالإدغام من خصائص القبائل التي تميل في كلامها إلى السرعة والخفة، والإظهار من خصائص لهجات القبائل التي تتصف في كلامها بالوضوح والتأني.⁹⁴

سيتم عرض بعض الأمثلة من القراءات التي اختلف القراء حول قراءتها بالإدغام أو الإظهار، وتعليل ذلك:

3.7.1.3 مذهب القراء في الإدغام والإظهار

اختلف القراء في قراءة (لا تضار) في قول الله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا﴾⁹⁵ فذكر النحاس (ت. 949/383) بأنَّ أبا عمرو قرأها بالإدغام (لا تضار)، كما رويت عن عاصم (ت. 745/127) قراءته بالإظهار (لا تضارر) وهي لغة الحجازيين.⁹⁶

ومن ذلك قرأ الناس (يرتدد) بالإدغام والفتح في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ﴾⁹⁷ إلا أن ورد في مصحف أهل المدينة بالإظهار (من يرتدد) وكلا القراءتين صواب⁹⁸ وقد نسبت قراءة الإظهار في المدينة إلى نافع، وكذلك قرأها أهل الشام وعزيت هذه القراءة أيضاً إلى أهل الحجاز⁹⁹ وقد قرئت الآية بالإدغام عند الكثير من القراء الكوفيين والبصريين، وهذا ما ذكره النحاس أيضاً¹⁰⁰

ومن الإدغام المتقارب قُرئ قول الله تعالى: ﴿تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ﴾¹⁰¹ وقد قال النحاس في ذلك: " هذه قراءة أهل المدينة وأهل مكة، تدغم التاء في الظاء لقربها منها، وقرأ الكوفيون تَظَاهَرُونَ حذفوا التاء الثانية لدلالة الأولى عليها"¹⁰² وبها قرأ عاصم، والأعمش، وحمزة (ت. 772/156)، والكسائي (ت. 805/189)، وخلف (ت. 646/226) وقد حذفوا

90 البقرة 256/2.

91 ابن الجزري، النشر، 1/ 278.

92 عبد القادر مرعي العلي الخليل، المصطلح الصوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر (عمان: جامعة مؤتة، 1993)، 183.

93 محيسن، مرشد المرشد، 93؛ الراجحي، اللهجات العربية في القراءات، 131-133.

94 الراجحي، اللهجات العربية في القراءات، 127.

95 البقرة 233/2.

96 أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، إعراب القرآن، مح. عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 116/1.

97 البقرة 217/2.

98 إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مح. عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 290/1.

99 الزجاج، معاني القرآن، 182/2، 464/1، 405/2.

100 النحاس، إعراب القرآن، 273/1.

101 البقرة 85/2.

102 النحاس، إعراب القرآن، 65/1.

التاء الثانية من أصل كلمة (تتظاهرون) وذلك مبالغة في تخفيفهم.¹⁰³ وكذلك فُرئ قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ﴾¹⁰⁴ بالتشديد من قبل حمزة والأعشى، وبعض الحجازيين كما ذكر الفراء.¹⁰⁵ ومما سبق يظهر أن الإدغام هو لغة بني تميم وأهل الكوفة والبصرة وبعض أهل المدينة ومكة، والإظهار لغة الحجازيون وأهل المدينة والشام وبعض أهل الكوفة. ومن الصفات اللهجية الأخرى التي اهتم بها علماء القراءات بدراستها أيضاً، الفتح والإمالة، فما هو مفهوم كل منهما؟ وما الفرق بينهما؟ وما هي اللهجات التي تميزت بكلٍ منهما؟ وفي أي بيئة ظهرت؟ وما هي القبائل التي نطقت بهما؟

3.7.2 الفتح والإمالة

3.7.2.1 تعريف الفتح والإمالة

الفتح: "الفتح عبارة عن فتح القارئ لفيه بلفظ الحرف، وهو فيما بعده ألف أظهر، ويقال له أيضاً التفتيح وربما قيل له النصب، وينقسم إلى فتح شديد، وفتح متوسط"¹⁰⁶ الإمالة: "والإمالة أن تنحوا بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء"¹⁰⁷، وهذا النوع من الإمالة هو الأكثر انتشاراً، وذكر العلماء لها أنواعاً أخرى سيتم دراسة بعضها، ودراسة البيئة التي تنتمي إليها، ومن أسماء الإمالة: التلطيف، والمحض، والاضجاع، والبطح.¹⁰⁸ ومما يمنع الإمالة حروف الاستعلاء والتي هي: الخاء والغين والقاف والصاد والضاد والطاء والظاء؛ وذلك لأنها أحرف مستعلية إلى الحنك الأعلى. والإمالة عكس الفتح، فالإمالة تخلط بين الأصوات، أما الفتح فيعطي كل حرف حقه في النطق، وذلك بفصل الأصوات عن بعضها البعض، ويحتاج إلى المزيد من الجهد العضلي، لذلك ابتعدت عنه البيئة البدوية التي تتميز بالسرعة في كلامها، بينما جعلته البيئة المتحضرة التي تميل إلى التأني في نطقها من صفاتها.¹⁰⁹

3.7.2.2 لهجات القبائل في الفتح والإمالة:

يعد الفتح لغة الحجازيين، والإمالة لغة العرب المتواجدين في وسط الجزيرة العربية وشرقيها، وهم النجديين من تميم وقيس وأسد وطيبء وبكر بن وائل وتغلب.¹¹⁰ كما اشتهر الكوفيون بالإمالة؛ وذلك بسبب انتشار القبائل التي نزحت من وسط الجزيرة إلى المناطق القريبة من العراق، مما أدى إلى تأثر أهل الكوفة والبصرة والقبائل المنتشرة في أطراف العراق بلهجتهم، وأخذوا منهم الإمالة، ولم ينطبق هذا الأمر على قُرَاء مدينة البصرة مثل: أبي عمرو بن العلاء، الذي كان المؤسس الأول لقراءة البصرة، وكذلك يعقوب (ت. 820/205)، الذي ورثه في البصرة، فقد كانت قراءتهما خالية من الإمالة إلا في مواضع معينة أشارت إليها كتب القراءات، ويعود سبب ذلك إلى أنّ أبا عمرو بالرغم من أصله التميمي، لكنه أخذ القراءة من أهل الحجاز، الذين خلّت قراءتهم من الإمالة تقريباً؛ ومن أساتذته في القراءات القارئ المكي ابن كثير. وإن ظاهرة الإمالة كانت من الخلافات التي ظهرت بين علماء البصرة والكوفة، ولربما كان الصراع العلمي الذي كان بينهما من أسباب ابتعاد أهل البصرة عن الإمالة التي اشتهر بها الكوفيون. ولكن مما يلفت النظر أيضاً أنّ عاصماً الذي يعد أوائل قراء الكوفة وعلمائها في فن القراءات، والذي أخذ حفص عنه قراءته التي اشتهرت في أغلب البلاد، بالرغم من أنه كان يقرأ بالفتح إلا أنه قرأ في بعض المواضع القليلة بالإمالة في

¹⁰³ أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدميّطي، شهاب الدين الشهير بالبناء، *تحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*، مح. أنس مهرة (لبنان: دار الكتب العلمية، 2006)، 184؛ الزجاج، معاني القرآن، 166/1؛ النحاس، إعراب القرآن، 65/1.

¹⁰⁴ المجادلة 8/58.

¹⁰⁵ عبد الحميد، *معاني القرآن للفراء*، 138/3.

¹⁰⁶ ابن الجزري، *النشر*، 30/29/2.

¹⁰⁷ ابن الجزري، *النشر*، 30/2.

¹⁰⁸ ابن الجزري، *النشر*، 3/2.

¹⁰⁹ عبد الغفار حامد هلال، *اللهجات العربية نشأة وتطوراً* (القاهرة: مكتبة وهبة، 1993)، 201، 202.

¹¹⁰ ابن الجزري، *النشر*، 30/2؛ أنيس، *في اللهجات العربية*، 60.

الكلمات "رأى ورمى وراه"،¹¹¹ ويمكن تفسير ذلك بأنه عاش في زمان قبل زمان التنافس الذي كان بين البصرة والكوفة، ولربما تأثر ببيئة أخرى غير بيئته كالحجازية مثلاً.

وقد اختلف بعض المحدثين حول نسب لغة الفتح إلى قبائل غرب الجزيرة، والتي منها الحجازيون، كقريش وثقيف وأنصار المدينة وسعد بن بكر وكنانة وهوازن¹¹² وذلك لأن هوازن وسعد بن بكر من القبائل المشهورة بالإمالة.¹¹³ كما أن التعميم بأن لغة الحجازيون هي الفتح لا يعد دقيقاً، فهناك من الحجازيين من استخدم الإمالة في نطق بعض الكلمات، بالإضافة إلى أن لهجة الحجازيين قد حافظت على الكثير من الفتحات الممالة.¹¹⁴

3.7.2.3 مذاهب القراء في الفتح والإمالة

هناك أنواع للإمالة تطرق إليها العلماء، وسيتم ذكر بعض الأمثلة حول ما ذكره الزجاج (ت. 923/311)، من أنواع الإمالة التي ذكرها سيبويه قبله، ومن أهمها:

إمالة الألف الواردة قبل حرف مكسور: وردت كلمة (كافر) في قول الله تعالى: (وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ)¹¹⁵ فذكر الزجاج حول ذلك: بأن ما جاء على وزن (فاعل) تجوز الإمالة فيه إلا عند الحجازيين، وذلك بشرط أن تسلم من حروف الإطباق أو الاستعلاء، وقد ذكر الزجاج بأن الإمالة هي لغة تميم وغيرها من العرب.¹¹⁶

إمالة الألف الواردة قبل راء مكسورة:

وردت كلمة (النار) في قول الله تعالى: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يُقْفَوْنَ عَلَى النَّارِ)¹¹⁷ قال الزجاج: "القراءة أكثرها بالفتح والتفخيم، والإمالة حسنة جيدة، وهي مذهب أبي عمرو بن العلاء أعني كسر الألف من (النار)، وإنما حسنت الإمالة في قوله تعالى: (كَمَثَلِ الْهَمْرِ يَحْمَلُ أَهْوَاءً)¹¹⁸ وأصحاب النار، لأنّ الراء بعد الألف مكسورة، وهي حرف مكرر في اللسان، فصارت الكسرة فيه كالكسرتين"¹¹⁹ لذا فضل أبو عمرو في قراءته الكسر¹²⁰، ويوجد هذا بكثرة في كلام العرب.¹²¹

هذان نموذجان عن بعض أنواع الإمالة؛ وللإمالة أنواع أخرى وردت بالقراءات القرآنية المشهورة، قام بدراستها العلماء كسيبويه والزجاج وغيرهما، وقد أسندوا أغلبها إلى قبائلها، وهذا ساعد دارسي اللهجات إلى العودة إليها كمصدر يوضح بعض خصائص اللهجات من خلال تحليل أمثلتها الواردة بالقراءات القرآنية، والربط بينها وبين اللهجات الواردة فيها.

وبالنتيجة فإن الإمالة من صفات لهجات القبائل التي تعيش في وسط الجزيرة وشرقيها، كما أنها انتشرت في العراق وذلك بعد الفتوحات الإسلامية، وقرأ بها القراء الكوفيون، أما الحجازيون فقد مال قراؤهم إلى الفتح كلهجتهم.

ومن الصفات اللهجية التي اهتم بها علماء القراءات بدراستها تحقيق الهمز وتسهيله، فما هو مفهوم كل منهما؟ وما الفرق بينهما؟ وما هي اللهجات التي تميزت بكلٍ منهما؟ وفي أي بيئة ظهرتتا؟ وما هي القبائل التي نطقت بهما؟

111 الراجحي، اللهجات العربية في القراءات، 139.

112 أنيس، اللهجات العربية، 60؛ اللهجات العربية نشأة وتطوراً، 202.

113 ابن الجزري، منجد المقرئين، 60.

114 منذر إبراهيم حسين الحلبي، اللهجات العربية في كتب الإعراب (بغداد: الجامعة المستنصرية، رسالة دكتوراة، 2006)، 52.

115 البقرة 41/2.

116 الزجاج، معاني القرآن، 124/1.

117 الأنعام 27/6.

118 الجمعة 5/62.

119 النحاس، إعراب القرآن، 135/2.

120 النحاس، إعراب القرآن، 135/2.

121 الزجاج، معاني القرآن، 170/5.

3.7.3 تحقيق الهمزة وتسهيلها:

3.7.3.1 تعريف تحقيق الهمز وتسهيله

الهمزة هي حرف مجهور يخرج من أقصى الحلق.¹²² وفي علم الأصوات ورد بأن صوت الهمزة يخرج من الحنجرة، وقد وصفها القدماء بأنها صوت مجهورٌ وشديد، بينما عند أغلب آراء المحدثين فالهمزة ليست بالصوت المجهور ولا المهموس.¹²³

اهتم علماء القراءات بدراسة حالات الهمزة المتنوعة، وذكروا لها أحكامًا كثيرة في حالات متعددة لها، مثل تحقيقها، أو تسهيلها، أو إبدالها، أو حذفها، أو نقلها، وسيتم الاكتفاء في هذا البحث بمناقشة أشكال تحقيق الهمزة وتسهيلها، والتوصل من خلال ذلك إلى القبائل التي اتصفت بتحقيق الهمزة أو تسهيلها:

- أشكال تحقيق الهمز :

من أشكالها أن تُنطق كالمألوف لدينا، أو تُنطق كالعين، وتوجد هذه الطريقة في النطق عند القبائل البدوية لأنهم يحققون الهمز،¹²⁴ ورد في جمهرة ابن دريد: " إن بني تميم ومن يليهم يحققون الهمزة حتى تصير عيبًا."¹²⁵

- أشكال تسهيل الهمز:

من أشكالها؛ إسقاطها من الكلام، أو أن تُقلب إلى حرف مد، أو تسهيل الهمزة وهذا يسمى بين بين، ويُلاحظ التسهيل عند القبائل الحضرية.¹²⁶

وقد بيّن سيبويه أحكام تسهيل وتخفيف الهمز فذكر بأن الهمزة المفتوحة المسبوقة بفتحة إذا أريد تخفيفها فإنها تُقرأ بين الهمزة والألف الساكنة، وأما بالنسبة للهمزة المكسورة التي سُبقت بفتحة، فتقرأ بين الهمزة والياء الساكنة، والهمزة المضمومة المسبوقة بفتحة فتقرأ بين الهمزة والواو الساكنة.¹²⁷

3.7.3.2 لهجات القبائل في الهمز:

اختلفت القبائل العربية من حيث الهمز والتسهيل؛ فبعضهم حققها، وبعضهم سهلها وخففها، ومنهم من حذفها، وقد تميزت القبائل البدوية المتواجدة في وسط الجزيرة وشرقها كتميم والقبائل المجاورة لها، بتحقيق الهمز¹²⁸، وتعد تميم، أسد، وبنو سلامة من أسد، غني، قيس، عكل، تيم الرباب، عقيل، ممن يحققون الهمز من العرب.¹²⁹

أما القبائل المتواجدة في شمال الجزيرة وغربها من الحضر، فقد امتازوا بتسهيل الهمزة وتخفيفها، كأهل الحجاز، وأهل مكة، وهذيل، والمدينة، فقد وصفوا بأنهم لا ينبرون،¹³⁰ إلا أنه يوجد من قبائل الحجاز غير المتحضرة، والقريية من أهل البادية في وسط شبه الجزيرة وشرقها، فقد كانت تحقق الهمز، إذ يقول سيبويه: "وقد بلغنا أن قوماً من أهل الحجاز من أهل التحقيق يحققون نبئ وبريئة، وذلك قليلٌ رديء"¹³¹

وقد اتصفت القبائل البدوية بتحقيق الهمز لتخفيف ما تميزت به من سرعتها في النطق، كما ساعدتهم هذا الأمر على توضيح كلامهم المتصف بالسرعة، أمّا القبائل الحضرية المتصفة بالتأني في نطقها، فقد استعاضت عن الهمز في الكلمات بعدة أساليب ومنها التسهيل.¹³²

¹²² أبو بشر عمرو بن عثمان قنبر الملقب بـ(سيبويه)، الكتاب، مح. عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط. 3، 1988)، 433/4، 434.

¹²³ سيبويه، الكتاب، 433/4؛ الراجحي، في القراءات القرآنية، 95.

¹²⁴ أنيس، في اللهجات العربية، 109.

¹²⁵ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، الجمهرة، مح. رمزي منير بعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 87-85، 2 / 886.

¹²⁶ هلال، اللهجات العربية نشأة، 210.

¹²⁷ سيبويه، الكتاب، 3 / 542-541.

¹²⁸ محيسن، مرشد المرشد، 84.

¹²⁹ الجندي، في التراث، 336-330/1.

¹³⁰ ابن منظور، لسان العرب، 22/1؛ الجندي، في التراث، 329-321 / 2.

¹³¹ سيبويه، الكتاب، 3 / 555.

¹³² محمد سالم محيسن، المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1978)، 87-85؛ محمد سالم محيسن، الكشف في

أحكام الوقف والوصل في العربية (بيروت: دار الجيل، 1992)، 120.

3.7.3.3 مذاهب القراء في الهمز:

قبل البدء بمناقشة مذاهب القراء في الهمز سيتم ذكر بعض أمثلة القراءات حول تحقيق الهمزة وتسهيلها:

قال الله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ﴾¹³³ فالقراءة المشهورة وردت بتحقيق الهمزتين، وقرأ أبو جعفر وأبو عمرو وابن كثير وورش بتسهيل الهمزة الثانية.¹³⁴

وقد قرأ الكوفيون (منسأته) بالهمز في قول الله تعالى: ﴿إِلَّا دَابَّةَ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ﴾¹³⁵ وقرأها أبو عمرو وأهل المدينة (منسأته).¹³⁶

فالهمز من خصائص القبائل البدوية أصلاً كتميم، وقد اقتبسته منهم اللغة المشتركة الفصحى، فصار من أبرز خصائصها¹³⁷، ولكون الهمز أصبح من خصائص الفصحى الأدبية، فقد قرأ به أمثال نافع المدني (157 هـ)، فكان يحقق (النبين، والنبون، والنبوة، والنبى) مع أنه كان من بيئة حجازية لا تهمز، إلا أنه كان يقرأ هذه الكلمات بالهمز.¹³⁸ وبالمقابل فإن قارئ مكة ابن كثير، بالرغم من انتمائه إلى قريش، إلا أنه كان دائماً يحقق الهمز، فلم يتأثر ببيئته في هذه الخاصية أيضاً؛ ولذا فإنه في موضوع تحقيق الهمز يلاحظ أنه لا يمكن من خلال القارئ تحديد البيئة التي قرأ بها، وذلك لأن اللغة العربية المشتركة قرأت بتحقيق الهمز؛ فاتبعها بعض القراء، كابن كثير الذي قرأ بتحقيق الهمز بالرغم من أنه من مكة، وهذا يدل أيضاً على أن لغة قريش ليست هي اللغة الفصيحة المشتركة.¹³⁹

ولم يلتزم القراء بتحقيق الهمز بالرغم من انتشاره، وانتمائه إلى اللغة المشتركة الفصيحة، إنما قرؤوا بالإضافة إلى التحقيق بالتسهيل أيضاً، وممن مثل بيئته أصدق تمثيل في تحقيق الهمز عاصم والكسائي وحمزة والأعمش حيث قرؤوا بالهمز، وذلك بسبب تأثير لهجة أهل الكوفة بلهجة القبائل التي تعيش في شرق الجزيرة، كقبيلة تميم، وأما ممن تأثر ببيئته ومثلها في التسهيل والتخفيف فهو قارئ المدينة أبو جعفر الذي كان يميل إلى التسهيل أو الحذف بالنسبة للهمز أحياناً¹⁴⁰، فأهل المدينة لا يحققون الهمز، كما قرأ بالتسهيل أيضاً ابن عامر وأبو عمرو، وقد لجأ بعض العرب إلى تسهيل الهمز لما في تحقيقه من صعوبة، وتعد القراءات القرآنية مصدرًا موثوقًا بالشواهد، لدراسة أشكال نطق الهمزة في اللهجات العربية.¹⁴¹

ومن خلال ما سبق لوحظ أن بعض القراء لم يلتزموا بخصائص قبائلهم في قراءة الهمزة، وذلك لتأثرهم بأساتذتهم أو بالمنطقة التي عاشوا فيها، كما لوحظ ميل القراء إلى تحقيق الهمز في كل القبائل.

وبعد دراسة هذه الأمثلة يمكن القول بأنه كما يمكن معرفة خصائص لهجات بيئة معينة من القراءات القرآنية التي نسبت إليها، وكذلك فإن القراء أيضاً يمكن أن يتأثروا في قراءاتهم بلهجة البيئة التي عاشوا فيها، أو بلهجة أساتذتهم الذين أخذوا عنهم القراءات، فهناك علاقة وثيقة بين علم القراءات ودراسة اللهجات، فدراسة خصائص القراءات المتنوعة، من إظهار وإدغام، وفتح وإمالة، وهمز وتسهيل وغير ذلك من خصائص القراءات، يساعد الدارسين على الوصول إلى خصائص اللهجات المتنوعة ودراستها، فهي تعكس صورة اللهجات الحقيقية التي كانت منتشرة قبل الإسلام، وهي التي حافظت عليها، ولولاها لضاع الكثير منها واندثر، ولم يبق لها صورة تمثل وجودها، فالقراءات أشمل وأعم استقراراً للهجات العرب مما هو عند النحويين، فمجالها أوسع بسبب اعتمادها على التلقين والتواتر والرواية، أما أهل النحو واللغة فقد

¹³³ آل عمران 20/3.

¹³⁴ ابن الجزري، النشر، 1/ 363.

¹³⁵ سبأ 14/34.

¹³⁶ النحاس، إعراب القرآن، 3/ 231.

¹³⁷ أنيس، في اللهجات العربية، 78؛ الجندي، في التراث، 1/ 319.

¹³⁸ البناء، تحاف فضلاء البشر، 180؛ الجندي، في التراث، 1/ 319.

¹³⁹ الراجحي، اللهجات العربية في القراءات، 106-108.

¹⁴⁰ أبو حيان، البحر، 7/ 226؛ الراجحي، اللهجات العربية في القراءات، 100؛ الجندي، في التراث، 1/ 319-321؛ البناء، تحاف، 180.

¹⁴¹ عبد الرازق بن حمودة القادوسي، أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجاً، رسالة دكتوراه، مصر، جامعة حلوان، كلية الآداب، 2010، 120، 121.

اعتمدوا على العقل والقياس، لذا فقد أقصوا الكثير من القراءات الصحيحة، لذا فالقراءات تمثل الطريق الصحيح للتعرف على اللهجات وخصائصها، وبواسطتها يمكن التمييز بين اللهجات الفصيحة والرديئة أو المذمومة.¹⁴²

وبذلك نكون قد انتهينا من دراسة علاقة القراءات القرآنية بدراسة اللهجات العربية القديمة، وتحدثنا عن أهم مصادر هذه اللهجات وهي القراءات القرآنية، ويعود السبب في اعتبار القراءات القرآنية من أهم مصادر اللهجات العربية إلى موثوقيتها، بالإضافة إلى عدم اهتمام القدماء بدراسة اللهجات، مما جعل مصادرها محدودة وقليلة، وقد زاد هذا من صعوبة دراسة اللهجات، ولذلك نجد الكثيرين من دارسي اللهجات قد اعتمدوا على القراءات القرآنية أكثر من غيرها في دراساتهم، حتى أن بعضهم قام بدراسة اللهجات العربية القديمة من خلال القراءات القرآنية فقط مثل عبده الراجحي في كتابه "اللهجات العربية في القراءات القرآنية".

النتائج

من خلال هذه الدراسة تم التوصل إلى عدة نتائج حول علاقة القراءات القرآنية بدراسة اللهجات العربية القديمة، ومنها:

- قسم العلماء اللهجات العربية القديمة إلى رديئة وفصيحة على أساس قربها وبعدها من بلاد الأعاجم.
- لم تكن الأحرف السبعة نتيجة عدم تنقيط أو تشكيل الخط الذي كتبت به المصاحف التي أرسلها عثمان (رض) إلى الأمصار، لأن القرآن الكريم حُفِظ في الصدور قبل جمعه. إنما يعود السبب في نزول القرآن الكريم بالأحرف السبعة؛ لتيسير قراءة القرآن الكريم على العرب بما يوافق أكثر لهجاتهم.
- الأحرف السبعة نزلت من عند الله تعالى، ولم تكن نتيجة تأثر القراء بالبيئات والقبائل التي كانوا يعيشون فيها، بل إنَّ القراء قد قرؤوا بالقراءات التي ناسبت البيئة التي وجدوا فيها، والتي استمدت من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم بما يناسب لهجات العرب. فالقراءات على اختلافها كلها من عند الله تعالى، وليس للبشر علاقة فيها؛ ومما يدل على ذلك أنَّ الصحابة كانوا يرجعون إلى رسول الله عليه السلام، في كل ما يقرؤون.
- تُعد القراءات القرآنية من أهم مصادر دراسة اللهجات العربية القديمة وأوثقها؛ وذلك لاحتواء القرآن على أغلب اللهجات العربية القديمة، ولنزول القرآن على سبعة أحرف بما يتناسب مع اختلاف اللهجات العربية القديمة.
- يمكن الإشارة من خلال هذه الدراسة إلى أهمية القراءات القرآنية في حفظ اللهجات العربية القديمة، والتي لولاها لاندثر الكثير منها، فهناك بعض اللهجات لم تترد إلا في القراءات القرآنية، ولولاها لاندثرت.
- يمكن توظيف تعدد أوجه القراءات في الجوانب الصوتية للهجات في دراسة لهجات العرب القديمة.
- الإدغام من خصائص القبائل التي تميل في كلامها إلى السرعة والخفة كبنو تميم وأهل الكوفة والبصرة وبعض أهل المدينة ومكة، والإظهار من خصائص لهجات القبائل التي تتصف في كلامها بالوضوح والتأني؛ كالحجازيين وأهل المدينة والشام وبعض أهل الكوفة.
- الإمالة من صفات لهجات القبائل التي تعيش في وسط الجزيرة وشرقيها، وقرأ بها القراء الكوفيون، أمَّا الحجازيون فقد مالوا إلى الفتح كلهجتهم.
- الهمز من خصائص القبائل البدوية، وقد اقتبسته منهم اللغة المشتركة الفصحى، ورغم ذلك فلم يلتزم القراء بتحقيق الهمز بالرغم من انتشاره، وانتماؤه إلى اللغة المشتركة، وقد قرؤوا بالتحقيق والتسهيل أيضاً، وبعض القراء مثلوا بينتهم في تحقيق الهمز وتسهيله، وبعضهم لم يمثلوا بينتهم في ذلك.
- إن البحث في موضوع القراءات وعلاقتها بدراسة اللهجات واسع، ولا يمكن أن يأخذ حقه بالدراسة من خلال مقالة، ولكن من خلال هذه الدراسة يمكن تذليل بعض الصعوبات التي يواجهها دارسي اللهجات العربية القديمة من حيث الحصول على مصادر موثوقة وواسعة لدراستها، والوصول إلى خصائصها وصفاتها باختلاف قبائلها وبيئاتها، والتي يمكن الوصول إليها عن طريق ذكر بعض الظواهر اللهجية الواردة بالقراءات وربطها مع لهجات العرب الواردة فيها، ويمكن البحث في هذا الموضوع بشكل أعمق وأوسع في حال دُرِسَ بآطروحة للدراسات العليا، أو من خلال كتاب يدرس بتوسع أثر القراءات القرآنية في دراسة اللهجات العربية على الجانب النحوي أو الصرفي أو الدلالي أو الصوتي، ليساعد دارسي اللهجات على تجاوز بعض الصعوبات التي يجدونها في الحصول على مصادر للهجات العربية القديمة.

142 صفية العرابي، "الجانب الصوتي في القراءات القرآنية وأثره في اللهجات العربية"، مجلة الحقيقة بالجزائر 2 (2018)، 409-412.

المراجع

- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف. *النشر في القراءات العشر*. مح. علي محمد الضباع. 2 مجلد. مصر: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.
- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف. *منجد المقرئين ومرشد الطالبين*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلية. *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*. 2 مجلد. مصر: وزارة الأوقاف، ط.2، 1999.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلية، *الخصائص*. 3 مجلد. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط.4، د.ت. 2.
- ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. مح. محب الدين الخطيب، عبد العزيز بن عبد الله باز. 13 مجلد. بيروت: دار المعرفة. د.ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ولي الدين. *مقدمة ابن خلدون*. مح. عبد الله محمد الدرويش. 2 مجلد. دمشق: دار يعرب، 2004.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *الجمهرة*. مح. رمزي منير بعلبكي. 3 مجلد. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- ابن سعد، أبو عبد الله بن منيع البصري البغدادي. *الطبقات الكبرى*. مح. إحسان عباس. 9 مجلد. بيروت: دار صادر، 1968.
- ابن منظور الإفريقي، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. *لسان العرب*. 15 مجلد. بيروت. دار صادر ط 3، د.ت.
- أبو الغنم، ليلي بروجو محمد. *أثر تعدد اللهجات العربية في النحو العربي*. الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 2003.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أسير الدين الأندلسي. *البحر المحيط في التفسير*. مح. صدقي محمد جميل. 10 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1999.
- أبو شامة المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم الدمشقي. *إبراز المعاني في حرز الأمان في القراءات السبع للإمام الشاطبي*. مح. إبراهيم عطوة عوض. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. *الحجة للقرآن السبعة*. مح. بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، عبد العزيز رباح وآخرون. دمشق وبيروت: دار المأمون للتراث، ط.2، 1993.
- الأفغاني، سعيد. "الاحتجاج للقراءات". *مجلة اللغة العربية بالقاهرة*. 34 (تشرين الثاني 1974)، 65-78.
- أنيس، إبراهيم، *في اللهجات العربية*، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط.8، 1992.
- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي. *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع*. مح. مصطفى السقا. 4 مجلد. بيروت: عالم الكتب، د.ت.

- البناء، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي شهاب الدين الشهير بالبناء. *إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*. مح. أنس مهرة. لبنان: دار الكتب العلمية، 2006.
- الجندي، أحمد علم الدين. *اللهجات العربية في التراث: القسم الأول: في النظامين الصرفي والصوتي*. مصر: الدار العربية للكتاب، 1983.
- حاج صالح، منى. *اللهجات العربية القديمة في العصر الجاهلي - دراسة لبعض الجوانب الصوتية*. جوروم: جامعة هيتيت، رسالة ماجستير، 2019.
- الحلي، منذر إبراهيم حسين. *اللهجات العربية في كتب الإعراب*. رسالة دكتوراة. بغداد. الجامعة المستنصرية، 2006.
- خفاجي، عبد المنعم. *الحياة الأدبية في العصر الجاهلي*. بيروت: دار الجيل، د.ت.
- الخولي، محمد علي. *معجم علم الأصوات*. الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1982.
- الخليل، عبد القادر مرعي العلي، *المصطلح الصوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر*. عمان: جامعة مؤتة، 1993.
- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. *تأويل مشكل القرآن*. إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- الراجحي، عبده. *اللهجات العربية في القراءات القرآنية*. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1996.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج. *معاني القرآن وإعرابه*، مح. عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1988.
- سبيويه، أبي بشر عمرو بن عثمان قنبر. *الكتاب*. مح. عبد السلام محمد هارون. 4 مجلد. القاهرة: مكتبة الخانجي. ط3، 1988.
- السيوطي، جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، 4 مجلد. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- السيوطي، جلال الدين. *الاقتراح في أصول النحو*. مح. عبد الحكيم عطية. بيروت: دار البيروتية، ط2، 2006.
- السيوطي، جلال الدين. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. مح. فؤاد علي منصور. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- شاهين، عبد الصبور. "دراسة في لهجة بني أسد". *اللهجات العربية بحوث ودراسات*. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2004.
- الصغاني، رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن القرشي. *الشوارد أو ما تفرد به بعض أئمة اللغة*. مح. مصطفى حجازي. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.
- عبد التواب، رمضان. *فصول في فقه اللغة العربية*. ط6. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999.
- هلال، عبد الغفار حامد، *اللهجات العربية نشأة وتطوراً*. القاهرة: مكتبة وهبة، 1993.

عبد الكريم، صبحي عبد الحميد محمد. اللهجات العربية في معاني القرآن للفراء دراسة نحوية و صرفية ولغوية. القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1986.

العشّاء، سمر. البسط في جمع القراءات العشر. ط.1. 6 مجلد. دمشق: مكتبة السلام، 2004.

العرايبي، صفية. "الجانب الصوتي في القراءات القرآنية وأثره في اللهجات العربية". مجلة الحقيقة بالجزائر 2 (2018)، 416-390.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري. كتاب العين. مح. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي. 8 مجلد. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

الفضلي، عبد الهادي. القراءات القرآنية تاريخ وتعريف. بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ط.4، 2009. القادوسي، عبد الرزاق بن حمودة. أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجاً. رسالة دكتوراه. مصر. جامعة حلوان، كلية الآداب، 2010.

القطن، مناع. مباحث في علوم القرآن. القاهرة: مكتبة وهبة، ط.11، د.ت.

كريم، محمد رياض. المقتضب في لهجات العرب. طنطة: التركي للكمبيوتر وطباعة، 1996.

محمد، أنجب غلام نبي بن غلام، الإعلال والإبدال والإدغام في ضوء القراءات القرآنية واللهجات العربية. مكة: جامعة أم القرى، رسالة دكتوراه، 1989.

محيسن، محمد سالم. المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1978.

محيسن، محمد سالم محيسن، الكشف في أحكام الوقف والوصل في العربية. بيروت: دار الجيل، 1992.

محيسن، محمد سالم. مرشد المرید إلى علم التجويد. القاهرة: دار محيسن للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.

مكي بن طالب، أبو محمد مكي بن حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي المالكي. الإبانة عن معاني القراءات. مح. عبد الفتاح إسماعيل شلبي. مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت.

مكي بن طالب، أبو محمد مكي بن حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي المالكي. التبصرة في القراءات السبع. مح. محمد غوث الندوي. الهند: الدار السلفية. ط.2، 1982.

مهران، محمد بيومي. دراسات في تاريخ العرب القديم. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ت.

النَّحَّاس، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي. إعراب القرآن. مح. عبد المنعم خليل إبراهيم. 5 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. 9 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.2، 1970.

الهمداني، لسان اليمين الحسن بن أحمد بن يعقوب. صفة جزيرة العرب. مح. محمد بن علي الأكوخ الحوالي. صنعاء: مكتبة

الإرشاد، ط.4، 1990.

وافي، علي عبد الواحد. "القراءات واللهجات". *اللهجات العربية بحوث ودراسات*. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2004.

وافي، علي عبد الواحد. *فقه اللغة*. مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.3، 2004.

ولفنسون، إسرائيل (أبو ذؤيب). *تاريخ اللغات السامية*. مصر: مطبعة الاعتماد، 1929.

Kaynakça

- ‘Arâbî, Safiye. “el-Cânibü’s-Savtî fi Kırâeti’l-Kur’âniyye ve Eserihî fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye”. *Mecelletü’l-Hakâika bi’l-Cezâir* 2 (2018), 390-416.
- Abdülkerîm, Şubhî Abdülhamîd Muhammed. *el-Lebecâtü’l-‘Arabiyye fî me‘ânî’l-Ḳur‘ân li’l-Ferrâ’*. 1. Baskı. Kahire: Dâru’ṭ-Ṭıbâ‘ati’l-Muhammediyye, 1986.
- Abdüttevâb, Ramazân. *Fusûl fî fıkhi’l-‘Arabiyye*. 6. Baskı. Kahire: Mektebetü’l-Ḥâncî, 1999.
- ‘Askâlânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû’l-Fadl. *Fethu’l-bâri şerhu saḥîbi’l-Buḥarî*. nşr. Abdülazîz b. Abdullah el-Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.
- Aşşâ, Samar. *el-Bast fî cem‘i kırââti’l-‘aşr*. 1. Baskı. 6 Cilt. Dimeşk: Mektebetü’s-Selâm, 2004.
- Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz el-Endelüsî. *Mu‘cemu mâ üstü‘cime min esmâi’l-bilâdi ve’l-mevâzî‘*. nşr. Mustafa es-Sikâ. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed Şihâbuddîn. *İthâfu fudalâi’l-beşar fî’l-kırâeti’l-erbe‘ati ‘aşer*. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006.
- Cündî, Ahmed Alemüddin. *el-Lebecâtü’l-‘Arabiyye fî’t-türâs*. Mısır: Dâru’l-‘Arabiyye li’l-Kitâb, 1983.
- Ebû Ḥayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru’l-muḥîṭ*. nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl. 1. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1999.
- Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzû’l-me‘ânî min ḥırzî’l-emânî fî’l-kırâ‘âti’s-seb‘ li’l-İmam eş-Şâtibi*. thk. İbrâhîm Atve Avad. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.
- Ebu’l-Ganem, Leyla Bürcüs Muhammed. *Eseru te‘addüdi’l-lebecâti’l-‘Arabiyye fî’n-Nahvi’l-‘Arabî*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Efgânî, Saîd. “el-İhticâcu li’l-kırâât”. *Mecelletü’l-lugati’l-‘Arabiyye bi’l-Kahire* 34 (Kasım 1974), 65-78.
- Enîs, İbrâhîm. *fî’l-Lebecâti’l-‘Arabiyye*. 8. Baskı. Mısır: Mektebe Anglo, 1992.
- Fadlî, Abdülhâdî. *el-Ḳırââtü’l-Kur’âniyye tarîḥ ve ta‘rif*. 4. Baskı. Beyrut: Merkezü’l-Ğadîr li’d-Dirâsât ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2009.
- Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdülgaffâr. *El-Ḥücce li’l-Ḳurrâi’s-seb‘a*. nşr. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cüveycâtî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Me‘mûn li’t-Türâs, 1993.

Ḥafâcî, Muhammed Abdü'l-Mün'im. *el-Hayâtü'l-edebîyye fi'l-'aşri'l-câbilî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.

Haj Saleh, Muna. Câhiliye Dönemi Arap Lehçeleri ve Bazı Fonetik Özellikleri. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Halîl, 'Abdulkâdir Mera'î el-'Alî. *el-Mustalahü's-savtî 'inde 'ulemâi'l-'Arabîyyeti'l-kudemâi fi dav'i 'ilmi'l-lügati'l-mu'âsir*. 'Ummân: Mutah Üniversitesi, 1993.

Hemdânî, Hasen b. Ahmed b. Ya'küb. *Şifâtü cezâretü'l-'Arab*. nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Havâlî. 4. Baskı. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1990 .

Hilâl, 'Abdulğaffâr Hâmid. *el-Lebecâtü'l-'Arabîyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.

Hillî, İbrâhîm Huseyn. *el-Lebecâtü'l-'Arabîyye fi kütübi'l-i'râb*. Bağdat: Mustansırıyye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

Ḥülî, Muhammed Ali. *Mu'cemu 'ilmi'l-eşvât*. 1. Baskı. Riyad: Meṭâbi'u'l-Ferezdağ et-Ticâriyye, 1982.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmmetü li'l-Kitâb, ts.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsîlî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûbi şevâzzî'l-kırâ'ât ve'l-işâh 'anhâ*. 2 Cilt. Mısır: Vezâretü'l-Evkâf, 1999.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *el-Cembera*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ilmi li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Ḥaldun, Abdurrahmân b. Muhammed Veliyyüddîn. *Mukaddime İbn Haldun*. nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 1. Baskı. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru Ya'rib, 2004.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfriķî. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah b. Menî' el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaķâtü'l-kübrâ*. nşr. İhsân Abbâs. 1. Bas-

- kı. 9 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1968.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-ḳurâati'l-ʿaşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ. 2 Cilt. y.y.: Matbaatü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf. *Müncidü'l-muḳriin ve mürsidü't-ḫalibîn*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kâdûsî, 'Abdurrezzâk. *Eserü'l-ḳurâeti'l-Kur'âniyye*. Mısır: Helvan Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 2010.
- Ḳaṭṭân, Mennâ'. *Mebâbis fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 11. Baskı. Kahire: Mektebe Vehbe, ts.
- Kerîm, Muhammed Riyad. *el-Muḳteṣab fi lebecâti'l-'Arab*. Ṭanṭa: et-Türki li'l- Kumbiyûtir ve Ṭibâ'a, 1996.
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî. *Dirâsât fi târihi'l-'Arabi'l-ḳadîm*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî el-Kayravânî el-Endelüsî. *el-İbâne 'an me'ânî el-ḳurâât*. nşr. Andülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru Nahda Mısır li't-Tibâa ve'n-Neşr, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Tâlib. *et-Tebşıra fi'l-ḳurâeti's-seb'*. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Muhammed, Enceb Gulâm Nebî. *el-İ'lâl ve'l-ibdâl ve'l-idgâm fi ḫav'i'l-ḳurâati'l-Ḳur'âniyye ve'l-lebecâti'l-'Arabiyye*. Mekke: Ümmü'l-Ḳurâ Üniversitesi, Doktora tezi, 1989.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Keşfü fi abkâmi'l-vakf ve'l-vasl fi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1992.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Muḳtebes mine'l-lebecât el-'Arabiyye ve'l-Ḳur'âniyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1978.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Mürşidü'l-mürîd ilâ 'ilmi't-tecvîd*. Kahire: Dâru Muhaysin, 2002.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer. *İ'râbu'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeraf. *el-Minhâc şerhu saḫîhi Müslim b. Haccâc*. 2. Baskı. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1970 .
- Râcihi, Abduh. *el-Lebecâtü'l-'Arabiyye fi'l-ḳurâati'l-Ḳur'âniyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-

Câmi'iyye, 1996.

Sâgânî, Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen. *eş-Şevârid fi'l-luğa*. thk. Mustafa Hicâzî. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmmetü li'ş-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1983.

Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân Kanber. *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.

Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İktirâh fi' usûli'n-nahv*. nşr. Abdülhakîm 'Atıyye. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.

Suyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi' ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.

Suyûtî, Celâlüddîn. *el-Muzhîr fi' ulûmi'l-luğati ve envâ'ihâ*. nşr. Fuat Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Şahin, Abdüssabûr. "Dirâse fi Lehçeti Benî Esed." *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye buhûs ve dirâsât*. 1. Baskı. Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2004.

Vâfî, Ali Abdülvâhid. "el-Kırâ'ât ve'l-Lehecât." *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye Buhûs ve Dirâsât*. 1. Baskı. Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2004.

Vâfî, Ali Abdülvâhid. *Fıkhu'l-luğa*. 3. Baskı. Mısır: Nehdatü Mısır li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.

Wolfensohn, (Ebû Züeyb) İsrail. *Târîhu'l-luğati's-Sâmiyye*. 1. Baskı. Mısır: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Matbaatü'l-İ'timâd, 1929.

Zeccâc, İbrâhîm b. Sehl Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Mustafa KARA - Muna HAJ SALEH

Finansman / Funding

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: MK (%60), MHS (%40)
Veri Toplanması / Data Collection	: MK (%60), MHS (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: MK (%60), MHS (%40)
Makalenin Yazımı / Writing up	: MK (%60), MHS (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: MK (%60), MHS (%40)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>
E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi. Yazar Osman Kara (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, Aralık 2020) 311 sayfa, ISBN: 9786257738330

History of Maghrib Tafsir from the Beginning to the Present. Author Osman Kara (Ankara: İlâhiyât Publications, 1. Edition, Aralık 2020) 311 pages, ISBN: 9786257738330

Değerlendiren/Reviewed by

Hatice BEKTAŞ

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

PhD Student, Istanbul University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

İstanbul, Türkiye

hbektas525@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8530-9194>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 24/07/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/10/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: “Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi. Yazar Osman Kara (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, Aralık 2020) 311 sayfa, ISBN: 9786257738330”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 852-860.

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Kur'an-ı Kerim'in inzâli ile birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren gerek sözlü gerekse yazılı olarak Kur'an'ın tefsiri faaliyeti başlamıştır. Ayetlerdeki ilâhî murâdı anlama gayesiyle çok sayıda çalışma vücuda gelmiştir. Bununla birlikte bu eserlerin tasnifi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar tarihsel dönem, mekân, Tefsir yöntemi, mezheb vb. ölçütlerine göre tasnif edilerek tarih yazıcılığı yapıla gelmiştir. Bu bağlamda “Doğu İslâm dünyası ile Endülüs Medeniyeti arasında köprü vazifesi gören” Mağrib bölgesinin ihmal edildiğini tespit eden yazar bu çalışması ile “Mağrib bölgesinde yapılan tefsir çalışmalarını belirli bir sistem dâhilinde sınıflandırarak bölgesel bir tefsir tarihi” yazmayı amaçlamaktadır. Kitap; giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Çalışmanın giriş kısmı ise “Araştırmanın Önemi, Kapsamı, Metodu ve Kaynakları” ve “Tarih Boyunca Mağrib'in Siyasi, Sosyal ve İlmi Yapısı” olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır. Eserde, bu bölgenin Tefsir Tarihini kronolojik olarak ele alınmakta ve tarihî süreci Klasik Dönem ve Çağdaş Dönem tasnifine tabi tutulmaktadır. Milâdî 19. Yüzyıl öncesi dönem bu bölgenin Tefsir Tarihi için Klasik Dönemini, 19. Yüzyıl sonrası dönem ise Çağdaş Dönemini ifade etmektedir. “Mağrib'de Tefsir: Klasik Dönem” başlıklı Birinci Bölümde yazar, 19. Yüzyıla kadar telif edilen eserleri “Kayıp Tefsirler”, “Yazma Tefsirler”, “Matbu Tefsirler”, “Hâşiyeler”, “İhtisârlar” ve “Kur'an İlimlerine Dair Çalışmalar” olarak tasnif etmektedir. Bu başlıklandırma büyük oranda kitabın ikinci bölümünde de sürdürülmektedir. Sonuç itibariyle eser; Mağrib bölgesinde fetih hareketleriyle birlikte başlayan ve günümüze kadar gelen tefsir faaliyetini ve telif edilen eserleri tek tek zikretmekte ve genel hatları ile tanıtmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Tarih, Mağrib, Klasik, Çağdaş.

Abstract

With the revelation of the Qur'an, Hz. Prophet (s.a.v.) from the time of the, the activity of interpreting the Qur'an, both orally and in writing, has begun. To understand the divine will in the verses, many studies have come into being. However, the need for the classification of these works has arisen. These studies are historical period, place, Tafsir method, sect, etc. historiography of Tafsir has been done by classifying according to the criteria. In this context, the author, who determined that the Maghrib region, which served as a bridge between the Eastern Islamic world and the Andalusian Civilization, was neglected, aims to write a regional history of exegesis by classifying them within in a system the tafsir studies in the Maghreb region. The book; consists of an introduction, two main parts and a conclusion. The introductory part of the study consists of two main titles: “Importance, Scope, Method and Sources of Research” and “Political, Social and Scientific Structure of the Maghreb Throughout History”. In the work, the Tafsir History of this region is handled chronologically and its historical process is classified into the Classical Period and the Contemporary Period. The period before the 19th century refers to the Classical Period for the Tafsir History of this region, and the period after the 19th century refers to the Contemporary Period. In the First Chapter titled “Tafsir in Maghrib: Classical Period”, the author classifies the works that were copyrighted until the 19th century as “Lost Tafsirs”, “Manuscript Tafsirs”, “Printed Tafsirs”, “Hashiyahs”, “Ihtisars” and “Studies on Qur'anic Sciences”. This titling is largely maintained in the second part of the book. As a result, the work; mentions the tafsir activity and copyrighted works, which started with the conquest movements in the Maghreb region and have survived to the present day, and introduces them in general terms.

Keywords: Tafsir, History, Maghrib, Classical, Modern.

Kur'an-ı Kerim'in inzâli ile birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren gerek sözlü gerekse yazılı olarak Kur'an-ı Kerim'in tefsiri faaliyeti başlamıştır. Ayetlerdeki ilâhî murâdı anlama gayesine matuf olarak çok sayıda çalışma vücuda gelmiştir. Bununla birlikte telif edilen eserlerin tasnifi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar tarihsel dönem, mekân, tefsir yöntemi, mezheb vb. ölçütlere göre tasnif edilerek tarih yazıcılığı yapıla gelmiştir. Bu bağlamda “Doğu İslâm dünyası ile Endülüs Medeniyeti arasında köprü vazifesi gören” Mağrib bölgesinin ihmal edildiğini tespit eden yazar bu çalışması ile “Mağrib bölgesinde yapılan tefsir çalışmalarını belirli bir sistem dâhilinde sınıflandırarak bölgesel bir tefsir tarihi” yazmayı amaçlamaktadır (s. 9). Osman Kara tarafın-

dan kaleme alınan bu eser hem amacı hem de muhtevası itibarıyla dikkatimizi çekmiş ve bu çalışma vesilesiyle inceleme konusu edilmiştir. Bu çalışmada öncelikle eserin içeriğine dair kısa bilgiler verilmek suretiyle eser özetlenecek ve yer yer tarafımızca eksik görülen kısımlara işaret edilecektir. Sonrasında ise çalışma genel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Eser; giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Çalışmanın giriş kısmı “Araştırmanın Önemi, Kapsamı, Metodu ve Kaynakları” ve “Tarih Boyunca Mağrib’in Siyasi, Sosyal ve İlmi Yapısı” olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır. Burada yazar bu bölgeye dair yapılmış akademik çalışmalar hakkında malumat vermekte ve bu çalışmalarda incelenen Mağrib bölgesindeki eser ve müfessir sayısının azlığına dikkatleri çekmektedir. Konuya dair geniş çaplı literatür bilgisi sunan yazar, burada konuya ilgi duyan araştırmacılara kaynak bilgisi sunmaktadır (s. 11-29). Ayrıca bu bölümde bilhassa kitap çalışmalarında ihmal edilen konunun problematik tarafı izah edilmektedir. Literatüre dair yazarın tespit ettiği problem ise şöyledir: Tefsir tarihi yazımında bazı dönem, bölge ve müfessirlere yer verilmediği ve buralardaki tefsir faaliyetlerinin yeterince incelenmediğini bilinmektedir.¹ Buradan hareketle “Doğu İslâm dünyası ile Endülüs Medeniyeti arasında köprü vazifesi gören, her iki medeniyetten etkilendiği gibi aynı zamanda her ikisini etkileyen” Kuzey Afrika (Mağrib) bölgesinin ihmal edildiğini iddia eden Kara, bu tespitine binaen bu bölge üzerine müstakil bir eser kaleme almıştır (s. 11-14).

Müfessirlerin Kur’ân yorumunda yaşadığı coğrafya, tarihi dönem, siyasi nizam, kültür, örf gibi faktörlerin etkili olduğu bilinmektedir. Bu kabulden hareketle yazar eserde, “Tarih Boyunca Mağrib’in Siyasi, Sosyal ve İlmi Yapısı” başlığına yer vermekte ve bu bölgeyi genel hatları ile tasvir etmektedir. Bu bölümün ilk başlığı olarak “İslâm öncesi Mağrib” başlığı altında tarihçilerin bu bölgeyi “Mağrib-i Ednâ”, “Mağrib-i Evsat” ve “Mağrib-i Aksâ” olarak üç kısma ayırdıkları ifade edilmekte ve bu tasnifin coğrafik sınırları hakkında malumatlar verilmektedir (s. 29-32). Coğrafyanın sınırlarının daha iyi anlaşılması adına incelenen bölgenin haritasının sonraki baskılarda ilave edilmesi bu başlığın mütemmimi olacaktır. Ayrıca bu başlık altında işlenen konu gerek inceleniş keyfiyeti gerekse muhtevası itibarıyla müstakil bir bölüm olmayı hak etmektedir.

Kara; eserinde bu bölgenin Tefsir Tarihini kronolojik olarak ele almakta ve tarihî süreci Klasik Dönem ve Çağdaş Dönem tasnifine tabi tutmaktadır. Bu itibarla Milâdî 19. Yüzyıl öncesi dönem bu bölgenin Tefsir Tarihi için Klasik Dönemini, 19. Yüzyıl sonrası dönem ise Çağdaş Dönemini ifade etmektedir.

“Mağrib’de Tefsir: Klasik Dönem” başlıklı Birinci Bölümde yazar, 19. Yüzyıla kadar telif edilen eserleri “Kayıp Tefsirler”, “Yazma Tefsirler”, “Matbu Tefsirler”, “Hâşiyeler”, “İhtisârlar” ve “Kur’ân İlimlerine Dair Çalışmalar” olarak tasnif etmektedir. Ayrıca bu başlıklandırma büyük oranda kitabın ikinci bölümünde de sürdürülmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde tefsirler belli ekoller şeklinde tasnif edilmemektedir. Zira farklı dönemlerde yazılan ve farklı özellikleri ile öne çıkan bazı tefsirlerin birden fazla tefsir ekolünün altında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu durum kuvvetle muhtemeldir ki tasnif hususunda yazarı bazı zorlamalara ve tekrara sevk edecektir (s. 71-72).

“Kayıp Tefsirler” başlığı altında yazar Mağrib bölgesinde kurulan ilk devletlerden olan İdrîşîler döneminde telif edilen tefsirlerin tamamının; Rüstemîler döneminde telif edilen tefsirlerin

¹ Bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihinin Yazımı ve Problemleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012).

ekserisinin kayıp olduğuna ve hatta bu tefsirlere dair bilgilerin azlığına işaret etmektedir. Bu kı-sımda Rüstemilerin hüküm sürdüğü dönemde Haricî-ibâzî geleneğe mensubiyet sebebiyle bu dö-nemde tefsir faaliyetinin sınırlı olduğu ifade edilmekte ve bu durumun sebepleri M. Hüseyin ez-Zehebî'ye (1975-1977) atıfla izah edilmektedir. Bu başlık altında tefsir kaleme aldığı bilinen fakat eseri mevcut olmayan müfessirlerin isimleri ve tefsirleri kaydedilmektedir (s. 72-82).

“Yazma Tefsirler” başlığında yazar Mağrib bölgesinde fazla sayıda yazma halde bulunan tefsirlerin mevcut olduğunu ifade etmekte; bu eserlerin kaç varaktan oluştuğu, katalog numarası ile birlikte kayıtlı olduğu kütüphane bilgisi vermektedir. Bu eserleri yazar kronolojik tertip üzere incelemekte ve müfessirlerin yaşadıkları dönemlere işaret etmektedir (s. 82-89). Bu eserler içeri-sinde lugavî tefsirlerin ve fikhî tefsirlerin ekseriyette olduğu anlaşılmaktadır.

“Matbu Eserler” başlığı altında ise klasik dönemde yazılmış önemli tefsirler tanıtılmakta ve bu eserlerin sonraki eserlere olan etkileri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu eserler içerisinde ilk matbu tefsir olma özelliği taşıyan eser, tebe-i tabiînden olan Yahyâ b. Sellâm'ın (ö. 200/815) tefsi-ridir. Sonrasında İbâziyye mezhebine mensup Hicrî II. Asrın sonları ve Hicrî III. Asrın başlarında yaşamış Cezayirli bir müfessir olan Hûd b. Muhakkem el-Hevârî'nin (ö. 280/893 civarı) tefsiri gelmektedir. Devamında bu dönemde Fâtımîlerin dikkate aldığı ve devlet politikalarında çokça yer verdiği batınî tefsir örneği olarak Kadı Nu'mân el-Mağribî'nin (ö. 363/974) *Esâsü't-te'vîl* adlı eseri incelenmektedir. Bu eser, Kur'ân'ın mushaf tertibine göre telif edilmiş bir tefsir değildir. Kur'ân-ı Kerim'den seçilen bazı âyetlerin şîa mezhebinin batınî yorum esaslarına göre yorumlandığı bir te'vîl örneğidir. Mağrib bölgesinde tefsirin önemli köşe taşlarından birisi olarak kabul edilen Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib b. Hammûş el-Kaysî el-Kayrevânî'nin (ö. 437/1045) *el-Hidâye ilâ bülüği'n-nihâye fî 'ilmi ma'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fînûni 'ulûmihî* adlı dört cilt olarak değişik kütüphanelerde el yazma nüshaları bulunan tefsiri de bu döneme tekâbül etmekte-dir (s. 89-122).

Klasik Dönem matbu tefsirler arasında, Mağrib bölgesinde yetişmiş önemli müfessir ve kı-raât imamlarından birisi olan Ebü'l-Abbas Ahmed b. 'Ammâr et-Tunûsî el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048) *et-Tafsîl* adlı tefsiri tanıtılmaktadır. Muvahhidler döneminde yapılan tefsir faaliyetlerinin ekserisi işârî yöntemi benimsemiştir. Sûfî kimliği ile tanınan ve işârî yorumlar yapan, tefsiri oldukça revaçta olan İbn Berrecân'ın (ö. 536/1141) tefsiri burada yer almaktadır. Mağrib'de ilk dönem filolojik tefsir metodunu uygulayan müfessirlerden birisi olan Sefâkusî'nin (ö. 742/1342) *el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eserine bu bölümde yer verilmektedir. Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf es-Seâlibî el-Cezâiri'nin (ö. 875/1471) erken dönem tasavvuf ilminden elde ettiği keşfi yorumlara ve va'zu nâsihatlere dayandığı *el-Cevâbirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri de bu bölümden tanıtılmaktadır. Ayrıca araştırmada klasik dönemde tasavvuf/işari yorum alanında Tunus'un en meşhur fakih ve müfessirlerinden biri olan İbn Arafe (ö. 803/1401) ve Tancalı büyük mutasavvıf ve müfessir İbn 'Acîbe'nin (ö. 1224/1809) tefsirleri ele alınmaktadır (s. 122-152). Bu kısımda yazar, 19. Yüzyıla kadarki dönemde telif edilen günümüzde matbu olarak bulunan tefsir-lerin müellifi ve tefsir yöntemleri hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca bu tefsirler üzerine yapılmış akademik çalışmaları da sıralamaktadır. Burada çalışmaların azlığına dikkat çekilmekte ve dolaylı olarak bazı müfessir ve eserlerinin akademik çalışmalara konu edilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

“Hâşiyeler” başlığı altında Merînîler ve sonrasındaki dönemlerde ekseriyetle Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâfı* ve Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *Tefsîru Celâleyn* adlı eserleri üzerine hâşiyeler yapıldığı tespit edilmiştir. Eserde yapılan bu hâşiyeler çalışmalarının isimleri zikredilmekte ve bu eserlerin muhtevasına dair malumatlar sunulmaktadır. Ayrıca bu iki Tefsir haricinde diğer tefsirlere dair yapılan hâşiyeler çalışmalarını da kaydedilmektedir. Yazar bu eserlerin çoğunun yazma halde kütüphanelerde bulunduğuna işaret ettikten sonra yer bilgilerini aktarmaktadır (s. 152-158).

“İhtisârlar” başlığı altında gerek eserlerin gerekse tefsir kitaplarının niçin muhtasar hale getirildiği izah edilmekte ve bu coğrafyada telif edilen muhtasar tefsir eserleri kısaca tanıtılmaktadır. Burada Vâhidî’nin (ö. 468/1076) kendi telif ettiği tefsirini ihtisar etmesi; Yahya b. Sellâm’ın (ö. 200/815), Taberî’nin (ö. 310/923), Zemahşerî’nin, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210), İbn Atıyye’nin (ö. 541/1147) tefsirlerinin özetlenmesi örnek olarak zikredilmektedir (s.158-161).

Klasik dönemde telif edilen “Kısmî Tefsirler” ise “Sure Tefsirleri” ve “Âyet Tefsirleri” olarak tasnif edilmektedir (s. 161-170). Bu dönemde telif edilen Sure Tefsirlerinin Fâtiha, İhlâs, Kevser, Yâsin, Mülk Sureleri ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır.

Klasik dönemde telif edilen “Kur’ân İlimlerine Dair Çalışmalar”ın sayısı ise yaklaşık yirmi civarındadır. Bu eserlerin listesini okuyucuya sunan yazar, bu eserlerin tamamına yakınının kayıp veya yazma halde olduğunu ifade etmekte ve kayıtlı oldukları kütüphanelerin bilgisini vermektedir (s. 170-174).

“Mağrib’de Tefsir: Çağdaş Dönem” başlıklı kitabın ikinci bölümünde öncelikle yazar tefsirlerin tasnif sorununu tartışmaktadır (s. 175-186). Yazar bu konuyu eserin ikinci bölümünde tartışması hasebiyle bu sorunun modern döneme ait bir sorunsal olduğu anlaşılmaktadır. Fakat tefsirlerin tasnifi sorunu modern dönemde çokça dillendirilmekle beraber sadece çağdaş dönemin sorunu olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim klasik dönemde telif edilmiş tefsirlerin de hangi kategoriler altında değerlendirileceği tartışılan bir konudur.² Bu tartışmayı her iki bölüme yaymak veya çalışmanın giriş bölümünde ele almak kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

Kitabın ikinci bölümünde 19. Yüzyıl sonrası telif edilen tefsirler, ekollerine göre tasnif edilerek tanıtılmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak “İslâhî/İctimâî Tefsir”e dair eserler incelenmektedir. Zira modern dönemin en önemli özelliklerinden birisi Batı karşısında savunmacı pozisyonda kalan müslümanların ıslahat çalışmalarını başlatmalarıdır. Eserde Cemâleddin Efgânî (1838-1897) ve öğrencisi Muhammed Abduh’un (1849-1905) ıslahat düşüncelerinden etkilenen Mağribli müfessirlerin, yazmış oldukları tefsirlerde ıslahat/yenilikçi düşüncelere ve toplumsal olaylara geniş yer verdikleri ifade edilmektedir. Bu hususta Abdulhamîd b. Bâdîs (1889-1940), Ebû Bekir Zınîber (1882-1956), Muhammed Mekki en-Nasrî (1906-1994) ve Ebû Bekir Câbir el-Cezâirî (1921-2018) gibi müfessirlerin toplumun geri kalmışlıktan kurtulması, özellikle vatan topraklarını işgal eden sömürgecilere karşı müslümanlara cihat ruhunu ve mücadele azmini aşlayan fikri hareketlerin muharrik gücü oldukları vurgulanmıştır. Bu müfessirlerin toplumu cehaletten kurtarmak gayesiyle Kur’ân’ın hidâyet ve rehberliği ışığında toplumu eğitime görevini üstlendikleri, yaptıkları çalışmalar

² Bk. Hikmet Koçyiğit, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/31 (2014), 45-84; İsmail Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği –Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu 11-12 Haziran 2005* ed. Ömer Kara (Van: 2007), 103-114.

ve yazdıkları tefsirler incelenerek ortaya konmuştur (s. 186-210). Sonrasında kitapta Makâsîdî tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden birisi olan ve Tunus'un eğitim faaliyetleri ve yükseköğrenimin ıslahı konusunda önemli görevler icra eden İbn Âşûr'un (1879-1973) tefsir ve makâsîd alanında yaptığı çalışmalar tanıtılmaktadır (s. 210-226).

Kitapta Fırka Tefsirleri bağlamında, özellikle Cezayir bölgesinde etkili olan İbaziyye fırkasının yaptığı tefsir faaliyetleri üzerinde durulmakta, Eттаfeyyîş (1820-1914) ve İbrahim Ömer Beyyûd'un (1899-1980) tefsirleri tanıtılmaktadır (s. 226-233). Ayrıca bu bölgede selefi hareketlerin yaygın olduğu ve tefsire önemli katkılar sundukları belirtilmektedir. Bu çerçevede Takıyuddin el-Hilâlî (1894-1987) ve Abdullah Kenûn'un (1908/1990) yazdıkları tefsir ve eserlerin tanıtımına yer verilmektedir (s. 233-241).

Mağrib'de dini ve kültürel atmosferin canlı tutulmasını sağlayan hareketlerin başında tasavvuf gelmektedir. Mağrib'de tasavvufi hareketler aynı zamanda bağımsızlık mücadelesinde de önemli rol üstlenmişlerdir. Yazarın kanaatine göre tasavvufi hareketlerin çok yaygın olduğu bölgede işârî tefsir örnekleri maalesef yeterli sayıda değildir. Bu kısımda Mâülayneyn b. Muhammed Fadl eş-Şinkîû (1831-1910), Abdulvehhab Lukaş et-Tıtvânî (1853-1922) ve Ahsen el-Bu'akîlî'nin (1882-1948) tefsirlerine ve tasavvufi yorumlarına yer verilmektedir (s. 241-258). Çağdaş dönem tefsir ekolleri bağlamında son olarak sîret-nüzûl ilişkisi bağlamında Kur'ân'ı yorumlamayı amaçlayan felsefi düşünür Câbirî'nin (1935-2010) tefsiri ele alınmaktadır. Zira bu tefsir aynı zamanda Kur'ân'ın nüzûl tertibine göre telif edilmiş ve sîret-nüzûl ilişkisine odaklanmış önemli bir çalışmadır (s. 258-273).

“Kayıp ve Yazma Tefsirler” başlığı altında Kara, günümüzde Mağrib bölgesinde telif edilen Tefsirlerin birçoğunun özel kütüphanelerde muhafaza edildiğini ve bu sebeple istifade edilemez bir halde olduğunu ifade etmektedir. Bu tefsirlerin isimlerini ve müfessirlerini -tespit edilemediği kadarıyla- zikretmektedir. Bu eserlerin sayısı yirmiyeye yakındır (s. 273-277).

“Matbu Tefsirler” başlığı altında üç eser; “Eksik Tefsirler” başlığı altında ise dört eser genel özellikleri verilerek suretiyle isim ve müellif olarak zikredilmektedir (s. 277-278). Modern dönemde telif edilen “Hâşiye ve Ta'likler”in ise sayı olarak az oldukları ifade edilmekte ve tespit edilen eserler sıralanmaktadır (s. 278-179).

Modern dönemde telif edilen “Kısmî Tefsirler”; “Sûre Tefsirleri” ve “Âyet Tefsirleri” olarak tasnif edilerek incelenmektedir. Bu dönemde Mağrib coğrafyasında bilhassa Fâtiha Sûresi özelinde tefsirlerin kaleme alındığı ifade edilmekte ve diğer sûrelere dair yazılan tefsirlere de işaret edilmektedir (s. 279-281). “Ayet Tefsirleri” başlığı altında A'râf Sûresi 204. Ayeti, Vâkı'a Sûresi 77-79 Ayetleri, Duhâ Suresi 7. Ayeti, Felak Sûresi'nin son ayeti başta olmak üzere müfessirlerin dikkatini çeken ayetler üzerine yazılan risaleler incelenmektedir (s. 281-283).

“Kur'ân İlimlerine Dair Çalışmalar” başlığı altında modern dönemde *İ'câzu'l-Kur'ân*, *Fedâilu'l-Kur'ân*, *Münâsebâtu'l-Kur'ân*, *Garîbu'l-Kur'ân* ilimlerine dair yazılmış eserler tanıtılmaktadır. Ayrıca bazı tefsirlerin mukaddimesinde de Ulûmu'l-Kur'ân konularının bazılarında yer verildiği ifade edilmektedir (s. 283-286).

Yazar eserin “Sonuç” bölümünde bu coğrafyanın önemini vurgulamakta ve burada telif edilen tefsir çalışmalarının sayıca az olmasının sebeplerini ifade etmektedir. Doğu'da telif edilen çok sayıdaki tefsir eserinin tercüme yoluyla bu bölgeye gelmesi ve büyük ölçüde o tefsirlerden

yararlanılarak telif türü tefsir yazımına ihtiyaç duyulmaması, müelliflerin tefsir ve yorum konusunda hata etme endişesi, bu bölge halkının çoğunluğunun sahra ve köylerde göçebe hayat sürmelerine bağlı olarak ilimden uzak kalmaları bu bölgedeki telif tefsirlerin sayısının az olmasının başlıca sebepleridir (s. 288-289). Ayrıca yazar, Mağrib bölgesi özelinde literatürde mevcut olan çalışmaların tasnif edilerek titizlikle irdelenmesi gerektiğine işaret ederek çalışmasını hitama erdirmektedir (s. 287-291).

Eser hakkında genel değerlendirmeye gelecek olursak; kitabın başlığı ve içeriği birbiriyle uyumludur ve kitabın ismi çalışmanın mahiyetini yansıtmaktadır. Birinci ve ikinci bölüme ait başlıklar, birbirlerinin farklı dönemlerde yansması olması sebebiyle büyük oranda birbirleriyle aynıdır. Fakat birinci bölümde başlıklarda eser ismi, ikinci bölümde müfessir ismi yer almaktadır. Diğer başlıklarda olduğu gibi ortaklık sağlanması uygun olacaktır.

Tarihsel süreç Klasik ve Modern olarak tasnif edilmiştir. Bu tasnif gerek İslâmî ilimler gerekse onun alt branşı olan Tefsir ilmine dair yaşanan köklü değişim ve dönüşüme işaret etmesi sebebiyle kanaatimizce isabetli bir tasniftir. Fakat Klasik Dönemi ihtiva eden kitabın birinci bölümü, Miladî 19. Yüzyıla kadar olan yaklaşık on bir asırlık bir süreci incelemeyi hedeflemektedir. Bu tasnif itibarıyla yaklaşık on bir asırlık bir süreç tek bir dönem olarak telakki edilmekte ve bu dönem içerisinde telif edilen tefsirlerin tamamının aynı özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Oysaki bu kadar uzun bir tarihsel süreci tek bir dönem olarak tasnif etmek beraberinde bazı problemleri getirecektir. Çalışmanın sonraki baskılarında bu kapsayıcılık dikkate alınmak suretiyle Klasik Dönemi kendi içerisinde tarihsel olarak birtakım alt dönemlere ayırarak incelemek kanaatimizce isabetli olacaktır. Ayrıca dönemsel ayrımların daha iyi anlaşılabilmesi adına Klasik ve Modern Tefsirin tanımlarının çalışmaya eklenmesi kanaatimizce faydalı olacaktır.

Kitap, ansiklopedik bir formda kaleme alınmış olmasına rağmen gerek üslup gerekse muhteva açısından okuyucuyu sıkmayan bir akıcılığa sahiptir. Fakat çalışmanın bu ansiklopedik formu gereği belli periyotlarla güncellenme ihtiyacı olacaktır. Zira ilerleyen süreçlerde bu coğrafyada yeni Tefsir eserleri kaleme alınacak veya yazma halde mevcut olan eserlere dair malumatlar artacak veya bu eserler tahkik edilerek neşredilecektir.

Sonuç itibarıyla eser; Mağrib bölgesinde fetih hareketleriyle birlikte başlayan ve günümüze kadar gelen tefsir faaliyetini ve telif edilen eserleri tek tek zikretmekte ve genel hatları ile tanıtmaktadır. Bu itibarla eser, bölgesel Tefsir Tarihi yazımı projesinin bir halkasını oluşturmaktadır. Ciddi bir çalışmanın mahsulü olduğu anlaşılan kitap, muhtevası itibarıyla Tefsir akademisine büyük bir katkı sunmaktadır. Eser bu haliyle genelde Tefsir Tarihi özelde ise Mağrib bölgesine dair çalışma yapan akademisyenlerin ve konuya ilgi duyan okuyucuların müstağni kalamayacakları ve keyifle istifade edecekleri bir çalışmadır.

Kaynakça

- Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği –Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler”. *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu 11-12 Haziran 2005* ed. Ömer Kara (Van: 2007), 103-114.
- Kara, Osman. *Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı, Aralık 2020.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihinin Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Koçyiğit, Hikmet. “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/31 (2014), 45-84.
-

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Hatice BEKTAŞ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)

Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medinelî Müfessirler, Yazar Ceyda Gürman (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 356 sayfa, ISBN: 978-625-8146-42-4)

Tafsir of the Tâbiûn Period and the Medinan Mufassirs, author Ceyda Gurman (Ankara: Türkiye Diyanet Foundation Publications, 2022), 356 pages, ISBN: 978-625-8146-42-4)

Değerlendiren/Reviewed by

Sümeyye SEVİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Kutahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant professor, Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Kutahya, Türkiye

sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3083-6453>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 08/07/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22/09/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2023

Atıf / Citation: Sevinç, Sümeyye. “Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medinelî Müfessirler, Yazar Ceyda Gürman (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 356 sayfa, ISBN: 978-625-8146-42-4”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 861-868.

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye

Öz

Tefsir tarihinde tâbiûn döneminin önemli bir yeri bulunur. Zira bu dönemde sadece tefsir değil diğer İslami ilimler de tedvin edilmeye başlamıştır. Ayrıca tefsir eserlerindeki rivayetlerin büyük bir kısmı tâbiûna dayanır. Ancak tefsir araştırmalarında tâbiûn dönemi, tedvinden sonraki diğer dönemler kadar ilgi görmemiştir. Dolayısıyla bu dönemdeki tefsir faaliyetlerini ele alan sınırlı sayıda çalışma bulunur. Tâbiûn dönemine dair çalışmalarda ya tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân açısından tâbiûn ile sahâbe dönemi birlikte değerlendirilmekte ya da tâbiûn döneminden öne çıkan isimler müstakil olarak ele alınmaktadır. Bu çalışmada tefsir tarihi hakkındaki araştırmalarıyla öne çıkan ve tâbiûn dönemi tefsirinin önemine dikkat çeken Ceyda Gürman'ın *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medinelî Müfessirler* isimli eseri incelenmektedir. Yazar eserinde, bu dönemdeki tefsir faaliyetlerini detaylı bir şekilde analiz etmekte, diğer ilimlerde yaygın olarak kabul edilen bazı genellemelerin tefsirle örtüşmediği yerleri ortaya koymakta ve bu husustaki literatürün sorunlarını dile getirmektedir. Giriş ve üç bölümden meydana gelen eser, tâbiûn dönemi ve Medinelî müfessirler hakkında nitelikli tespitlerle sona ermektedir. Tâbiûn döneminde tefsire katkısı bulunan müfessirlerin hoca-talebe ilişkisi içinde tahlil edildiği eser, şöhret bulan Medinelî müfessirlerin yanı sıra tefsire katkısı olan Medinelî tâbiûn hakkında tarihsel verilerin analizi ile ortaya çıkan özgün yorumları ihtiva eder. Eser gerek tefsir tarihi gerekse tâbiûn dönemindeki çalışmalar açısından yol gösterici niteliktedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Müfessir, Tâbiûn, Medine.

Abstract

The tâbiûn era has an important place in the history of tafsîr. In this era, not only tafsîr but also other Islamic sciences began to be edited. In addition, most of the narrations in tafsîr works are based on the tâbiûn. However, the tâbiûn period has not received as much attention in tafsîr studies as the other periods after the revision. Therefore, there is a limited number of studies dealing with tafsîr activities in this era. In the studies on the tâbiûn era, either the tâbiûn and the sahâba period are evaluated together in terms of tafsîr and ulûm al-Qur'ân, or the prominent names from the tâbiûn era are discussed independently. This study examines the work of Ceyda Gürman, who stands out with her studies on the history of tafsîr and draws attention to the importance of the tafsîr of the tâbiûn era, titled "Tafsîr of the Tâbiûn Period and the Medinan Mufassîrs." In her work, the author analyses the tafsîr activities in this period in detail, reveals where some generalisations commonly accepted in other sciences do not coincide with tafsîr, and expresses the problems of the literature in this regard. The work, which consists of an introduction and three chapters, ends with qualified determinations about the tâbiûn period and the Medinan Mufassîrs. The work, in which the exegetes who contributed to tafsîr in the tâbiûn period are analysed in the relationship between teacher and pupil, contains original interpretations that emerged through the analysis of historical data about the Medinan tâbiûn who contributed to tafsîr as well as the Medinan mufassîrs who became famous. This study is a guiding work in terms of both the history of tafsîr and the studies in the tâbiûn period.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Mufassîr, Tâbiûn, Medina.

İslâmî ilimlerin tedvin edilmeye başladığı tâbiûn dönemi, tefsir faaliyetleri açısından önemli bir halkayı teşkil eder. Zira vahyin ilk muhatabı Hz. Peygamber'in kendilerine Kur'ân-ı Kerîm'i tebliğ ve tebyin ettiği ashabını gören tâbiûn, sahâbenin ilmî mirasını kendilerinden sonraki nesillere aktardığı kadar gerek Hz. Peygamber'den gerekse sahâbeden nakledilen rivayetlere kıyasla tefsir eserlerindeki rivayetlerin büyük bir kısmının kendilerine dayanması hasebiyle tefsir tarihinde öne çıkar. Tefsirle ilgili yapılan çalışmalara nispetle tefsir tarihinin diğer dönemlerine göre üzerinde daha fazla çalışmayı bekleyen tâbiûn dönemi, hadis, fıkıh ve kelamın yanı sıra tefsir özelinde de incelenmiştir. Söz gelimi tâbiûn dönemini sahâbe dönemiyle birlikte inceleyen *Cubûdu'l-müfessirîn mine's-sahâbe ve't-tâbiûn fi'l-karni'l-ewvel el-hicrî*¹ isimli çalışmada tefsirde tedvinin başlangıcı, tâbiûn müfessirleri, tâbiûn tefsirinin kaynakları ve bu tefsirin ilmi değerine temas edilmiş, sahâbe ve tâbiûn tefsiri arasındaki yakınlık üzerinde durulmuş ve bu dönemde Mekke, Medine, Irak, Şam ve Yemen'deki meşhur müfessirlerden örneklere değinilmiştir. Bunun yanı sıra *Ulûmu'l-Kur'ân inde's-*

¹ Muhammed Beşir Süveysi, *Cubûdu'l-müfessirîn mine's-sahâbe ve't-tâbiûn fi'l-karni'l-ewvel el-hicrî* (Camiatü'l-Merkab, 2009).

*sahâbe ve't-tâbiûn*² adlı eser, basılı doktora tezi olup Kur'ân ilimlerine dair sahâbe yorumlarını sistematik bir şekilde sunulmaya çalışılması açısından dikkate değerdir. Aynı şekilde sahâbe ve tâbiûn döneminde garîbu'l-Kur'ân konusunu ele alan *Garîbu'l-Kur'âni'l-Kerîm fî asri'l-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbiûn*³ isimli çalışmanın tâbiûna ayrılan kısmında garîbu'l-Kur'ân tefsirinde tâbiûndan meşhur şahsiyetler, Mekke, Medine ve Kûfe medreseleri özelinde incelenmekte ve tâbiûnun Kur'ân yorumlarına dair örnekler şahıslara göre sıralanmaktadır. Diğer taraftan sınırlı sayıda olsa da tâbiûn dönemindeki tefsir faaliyetlerinin müstakil olarak incelendiği bazı çalışmalar mevcuttur. Nitekim *Tefsîru't-tâbiûn Ard ve Dirâse ve Mukârene*⁴ adlı eser, tefsir medreselerinin mukayeseli bir şekilde incelenmesi açısından tâbiûn dönemi tefsiri hakkında kapsamlı bir örnektir. Bu hususta alandaki boşluğa bir katkı sunmak üzere Ceyda Gürman'ın *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medinelî Müfessirler*⁵ isimli kitabı ayrıca kayda değerdir. Doktora tezini⁶ yeniden gözden geçirerek akıcı bir üslupla kitap haline getiren yazar, eserinde İslâm'ın önde gelen merkezlerinden Medine özelinde tâbiûn dönemi tefsirine dair tespit ve değerlendirmeleri ile döneme açıklık getirmekte ve daha önce bu konuda hazırlanan çalışmalardaki hataları tashih etmektedir.

Müfessirin yaşadığı dönem ve şartlara bağlı olarak Kur'ân yorumunda ortaya çıkan farklı yorumlar arasından en doğru manaya ulaşma hususunda sahâbenin ve onun ilmi mirasını nakleden tâbiûnun rolüne dikkat çeken yazar, eserinde giriş, üç bölüm ve değerlendirmelerde bulunduğu sonuç bölümüne yer vermektedir. Yazar çalışmasında hicri birinci asrın son yarısı ile hicri ikinci asrın ilk çeyreğindeki tefsir ilim merkezleri ve bu merkezlerdeki meşhur tâbiûn müfessirlerini tanımayı ve Medinelî müfessirlerin bunlar arasındaki yerini tespit etmeyi hedeflediğini belirtir (s. 5). Dolayısıyla tâbiûn döneminden seçilen bir asrı aşkın zaman dilimi, özellikle Medinelî tâbiûnun yoğun olduğu bir dönemi ihtiva etmekte ve bu dönem hadis, Arap dili, tarih ve tabakât eserlerinden istifade edilerek disiplinler arası bir çalışma ile incelenmektedir (s. 8). Birincil kaynakların yanı sıra ikincil kaynakların da değerlendirildiği giriş bölümünde, çalışmanın mevcut literatür arasındaki yeri ortaya koyulmaktadır (s. 7-15).

Tâbiûn ve Medine hakkında kavramsal ve tarihsel bir tahlilin yapıldığı birinci bölüm; tâbiûn ve tefsir kavramları, Medine'de siyasi-sosyal-kültürel hayat, hadis ve fıkıh açısından Medine, siyer ve megâzî açısından Medine olmak üzere dört alt başlıktan oluşur. Yazar, tâbiûn kavramını ele alırken tâbiûnun kendileri için bu isimlendirmeyi kullandıklarını ispat edecek yeterli sayıda rivayet bulunmadığına dikkat çekerek muhadramûn istisna edildiğinde, Hz. Peygamber'in (ö. 11/632) vefatı ile başlayıp son sahâbî Ebû't-Tufeyl'i (ö. 100/718-719) gören tâbiû Halef b. Halife'in (ö. 180/796) vefatı ile sonlandırılan tâbiûnun döneminin, azami olarak bir buçuk asırdan fazla sürdüğünü belirtir ve tâbiûnun ağırlıklı olarak yaşadığı zamanı tahdit eder (s. 20-22).

Birinci bölümün Medine'deki siyasi, sosyal ve kültürel hayatın incelendiği kısımda, Emevî yönetiminin siyasi iktidarını benimsemeyen ulemâya baskı uygulansa da Medine'nin ilim tahsilindeki ayrıcalıklı yerini koruduğu ve ilim ehline saygı gösteren halifelerin de bulunduğu belirtilir (s. 28-31). Aynı zamanda bu bölümde Emevîlerin siyasi tutumlarının neden olduğu bölünmeler ve

² Berik b. Said el-Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân inde's-sahâbe ve't-tâbiûn* (Bahreyn: İdaretu Şuuni'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2011).

³ Abdülâl Sâlim Mekrem, *Garîbu'l-Kur'âni'l-Kerîm fî asri'l-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbiûn* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2009).

⁴ Muhammed b. Abdullah b. Ali Hudayrî, *Tefsîru't-tâbiûn Ard ve Dirâse ve Mukârene* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999).

⁵ Ceyda Gürman, *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medinelî Müfessirler* (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

⁶ Ceyda Gürman, *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medinelî Müfessirler* (Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

ortaya çıkan itikadî fırkaların sosyal ve ilmi hayata etkisi üzerinde durulur. Nitekim gerek Emeviler gerekse Emevî aleyhtarları, Kur'ân âyetlerine dayanarak siyasi uygulamaları eleştirme çabasına girmişlerdir (s. 34). Diğer taraftan tâbiûn döneminde mevâlinin yönetimden ziyade ilimde üstünlüğe ulaşmasının ele alındığı bu kısımda, mevâlinin toplumda nüfuz elde etmesine mukabil Arapların da ilimden tamamen uzaklaşmadığı ve ilmi faaliyetlerde önemli rollerde bulunmayı sürdürdükleri tespiti yapılır (s. 37-42). Ayrıca bu kısımda küttâb ve dârülkurrâ gibi Medine'deki eğitim öğretim mekânlarına ve Mescid-i Nebevî'nin bunlar arasındaki yerine temas edilir (s. 42-48).

Birinci bölümün son iki kısmında ise hadis ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra siyer ve megâzi ilimleri açısından Medine'nin durumu ele alınır. Medine'nin hadis ve fıkıh gibi ilimlerdeki üstünlüğünü sahâbenin çoğunluğunun burada bulunmasına bağlayan yazar, Medine'nin hadis açısından rağbet gören bir ilim merkezi olduğu kadar burada hadis uydurulması kaygısıyla fazla hadis naklinin de hoş karşılanmadığına dikkat çeker (s. 48-50). Medineli tâbiûn arasında fukahâ-yi seb'anın bulunduğunu ancak ilim merkezlerindeki fihhi görüş farklılıkların söz konusu olduğunu ifade eden yazar, bu kısımda dönemdeki eserlerle birlikte günümüze ulaşmayan eserlere de ayrıca temas eder (s. 50-53). Bununla birlikte yazar siyer ve megâzinin temelini Medine'de atıldığını ve bunların ilk kaynağının Kur'ân-ı Kerîm olduğunu belirterek Emevilerin siyasetin merkezini Şam'a taşınmasının Medine'nin ilmi otoritesine mani olmadığını ileri sürer (s. 54-56). Bu minvalde birinci bölümün kavramsal tahlilinden sonraki bu üç alt başlığında ortak olarak Medine'de söz konusu dönemdeki siyasi ve ilmi hayat üzerinde durulur. Esasında bu başlıklar, Medine'nin siyasi, sosyal ve ilmi açıdan değerlendirildiği tek bir başlık altında ele alınabilirdi. Nitekim bölümün sonundaki hadis, fıkıh, siyer ve megâzi ile ilgili başlıklar doğrudan siyaset ve ilim ilişkisi ekseninde incelenmektedir.

Eserin ikinci bölümünde ise öncelikle tefsirin doğuşu ve tâbiûn tefsirinin özelliklerine temas edilir. Bu bölümde yazar “tefsirin hadis ilminin bir cüzü olduğu” iddiasının isabetli olmadığını erken dönemden tespit ettiği kronolojik verilerle mantıksal bir çerçevede bütüncül bir şekilde ortaya koymaya çalışır (s. 59-63). Bu hususta son derece ikna edici veriler sunan yazar, tâbiûn tefsirinin büyük bir kısmının kendi görüşleri olduğuna dikkat çektiği gibi aynı zamanda tâbiûnun aktardıklarının sahâbeden mülhem olması ihtimaline de işaret eder (s. 64). Yazar tâbiûn kavlinin kaynak değeri hususunda üç temel görüş olduğunu ifade ederek bunlar içinden tâbiûnun bütün görüşlerinin değil sadece ittifak ettikleri meselelerdeki görüşlerinin bağlayıcı olduğu kanaatini tercih eder.

İkinci bölümün tefsirde ekolleşme iddiasına ayrılan alt başlığında ise öncelikle ekol/medrese yaklaşımını tasniflerin ve buna bağlı olarak yapılan nakil-re'y ayrımının tefsir açısından sorunlu taraflarına temas edilerek “Medine'de nakil, Kufe'de re'y tercih edilir” genellemesinin tefsir için neden doğru olmadığı dile getirilir. Yazarın bu kısımdaki tespitleri genel yargılardan kaynaklanan hataların düzeltilmesi hususunda tefsir açısından bakış açısı getirecek niteliktedir. Tâbiûn döneminin, tefsirde rivayet-dirayet ayrımından söz etmeyecek kadar gelişme döneminin başlangıcı olduğuna işaret eden yazar, tâbiûn döneminde bir tarafta tefsiri büyük bir ameliye olarak görüp tefsir yapmaktan çekinenler diğer tarafta tefsire yönelenler olmak üzere iki eğilimin bulunduğu tespitini yapar. Yazar aynı zamanda bu kısımda ekol tasnifine dayalı tarih yazıcılığında eksik kalan Şam, Mısır, Yemen ve Endülüs gibi bölgelerdeki tâbiûn ulemâsının ihmal edilmesine dikkat çeker (s. 68-80).

İkinci bölümün tâbiûn dönemi ilim merkezleri ve meşhur müfessirlere ayrılan başlığında Hicaz, Irak ve Şam'ın yanı sıra Yemen, Mısır ve Horasan bölgelerinde öne çıkan müfessirler hakkında kaynaklardaki veriler sorgulanmakta ve tâbiûnun zikredilen bölgelerdeki nüfuzuna dair tespitler yapılmaktadır (s. 80-103). Her ne kadar bölgeler hakkında özlü tespitler bulunsun da bu bölümde, tek başlık halinde ele alınan Yemen, Mısır ve Horasan'ın diğer bölgeler gibi ayrı başlıklar halinde daha detaylı şekilde ortaya koyulması beklenirdi. Ancak temel konunun Medine bölgesi ile sınırlı olması nedeniyle ikinci bölümün son alt başlığında, Medine'nin ilim merkezleri arasındaki yeri ortaya koyulurken Medinelî sahâbenin tefsire katkısına daha ayrıntılı bir şekilde temas edilmektedir. Medinelî tâbiûna ait tefsir rivayetlerinin diğer bölgelerle mukayese edildiği ve tâbiûnun sahâbeden tevarüs ettiği mirasın kritik edildiği bu bölümde önce Medinelî sahâbiler sonra Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) iki ayrı başlıkta ele alınır. Bu kısımda Übey b. Ka'b'ın Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Kurazî (ö. 108/726 [?]) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) olmak üzere üç talebesi olduğuna dair ileri sürülen yaygın bilgi sorgulanır ve özellikle Kurazî ve Zeyd b. Eslem'in Übey b. Ka'b'ın öğrencisi olma ihtimalinin bulunmadığı, tarihsel verilerle açıklanır. Bu alt başlığın ikinci kısmında aynı sorgulamanın devamı niteliğinde ve bazı tedahüllerde bulunarak Medinelî tâbiûn müfessirler arasında Ebü'l-Âliye'ye müstakil olarak tek başlık halinde yer verilir. Yazar burada Ebü'l-Âliye'yi Medinelî değil Basralı tâbiûn müfessirleri arasında zikretmenin daha doğru olacağı tespitinde bulunur ve bu tespiti müdellel bir şekilde izah eder (s. 122-126). Ardından yazar, üçüncü kısımda Medinelîlerin Kur'ân tefsiri aleyhindeki rivayetlerini değerlendirir (s. 103-133). Esasında bu kısım, tefsirde öne çıkan isimlerin ve tefsir rivayetlerin kritiği olmak üzere iki başlıkta ele alınabilirdi. Böylece öne çıkan isimler içinde "Tefsirde Öne Çıkan Medinelî Sahâbiler" ve "Übey b. Ka'b ve Medine Tefsir Ekolü Hakkında" şeklinde iki ayrı başlık yerine tek başlık içerisinde Medinelî sahâbe incelenirken Übey b. Ka'b'la ilgili yaygın bilgiler eleştirel bir şekilde tenkit edilmiş olurdu. Bununla birlikte tefsirde öne çıkan sahâbîlere temas edilirken ilk paragrafta sahâbîlerin vefat tarihine göre mi yoksa rivayeti en çok olandan aza doğru mu bir sıralamanın yapıldığı belirtilebilirdi (s. 107-116). Ayrıca bu kısımda, Medinelî tâbiûn arasında Ebü'l-Âliye'nin yeri hakkında özel bir alt başlık açmadan ve muhtevadan tedahül eden kısımları çıkarmak suretiyle Ebü'l-Âliye'nin Medinelî olarak bilinmesine rağmen Basralı müfessirler arasında olduğu tespitine yer verilebilirdi. Zira hali hazırdaki başlık, Ebü'l-Âliye'nin Medine'de öne çıkan tâbiûndan olduğuna dair genel iddianın kabul edildiği izlenimi vermektedir. Oysa yazar buna muhalif olarak bu hususta çok yerinde bir tashih yapmaktadır. Böylelikle bu kısmın muhtevasına da mutabık olarak hem öne çıkan isimlerin hem de rivayetlerin tahlili gerçekleşmiş olurdu.

Eserin asıl bölümü olan Medinelî tâbiûnun Kur'ân yorumları dört başlıkta ele alınmıştır. Bu bölümde meşhur müfessirler, tefsire katkısı olan diğer Medinelî tâbiûn, Medinelî kadın tâbiûnun tefsire katkısı ve kıraatte meşhur olan Medinelî tâbiûn üzerinde durulur. Buna göre diğer başlıklarda olduğu gibi ilk başlıktaki meşhur müfessirler ifadesine "Medinelî" vurgusu eklenebilirdi. Öte yandan Medinelî meşhur müfessirlerin incelendiği bu başlık, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî ve Zeyd b. Eslem ile bu ikisinin mukayese edildiği üç kısımdan meydana gelir. Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin tefsirdeki yeri ve tefsir rivayetlerinin tahlil edildiği bölümde Kurazî hakkında nitelikli tespitler yapılır (s. 138-151). Kurazî'nin tefsir rivayetleri ise Hz. Peygamber'e, sahâbeye ve kendi re'yiye dayanan tefsirin yanı sıra Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ve ulûmu'l-Kur'ân ile tefsiri olmak üzere beş alt başlıkta ele alınır. Bu başlıklardan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ile kendi re'yi ile tefsiri bir arada değerlendirilebilirdi. Öte yandan bu kısımda yazar, Ma'mer b. Müsennâ'nın vahyin

nüzûlüne şahit olanların Kur'ân'ın manasını sormaya ihtiyaç duymadıklarına ya da vahyin nüzul döneminde bütün Arapların Kur'ân'ı aynı şekilde anladığına dair İbn Haldûn'a isnat edilen ifadeleri tenkit eder (s. 151-152). Esasında yazarın daha önce iktibas ettiği üzere İbn Haldun'un ifadelerinin bağlamında, bütün Arapların aynı şekilde anladıklarına değil, sahâbenin muktezay-ı hâli ve nüzûl sebeplerini bilmeleri ve bununla birlikte Hz. Peygamber'in mücmeli tebyin etmesindeki rolü neticesinde onun açıkladığı anlamın sonraki nesillere intikaline bir vurgu söz konusudur (s. 61). Dolayısıyla vahyin tebliği sürecindeki bütün anlam farklılıkları nihayetinde Hz. Peygamber'in izahı ile anlaşılıp uygulanmıştır. Diğer taraftan her ne kadar eserin içindekiler bölümünde açık olarak belirtilmese de Kurazî'nin kendi re'yiine tahsis edilen kısımda, lugavi ve fıkhi açıklamalar olmak üzere iki alt başlık halinde tespitler yapılır. Aynı şekilde içindekiler bölümünde belirtilmemesine rağmen ulûmû'l-Kur'ân'la ilgili kısımda kıraat, sebab-i nüzûl, nesih, mübhemâtû'l-Kur'ân, müteşâbihu'l-Kur'ân ve kısasû'l-Kur'ân ile ilgili ayrı başlıklarda dikkat çekici tahliller yapılır. Bununla birlikte dönemin bir diğer meşhur müfessiri Zeyd b. Eslem'in tâbiûn arasındaki yeri tahlil edilir ve önemli tespitlerde bulunulur. Bu kısımda da kendi re'yi ve ulumû'l-Kur'ân ile ilgili alt başlıkların içindekilerde gösterilmesi beklenirdi. Nitekim bu bölüm, Kurazî ve Zeyd b. Eslem tefsirlerinin mukayesesi açısından özgün yorumları ihtiva eder (s. 247-251).

Üçüncü bölümün ikinci başlığında tefsire katkısı olan diğer Medineli tâbiûndan Urve b. Zübeyr (ö. 93/712), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Nâfi' Mevlâ İbn Ömer (ö. 117/735) ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) hakkında detaylı açıklamalar yapılır (s. 251-306). Bu bağlamda birincil literatürün yanı sıra ikincil literatürden çalışmalar eleştirel bir şekilde incelenerek değerlendirilir. Aslında üçüncü bölümün Medineli kadın tâbiûna özel olarak ayrılan bölümü, Medineli tâbiun hakkındaki ikinci bölümün devamı niteliğindedir (s. 306-313). Yazarın bu dönemde muhtemelen kadınların da ilimdeki nüfuzuna dikkat çekmeyi amaçladığı bu bölümde öne çıkan isimler, kronolojik olarak veya tefsir rivayetlerinin çokluğu açısından sıralanabilirdi. Üçüncü bölümün kıraatlara ayrılan son başlığı ise daha önce zikredilen bazı isimlerle ilgili tedahüller bulunmasına rağmen (s. 99, 118, 123) önemli bulguları da ihtiva eder. Son olarak yazar eserinde bu alanda yapılabilecek nitelikli çalışmalara teşvikte bulunur (s. 272, 323, 324).

Yazarın konuyla ilgili birincil kaynaklara yoğun bir şekilde müracaat ettiği eseri, ikincil literatürün özgün bir şekilde değerlendirildiği detaylı dipnotlara ve çok zengin bir kaynakçaya sahiptir (s. 15, 38, 39, 53, 67, 138, 141, 206, 306, 312 vb.). Yazar tefsir tarihi hakkındaki bu istifadeli çalışmasında vefat tarihlerine azami ölçüde ihtimam gösterir. Buna mukabil eserde cümle ve kelimeler, birkaç istisna dışında doğru ve yerinde olarak kullanılmıştır. Eserde sadece tek bir dipnotta yazım hatası (s. 56), ifadeleri bağlama görevi yapan bağlaçtan önce veya sonra virgül kullanımı (s. 31, 36, 37, 49, 87, 124, 173, 179, 223, 224, 256) ve olumlu anlam ifade eden "yol açmak" terkininin olumsuz cümlelerde kullanımı (s. 28, 31, 90) gibi asla taalluk etmeyen farklılıklar bulunur. Bunun dışında nadir olarak basımdan kaynaklı kelimelerin birleşik görünmesi (s. 87, 107, 167, 310) ve tek bir yerde tırnak işaretinden (s. 247) kaynaklanan sorun söz konusudur. Buna rağmen yazarın eserindeki tâbiûn dönemi ile ilgili önemli tespitleri, şöhret bulan genellemeleri mantıksal bir örgü içinde tashihi ve yoğun tahlilleri ile bu alandaki çalışmalara örneklik arz eder niteliktedir. Netice itibarıyla eser tâbiûn dönemine getirdiği bakış açısı ve alana katkıları ile literatür içinde saygın bir yeri hak etmektedir.

Kaynakça

Gürman, Ceyda. *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medinelî Müfessirler*. Yalova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Gürman, Ceyda. *Tâbiûn Dönemi Tefsiri ve Medinelî Müfessirler*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Hudayrî, Muhammed b. Abdullah b. Ali. *Tefsîru't-tâbiûn Ard ve Dirâse ve Mukârene*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.

Karnî, Berik b. Said el-. *Ulûmu'l-Kur'ân inde's-sabâbe ve't-tâbiûn*. Bahreyn: İdaretu Şuuni'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2011.

Mekrem, Abdülâl Sâlim. *Garîbu'l-Kur'âni'l-Kerîm fî asri'l-Resûl ve's-sabâbe ve't-tâbiûn*. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2009.

Süveysi, Muhammed Beşir. *Cuhûdu'l-müfessirîn mine's-sabâbe ve't-tâbiûn fi'l-karni'l-evvel el-hicrî*. Camiatü'l-Merkab, 2009.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Sümeyye SEVİNÇ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.