

# İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

Journal  
of Islamic  
Civilization  
Studies

Cilt / Volume: 9 Sayı / Issue: 1  
Haziran / June 2024



# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

Cilt/Volume 9 Sayı/Issue 1

ISSN: 2149-0872

<b>Derginin Sahibi / Owner of the Journal</b> Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına On behalf of Dumlupınar University <i>Prof. Dr. Ali Çelik</i> <b>Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor</b> <i>Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan</i> <b>Editör / Editor in Chief</b> <i>Dr. Öğr. Üyesi Maruf Çakır</i>	
<b>Editörler Kurulu / Editorial Board</b>	
<b>Alan Editörleri</b> Temel İslam Bilimleri Bölümü <i>Doç. Dr. Üyesi Murat Kaş</i> <i>Doç. Dr. Sümeyye Sevinç</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi. Ayşenur Aydın</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi. M. Sait Arvas</i> <i>Arş. Gör. Emeti Çalışkan</i> <i>Arş. Gör. Hilal Özdemir</i> <i>Arş. Gör. Büşra Özdemir</i> <i>Arş. Gör. Nazife Göksu</i>  <b>Alan Editörleri</b> Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü <i>Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Rabia Yıldırım</i>	<b>Alan Editörleri</b> İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü <i>Dr. Öğr. Üyesi İsa Gökgedik</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Kuray</i> <i>Arş. Gör. Dr. Abdullah Taha Yıldız</i>  <b>Dil Editörleri</b> <i>Dr. Öğr. Üyesi Bayram Akbulut</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ateş</i> <i>Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Doğanay</i> <i>Arş. Gör. Tuğberk Uğurlu</i>
<b>Yayın Kurulu / Advisory Board</b>	
<b>Prof. Dr. Ali ÇELİK</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi <b>Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi <b>Prof. Dr. Saffet KÖSE</b> İzmir Katip Çelebi Üniversitesi <b>Prof. Dr. İlhami GÜNAY</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi <b>Prof. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ</b> Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	<b>Doç. Dr. Murat KAŞ</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi <b>Doç. Dr. Abdullah Erdem TAŞ</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi <b>Doç. Dr. Ergin ÖGCEM</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi <b>Doç. Dr. Kasım KOCAMAN</b> Kütahya Dumlupınar Üniversitesi <b>Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

**Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN**  
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
**Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU**  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

**Doç. Dr. Mustafa ATEŞ**  
Bursa Uludağ Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ**  
Afyon Kocatepe Üniversitesi

**Dizgi ve Şekil Sorumlusu / Layout Editor**

*Arş. Gör. Dr. Abdullah Taha YILDIZ*

**Tasarım / Graphic Design**

*Dr. Öğr. Üyesi Resul Ay*

**Yayın Türü**

On-line Süreli Yayın

**Yayın Periyodu / Period**

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayımlanır.

Published biannually (June and December)

**Abonelik / Subscription**

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, açık erişim politikasını benimsemiş bir dergi olup tüm yazıları elektronik ortamdan ücretsiz takip edilebilir.

All issues of the Journal of Islamic Civilization Studies may be read over the official site.

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 6 ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Journal of Islamic Civilization Studies, is an international, peer-reviewed and biannual journal.

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, TRDizin, EBSCOhost ve SOBİAD tarafından taranmaktadır.

**İletişim / Correspondence**

Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs İslami İlimler Fakültesi No:1-7 Tavşanlı Yolu  
10. km

Kütahya/Türkiye

Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 • imad@dpu.edu.tr

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



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1

e-ISSN: 2149-0872

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### **Mehmed Halid'in Kur'an Muallimi Adlı Eserinde Kur'an Öğretiminde Kullanmayı Önerdiği İlke ve Yöntemler**

*The Principles and Methods that Mehmed Khalid Proposed to Use in Teaching the Qur'an in His Work The Qur'an Teacher*

**Sema GEYİN 1-28**

### **Duhâ ve İnşirâh Sûrelerinde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapların Yansımaları**

*Reflections of the addresses to the Prophet in the Surahs Duha and Inshirah*

**Mehmet YAŞAR 29-59**

### **Felsefe-Din İlişkisinin Sıfır Noktası: Homeros'tan Aristoteles'e Antik Yunan'da Din**

*Zero Point of Philosophy-Religion Relationship: Religion in Ancient Greek From Homeros to Aristotle*

**Enes TAŞ 60-84**

### **Modern Dönem Kıssa Teorisine İlişkin Bir Analiz: İzzet Derveze Örneği**

*An Analysis of the Modern Period Parable Theory: The Case of İzzat Darwaza*

**Hasan KILIÇ 85-110**

### **Esmâ-i hüsnâ Edebî Türüne Bir Örnek: Mucurlu Veli Recai Velibeyoğlu'nun Esmâülhüsnâ Adlı Eseri**

*An Example of the Literary Genre of al-Asmâ' al-ḥusnâ: The Work Named Esmâülhüsnâ by Veli Recai Velibeyoglu from Mucur*

**Oğuz YILMAZ 111-131**

### **Tefsîru'l-Merâğî'de Kâinatın Yaratılışıyla İlgili Âyetlerin Bilimsel Tefsiri**

*Scientific Interpretation of the Verses on the Creation of the Cosmos in Tafsîr al-Marâğî*

**Şule Yüksel ARICI 132-158**

### **Mukâtil b. Süleyman'ın Yaşadığı Coğrafyanın Tefsirine Olan Etkisi**

*The Effect of the Geography of Muqâtil b. Sulaymân Homeland on His Tafsîr*

**Ayşe UZUN 159-186**

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1

e-ISSN: 2149-0872

## EDİTÖRDEN

Değerli okurlar;

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi'nin 9. Cilt 1. Sayısını sunmaktan kıvanç duymaktayız. Dergimize katkıda bulunan başta yazarlar olmak üzere hakemler, yayın kurulu ve teknik ekibin yoğun emeklerinin mahsulü olan makalelerimiz ile bilim dünyasına katkı sunmanın gayreti içindeyiz. Dergimizin 9. cilt 1. sayısına; Sema Geyin, Mehmet Yaşar, Enes Taş, Hasan Kılıç, Şule Yüksel Arıcı, Oğuz Yılmaz, Şeref Göküş - Zahide Yılmaz - Mukadder Ayten - Kasım Kocaman, Ayşe Uzun birer makale ile katkıda bulundular.

Başta eser sahibi yazarlarımız olmak üzere sayımıza katkıda bulunan yayın, danışma ve hakem kurullarında görevli saygıdeğer bilim insanlarının herbirine ayrı ayrı şükranlarımızı sunarız. Çalışmaların değerlendirme ve yayın sürecinde yadsınamaz emekleri olan editör ekibimizin değerli üyeleri Abdullah Taha Yıldız, Ahmet Kuray, Ayşenur Aydın, Bayram Akbulut, Büşra Özdemir, Emeti Çalışkan, Hilal Özdemir, İsa Gökgedik, Mehmet Sait Arvas, Muhammet Ateş, Murat Kaş, Mustafa Tatlı, Mustafa Yasin Akbaş, Nazife Göksu, Ömer Faruk Erdoğan, Rabia Yıldırım, Ramazan Doğanay, Resul Ay, Sevede Öztürk, Sümeyye Sevinç, Şaban Kütük, Tuğberk Uğurlu ve Yusuf Sansarkan'a teşekkür ederiz.

Son olarak; 8 ayı aşkın bir süredir devam eden İsrail zulmü artık soykırım kelimesinin sınırlarını çoktan aşmıştır. İnsan hakları, evrensel ilkeler, ahlaki değerler gibi kavramların tamamen ihlal edildiği tarihin bu en vahşi saldırılarının bir an önce son bulması en büyük temennimizdir. Kendi fakültelerimizde mezuniyet programları tertip edilirken mezun veremeyen, bombalarla harap edilen, öğrencileri ve öğretim üyeleri şehit edilen ilim yuvalarının sızısını içimizde hissettik. Bu vesile ile dergi kurullarımız adına öğretim üyeleri ve öğrenciler başta olmak üzere şehit olan Gazzelilere Allah'tan rahmet diliyor yeryüzündeki bütün mazlumların zulümden kurtulmalarını Yüce Allah'tan niyaz ediyoruz.

Editör

**Dr. Öğr. Üyesi Maruf Çakır**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Kütahya/Türkiye

marufca@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-1220-4847

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1 – Haziran/June 2024:

## Mehmed Halid'in Kur'an Muallimi Adlı Eserinde Kur'an Öğretiminde Kullanmayı Önerdiği İlke ve Yöntemler

*The Principles and Methods that Mehmed Khalid Proposed to Use in Teaching the Qur'an in His Work The Qur'an Teacher*

**Sema GEYİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Asist. Prof. Dr., Trakya University, Faculty of  
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kıraat Teology, Department of Islamic Sciences,  
Anabilim Dalı. Department of Kıraat.

semageyin@trakya.edu.tr Orcid: 0000-0003-3170-6009

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received**

12.09.2023

**Kabul Tarihi / Accepted**

23.12.2023

**Atıf/Cite:** Sema Geyin, "Mehmed Halid'in Kur'an Muallimi Adlı Eserinde Kur'an Öğretiminde Kullanmayı Önerdiği İlke ve Yöntemler", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 1-28.  
<https://doi.org/10.20486/imad.1359381>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



## Öz

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Kur'an öğretimine özel bir önem verilmiştir. Kur'an öğretiminin en önemli araçlarından biri elifbâlardır. Elifbâların ana gayesi Kur'an okumayla ilgili temel bilgiler vermektir. Osmanlı'nın son zamanlarında başlayan eğitimde ıslah çalışmalarının sonucu olarak sadece Kur'an öğretimine tahsis edilen elifbâlar kaleme alınmıştır. Bu çalışmaya esas olan *Kur'an Muallimi* isimli eser de bunlardan biridir. Elifbâların temel muhatap kitlesi öğrencilerdir. *Kur'an Muallimi*'ni diğerlerinden ayıran en önemli özelliği onun eğitimciler için yazılmış olmasıdır. Müellif daha önce Kur'an okumaya yeni başlayacak talebeler için *Ta'lîmu'l-Kur'an* isimli bir eser kaleme almıştır. *Kur'an Muallimi*'nde bu eserinden ve onu hazırlarken gözettiği ilkelerden bahsetmiştir. *Kur'an Muallimi*, öğrenci kitabı olan *Ta'lîmu'l-Kur'an*'ın nasıl uygulanması gerektiğini gösteren öğretici kitabı olarak hazırlanmıştır. Bu çalışmada öncelikle elifbâ cüzlerinin tarihinden kısaca bahsedilerek eserin müellifi olan Mehmed Halid tanıtılmıştır. Eser, mukaddimesiyle de dikkat çekmektedir. Dönemindeki Kur'an eğitimiyle ilgili verdiği bilgilerin yanında müellifin eğitim anlayışını ve yöntemlerini göstermesi sebebiyle önemli olan mukaddime, ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Müellif, dönemindeki Kur'an öğretimi yöntemlerini eleştirmekle kalmamış kendisi yeni bir yöntem önerisiyle gelmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde eserle ilgili genel bilgiler verilmiş, son bölümünde ise müellifin Kur'an öğretiminde kullanmayı önerdiği öğretim yöntemleri günümüzde kullanılan öğretim ilke ve yöntemleri göz önüne alınarak değerlendirilmiştir. Gerek hedef kitlesinin öğreticiler olması gerek mukaddimesiyle özgün olan bu eser hem dönemindeki Kur'an eğitimi anlayışına önemli katkılar sunması hem de bizzat müellif tarafından uygulanarak etkinliğini kanıtlaması bakımından oldukça önemlidir. Bu makalenin önemi ise daha önce bu esere dair bir çalışmanın bulunmaması, alanında ilk olduğu bilinen bu eserin tanıtımı ve müellifin önerdiği yöntemlerin incelenmesidir. Bu çalışmada bu eseri hem günümüz öğrencilerinin istifadesine sunmak hem de konuyla ilgili yapılacak akademik çalışmalara katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Tecvid, Elifbâ, Mehmed Halid, Kur'an Öğretim Yöntemleri.

## Abstract

Since the inception of Islam, there has been great emphasis on teaching the Qur'an. Elifbâ books are considered one of the most essential tools for Qur'an education. The primary aim of elifba books is to provide fundamental knowledge on reading the Qur'an. In the later years of the Ottoman Empire, educational reforms were implemented, and specialised elifba books solely for teaching the Qur'an were authored. The work entitled Qur'ân Teacher, which serves as the foundation of this research is one such text. The primary readership for elifbâs comprises of students. The most noteworthy aspect that sets Qur'ân Teacher apart from other works is that it was composed specifically for educators. The writer had previously authored Ta'lîmu'l-Qur'ân, a book aimed at students new to reading the Qur'ân. In Qur'ân Teacher, he mentioned this work and the principles he observed while preparing it. Qur'ân Teacher was prepared as a tutorial text providing instruction on how to use the student book, Ta'lîmu'l-Qur'ân effectively. In this study, the history of elifbâ books is briefly outlined, followed by the introduction of Mehmed Khalid, the author of the work. The preface of the work also draws attention. The preface, which is significant as it demonstrates the author's comprehension and educational techniques, is discussed under a distinct heading. Furthermore, pertinent information regarding Qur'anic education during the author's era is provided. The author criticized teaching methods used for the Qur'an in his time and presented his own new method. The study provided general information about the work in the first part, followed by an evaluation of the author's proposed teaching methods for the Qur'an in the last part. The evaluation was based on contemporary teaching principles and methods. This work, which is unique both in terms of its target audience being the teachers and in its introduction, is vital both in terms of making important contributions to the understanding of Qur'anic education in its period and proving its effectiveness by being applied by the author himself. The significance

of this article lies in the absence of previous studies on this particular work, its pioneering introduction in the field, and the assessment of the methods proposed by the author. The purpose of this study is twofold: to present this work for advancing modern-day educators and to contribute to academic research on the topic.

**Keywords:** Qirâ'at, Elifbâ, Tajwid, Mehmed Khalid, Methods of Teaching the Qur'ân.



## Giriş

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Kur'ân-ı Kerîm'in öğrenilmesi ve öğretilmesi üzerinde özenle durulmuştur. Bizzat Hz. Peygamber'in bu konuya verdiği önem fetihten sonra vilayetlere gönderdiği bazı valileri Kur'an hocalarından seçmesinden anlaşılmaktadır.<sup>1</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'an eğitimini<sup>2</sup> teşvik eden hadisleri<sup>3</sup> Müslümanları bu konuda harekete geçirmiştir. İslâm'ın yayılmasıyla birlikte çeşitli Kur'an öğretim merkezleri kurulmuştur. Kur'an küttapları, dârülKur'ânlar, dârülhuffâzlar bunlar arasında sayılabilir.<sup>4</sup> Hamidullah, "dârülkurrâ" adını taşıyan ilk Kur'an mektebinin hicretin ikinci yılında Medine'de Mahreme b. Nevfel'in evinde kurulmuş olduğundan bahsetmektedir.<sup>5</sup> Osmanlı döneminde sıbyan mekteplerinde çocuğun eğitimine Kur'an okumayı öğretmek başlanırdı. Bu eğitimin ilk adımı da elifbâlar idi.<sup>6</sup> İlk zamanlarda yazarı ve basım yılı bilinmeyen *Elifbâ Cüz'ü* isimli eser kullanılmış ise de istenen sonuç alınamamıştır. Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında başlayan eğitimde ıslah çalışmalarının sonucu olarak hicrî/1856 yılından itibaren elifbâ eğitiminde de yeni arayışlar ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup>

1911 yılında Selanik'te düzenlenen Muallimler Kongresi'ne kadar aynı elifbâ hem Osmanlıca hem Kur'an eğitiminde kullanılıyordu. Kongrede bu durumun karışıklığa yol açtığı, özellikle Kur'an eğitimini olumsuz etkilediği üzerinde durulmuş ve Kur'an eğitiminin Türkçe elifbâsı ve Kur'an elifbâsı olarak ayrılarak iki ayrı ders şeklinde okutulmasına karar verilmiştir.<sup>8</sup> Bu müzakerelerde Kur'an elifbâlarında harflerin nasıl öğretilmesi gerektiğinden, imlanın şekline kadar pek çok konu tartışılmış; derslerin tahtada işlenmesi ve öğretim esnasında Kur'an'ın ahengin de korunmasına dikkat

<sup>1</sup> Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543.

<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in metodu çerçevesinde ideal Kur'ân öğretimine dair bk. Recep Koyuncu, "İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 291-324.

<sup>3</sup> "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretendir," ve benzeri hadisler için bk. Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihu'l-Buhari*. thk. Mustafa Dib el-Buga (Beyrut: el-Yemame: Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1993) "Fezâilu'l-Kur'ân", 17, 20, 21, 25, 31.

<sup>4</sup> Bozkurt, "Dârülkurrâ", 8/543.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ - M. Said Mutlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969), 2/77.

<sup>6</sup> Hatice Ayar - İrfan Başkurt, "Tanzimat Fermanı'nın İlanından Latin Alfabetesinin Kabulüne Elifbâ Öğretimi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 584.

<sup>7</sup> Ayar - Başkurt, "Tanzimat Fermanı'nın İlanından Latin Alfabetesinin Kabulüne Elifbâ Öğretimi", 585. Ayrıca konuyla ilgili detaylı bilgiler için söz konusu makalenin tamamına bakılabilir.

<sup>8</sup> Heyet, "Elifbâ Müzâkerâtı", *Selanik Vilâyeti Birinci Mu'allimler Kongresi Mecmu'ası* (Selanik: Osmaniye Matbaası, 1328), 31.

edilmesinin gerektiği gibi pek çok konuda tavsiyelerde bulunulmuştur.<sup>9</sup> Bu tarihten itibaren söz konusu karara binaen sadece Kur'an eğitimi hedefleyen elifbâlar hazırlanmaya başlanmıştır.<sup>10</sup>

Makalemizde bu çalışmalardan biri olan *Kur'an Muallimi*<sup>11</sup> isimli eser incelenmiştir. Eserin öğretim metodu günümüz öğretim ilke ve yöntemleriyle ilgili bilgiler çerçevesinde ele alınmıştır. Eserin dönemindeki diğer elifbâlarla kıyaslanması sadece literatür taraması çerçevesinde sınırlı olarak yapılmıştır. Zira *Kur'an Muallimi* kendi döneminde kaleme alınan diğer çalışmalardan farklı olarak öğrenciler için değil, eğitimciler ve eğitimci adayları için hazırlanan orijinal bir eserdir. *Kur'an Muallimi* bu alanda hazırlanmış bilinen ilk öğretmen kitabıdır.<sup>12</sup> Bu çalışmanın hedefi, müellifin kendi dönemine göre önemli bir gelişme olarak kabul edilen<sup>13</sup> Kur'an eğitimi anlayışını ortaya koyarak günümüzde bu konuda yapılan çalışmalara katkıda bulunmaktır. Ayrıca eserin mukaddimesinin incelenmesiyle dönemin Kur'an eğitimi anlayışı, müellifin bu konudaki eleştirileri ve çözüm önerileri de ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu makalede sosyal bilimlere ait metin tahlili, betimleme ve kıyaslama gibi yöntemlerden faydalanılmıştır.

Kur'an öğretimine tahsis edilen elifbâlarla ilgili yapılmış çalışmalar; elifbâların tarihî serencamını ele alanlar,<sup>14</sup> mevcut elifbâlarda Kur'an öğretim yöntemlerini inceleyenler,<sup>15</sup> yeni yöntem önerilerinde bulunanlar<sup>16</sup> ve bu makalede olduğu gibi belli bir eser veya şahsa odaklananlar<sup>17</sup> şeklinde sınıflandırılabilir. Kur'an öğretimine has elifbâlar

<sup>9</sup> Heyet, "Elifbâ Müzâkerâtı", 35-41.

<sup>10</sup> Ayar - Başkurt, "Tanzimat Fermanı'nın İlanından Latin Alfabetinin Kabulüne Elifbâ Öğretimi", 608.

<sup>11</sup> Mehmed Halid Kanık, *Kur'an Muallimi* (İstanbul, 1341).

<sup>12</sup> Ayar - Başkurt, "Tanzimat Fermanı'nın İlanından Latin Alfabetinin Kabulüne Elifbâ Öğretimi", 608-609.

<sup>13</sup> Detaylı inceleme için bk. Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 215.

<sup>14</sup> Konu bazı makalelerin girişinde kısaca ele alınmışsa da yapılmış en kapsamlı çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla Hatice Ayar tarafından hazırlanmış olan doktora tezidir. Bk. Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*. Tez daha sonra Diyanet Vakfı tarafından basılmıştır. Bk. Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Elifbâlar (1824-1928)* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021).

<sup>15</sup> Örnek olarak bk. Tuğba Tamer, *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>16</sup> İbrahim Tunç, *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Ahmet Bayraktar, "Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi", *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi/ International Journal of Educational Sciences* 1/1 (2017), 54-101; Fadime Sarı Korkmaz, *Ses Temelli ve Gruplama Sistemi Kur'an-ı Kerim Öğretimi* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Elif Sena Gelgör, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Alternatif Bir Metod Olarak Ses Temelli Elifbâ Yöntemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

<sup>17</sup> Ramazan Öz, *Mehmed Zihni Efendi'nin İlmî Şahsiyeti, Kıraat İlmîne Katkısı, Tecvid İlmî Açısından El-Kavlü's-Sedî fi İlmî't-Tecvid Adlı Eserin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler

hazırlanmaya başlanmadan önce sadece Kur'an öğretimine tahsis edilen birkaç eser bulunmaktadır. Onlardan biri 1899 yılında basılmış olan 'Umdetu'l-Kâriûn'dir. Mustafa Niyazi Efendi'nin kaleme aldığı eser tecvid konularının yanında kıraat ilmine dair bahisleri de muhtevidir.<sup>18</sup> Kur'an Muallimi'nde ise temel tecvid konuları ele alınmış, kıraat bahislerine değinilmemiştir.

Yapılan eser bazlı çalışmalarda muhatap kitlesinin ağırlıklı olarak öğrenciler olduğu dikkati çekmektedir.<sup>19</sup> Bazılarında kitabın bir kısmında öğreticilere de hitap edildiği, onlara özel notlar ve ikazlara yer verildiği görülmektedir. Bu tarz olanlara Veled Çelebi ve Ahmed Edib tarafından hazırlanan elifbâ örnek olarak gösterilebilir.<sup>20</sup> 1925 yılında basılan elifbâ iki bölümden oluşmaktadır. Her iki bölümün de başında öğrencilere yönelik kısa birer mukaddime vardır. Ayrıca konular anlatılırken bazen öğreticiler dipnotlarla yönlendirilmiş, kitabın sonuna doğru da "Muallimîn-i Kirâma Müteferrik İhtârât" başlığı altında öğrencilere ikazlarda bulunulmuştur. Eser bu yönüyle Kur'an Muallimi'ne benzemektedir. Ancak temelde ikinci sınıf öğrencilerine yönelik hazırlandığı için asıl muhatap kitlesi öğrencilerdir. Bu açıdan her iki eserin birbirinden farklı olduğu söylenebilir.<sup>21</sup>

### 1. Mehmed Halid'in Hayatı ve Eserleri

Çalışmaya konu olan eserin müellifi hakkında fazla bir malumat bulunamamıştır. Kur'an Muallimi isimli eserinin başında Mehmed Halid'in Meclis-i Maârif azası olduğu bilgisi mevcuttur. Yine aynı eserin mukaddimesinde Halid, kendisinin Tedrîsât-ı İbtidâiyye müdürüyetinde bulunduğunu beyan etmiştir.<sup>22</sup> Eserin İstanbul Büyükşehir

---

Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020); Hafız Ahmed Ziyaüddin, *Şerhli, Tatbikli, Sualli Tecvid- Vesiletü'l-Ğufrân*, çev. Kerim Buladı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013); Kerim Özmen - Lokman Bedir, "Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin el-Malatî ve 'ez-Zehru'l-Maktûf fî Mehârici'l-Hurûf' İsimli Tecvid Risalesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (2017), 289-308; Edip Çağmar, "Molla Halîl El-İs'irdî'nin "Risâletun fî İlmi't-Tecvîd" Adli Eseri", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2 (2009), 153-161; Murat Akkuş - Zafer Onur, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Tecvîdü'l-Kur'ân bi Lisâni'l-'Arabî İsimli Risalesi: Tahkik Ve Tahlil", *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (2021), 13-52; Abdulhalim Başal - Ömer Türkmen, "Kur'ân Tilâvetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar: Şâdık b. Yûsuf Hâlif ve Risâle fî't-tecvîd (Risâle fî taşhîhi'l-ğalaât fî'l kırâ'ât) İsimli Eserinin Tahkik ve İncelemesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 115-156.

<sup>18</sup> Eserle ilgili detaylı değerlendirme için bk. Recep Koyuncu, "Mustafa Niyâzî Efendi ve 'Umdetü'l-Kâriûn Adli Tecvid Risalesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/2 (2020), 797-834.

<sup>19</sup> Bk. Mehmed Halid, *Ta'limu'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1925); Muhammet Mustafa Serdaş - Ahmet Gökdemir, "Muhammed Salih Tanrıbuynuğu ve Muhîtü't-Tecvîd İsimli Risalesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (2022), 255-276.

<sup>20</sup> Bk. Ahmed Edib - Mehmed Çelebi, *Kur'ân-ı Kerim Elifbası* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341).

<sup>21</sup> Eserle ilgili detaylı değerlendirme için bk. Ahmet Gökdemir - Mehmet Özudoğru, "Kur'ân-ı Kerim Elif-Bâsı ve Kur'ân-ı Kerim Tilâvetine Medhal İsimli Eserin Kur'ân Tedrisi Açısından Değerlendirilmesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (2022), 497-516.

<sup>22</sup> Mehmet Halit, *Kur'ân muallimi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341), 1-3.

Belediyesi Kütüphanesi'ndeki nüshasında isminin yanında parantez içinde “Kanık” ibaresi yer almaktadır.

Mehmed Halid'in *Kur'an Muallimi* dışında bir de *Ta'limu'l-Kur'an*<sup>23</sup> isimli eseri vardır. *Ta'limu'l-Kur'an* öğrenci kitabı, *Kur'an Muallimi* ise öğrenci kitabının nasıl uygulanacağını gösteren öğretici kitabı olarak hazırlanmıştır.

## 2. Mehmed Halid'in *Kur'an Muallimi* İsimli Eseri

Toplam otuz dokuz ders bulunan esere müellif on dört sayfalık bir mukaddime ile başlamıştır. Konular başlıklara ayrılmış, her bir başlığın altına önce konuyla ilgili alıştırmaya kelime eklenmiş, ardından konu kısaca anlatılmış, sonrasına da “muallim kısmı” eklenerek hocaların dersi nasıl işlemesi gerektiği izah edilmiştir. Bu bölümde eserin fiziki özelliklerinin tanıtılmasının ardından mukaddime tahlili ve eser incelemesi yapılmıştır.

### 2.1. Eserin Fiziki Özellikleri

Osmanlıca yazılan eser, matbu olup 1341/1923 yılında ikinci hamur kâğıda 68 sayfa olarak basılmıştır. Kapağı kartondan olup künye bilgilerini ihtiva etmektedir. Ayrıca kitap isminin hemen altında “Dârümuallimîn ve Dârümuallimâtlar ile Mekâtib-i sultâniyye ve İbtidâiyye'de tecvid ta'lîmi için kabul edilmiştir.” ibaresi mevcuttur. İç kapakta ise şu açıklama bulunmaktadır:

Çocuklara Kur'ân-ı Kerîm ta'lîmini teshîl ve tecvid meselelerini amelî bir sûrette tefhîm maksadıyla tertîb olunup Dârümuallimîn ve Dârümuallimâtlar ile Mekâtib-i sultâniyye ve İbtidâiyye'de okutulması maârif-i umûmiyye nezâret-i celîlesince tensib olunmuş ve mündericâtı bâb-ı vâlâ-yı fetevâ penâhî tetkik Mushaf-ı şerîfe ve müellefât-ı şer'iyye hey'et-i âliyesi tarafından bi't-tetkîk tab' ve neşri muvâfık görülmüştür.

Arka kapakta eserin fiyatının 12 buçuk kuruş olduğu bildirilmekte ve devamında şu açıklama yapılmaktadır: “Mekâtib-i sultâniyye ve İbtidâiyyede Kur'ân-ı Kerîm'e başlamazdan evvel çocuklara okutulacak olan (*Ta'limu'l-Kur'an*) nâmındaki risâlenin fiyatı beş buçuk kuruştur. Mahall-i tevzi'leri Bâb-ı Âlî Caddesi'ndeki Şark Kütüphanesi'dir.”

Eserin Millî Kütüphanede üç, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesinde iki, İSAM'da bir nüshasına ulaşılmıştır. Nüshalar arasında fark olmamakla beraber İSAM'daki nüshada bir önceki paragrafta verilen arka kapaktaki bilgiler bulunmamaktadır.

### 2.2. Eserin Mukaddimesi

Mukaddimeye “İnsanlara doğru yolu gösteren, insanlığı zulmetten nura çıkararak, iman edenleri dünyada ve ukbâda âli ve mes'ud kılan Kur'ân-ı Azîmüşşan, Cenâb-ı Erhamurrâhimîn tarafından Habîb-i Ekremine lafzı ile ve manası ile inzâl buyrulmuştur. Okuyup ahkâmıyla amel etmek boynumuza borçtur.” sözleriyle başlayan Mehmed Halid her müminin Kur'an'a hürmet etmesi gerektiğini, bunun yollarından birinin de onu Hz.

<sup>23</sup> Halid, *Ta'limu'l-Kur'an*.

Peygamber gibi hatadan uzak bir şekilde okumak olduğunu vurgulamaktadır. Müellif bunu temin için üç yol önermektedir: Birincisi ve en önemlisinin şifahen telkin olduğunu, Kur'an'ı fem-i muhsinden öğrenmenin anlamının da bu olduğunu söylemektedir. İkinci yol, bir hocadan öğrenmiş olanların yüzünden okumalarıdır ki bu sayede hem öğrenilenler unutulmaz hem de ezberlemek mümkün olur. Üçüncü yol ise tecvid ve kıraat talimidir. Müellif kıraat ilminin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “Ulemâ-i kıraat, Kur'an-ı Mübîn'in icrâsına müteallik tetebbu'ât icra ede ede bir takımı umumî yani ahkâmı Kur'an'ın her tarafında câri; diğer takımı husûsî mevâki'e münhasır birtakım kaideler istihrâc etmişlerdir ki bu kâidelerin hey'et-i mecmuâsından (ilm-i tecvid ve eda) vücûda gelmiştir.”<sup>24</sup>

Müellif mukaddimede dönemindeki Kur'an öğretimi uygulamalarını eleştirmiştir. Onlardan biri çocukların ağız düzeltilmeden, düzgün okumaya alıştırılmadan tecvid ezberletmektir. Bunun “çıkılmaz bir yol” olduğunu, bu durumdan kurtulmanın eskilerin eserleriyle yetinmek, yukarıda söylediği üç yöntemi kullanmak ve sağlam bir usûl takip etmekle mümkün olacağını ifade etmektedir.<sup>25</sup>

Bu çalışmanın girişinde de belirtildiği üzere 1911 yılında düzenlenen Selanik Kongresi'ne kadar Türkçe ve Kur'an öğretmek için kullanılan elifbâlar aynı idi. Mehmed Halid bu durumu şu sözleriyle eleştirmektedir:

“Ma'lûm olduğu üzere pek yakın vakte kadar mekteblerimizde Türk elifbâsıyla okumaya ibtidâ eden çocuklarımız elifbâyı bitirir bitirmez Kur'an-ı Kerîm'e başlatılırdı. Bunda hiç de isabet edilmediğini, kulağı, ağız ve gözü alıştıracak hazırlıklar, temrinler yapılmadıkça doğrudan doğruya Mushaf-ı Şeriften Kur'an okutulmadığını tecrübe gösterdi.”<sup>26</sup>

Yeni bir usûl geliştirmek gerektiğinin altını çizen Halid, “...iyi bir usûl tutulmadıkça ne muallimin ilminden ne de Kur'an okutmak için yapılan risâlelerden tamamen istifâde etmek mümkün değildir.” demiştir. Müellif, *Ta'lîmu'l-Kur'an*'ı ve *Kur'an Muallimi*'ni bu amaçla kaleme aldığını söylemiştir.<sup>27</sup>

Müellif, okumaya yeni başlayacak olanlar için hocaların nasıl bir yöntem takip etmesi gerektiğini ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Usûldeki incelikleri görebilmek adına verdiği örneği aynen almak faydalı olacaktır:

Misal olarak üçüncü kesra temrininin nasıl telkin olunacağını muallim efendinin tarafından anlatalım:

<sup>24</sup> Mehmet Halit, *Kur'ân muallimi*, 2.

<sup>25</sup> Mehmet Halit, *Kur'ân muallimi*, 3.

<sup>26</sup> Kanık, *Kur'an Muallimi*, 3.

<sup>27</sup> Kanık, *Kur'an Muallimi*, 3.

1. Harflerin seslerini biliyorsunuz. Ağzımı açmayacağım; harflerin seslerini çıkarırken yalnız dudaklarımı açacağım. Alt dudağımı da biraz aşağı doğru kıracağım. Bu halde harfleri kısa kısa okuyacağım; dinleyin: ا ب ت . Bir daha okuyacağım; dikkatli dinleyin! ا ب ت ث...ئ . İşte harfleri böyle okuyuşa (esreli okumak) derler. Harfleri üstün okumayı geçen derste öğrenmiş idiniz; bu ona benzemiyor. İyice fark etmeniz için harfleri bir kere üstün bir kere esre okuyayım: ا ب ت ث...ئ

→ (Talebeden birine hitaben) siz de elifbâ harflerini esre ile okuyunuz!

→ (Çocuk okur) ا ب ت ث ج . Elverir.

→ (Diğer bir şâkirde hitaben) devam edin!

→ ك خ د ذ ر ز . Kâfi.

→ (Üçüncü bir şâkirde) Alt tarafını okuyun!

→ س ش ص ض... (Bu vechile birkaç şâkirde daha okutur)

2. Tahtaya dört tane harf yazıyorum: ج د ك ه

→ (Talebeden birine) bu harfleri okuyun!

→ ج د ك ه . Siz harflerin isimlerini söylediniz. Ben seslerini istiyorum.

→ ج د ك ه

→ Hangi hareke ile okudunuz!

→ Üstün ile okudum.

→ Bir harfi üstün okutmak için ne lazımdı?

→ Üzerine üstün işareti koymak lazımdır.

→ Bu harflerde üstün işaret var mı?

→ Hayır efendim.

→ O halde üstün okuyamayacağız. Başka türlü okuyun!

→ ج د ك ه

→ Nasıl okudunuz?

→ Esre okudum.

→ Neden esre okudunuz.

→ Bu derste bize harfleri esre ile okumayı tarif buyurdunuz; onun için esre okudum.

→ İşareti olmayan harfi mutlaka üstün okuyamadığınız gibi mutlaka esre de okuyamazsınız.

→ O halde esre için de bir işaret lazım olur. Lütfen bunu da öğretir misiniz?

→ Esre ile okunacak harfin altına tıpkı üstün işareti gibi bir işaret konur. Buna (esre işareti) yahut yalnız (esre) derler. Hangi harfin altında bu işareti görürseniz onu esre ile okuyunuz; başka türlü okumayınız! Bu tarife göre tahtadaki harfleri esre okutmak için ne yaparsınız?

→ Altlarına esre işareti korum: ج د ك هـ

→ Aferin oğlum. (Talebeye hitaben) Tahtaya başka harfler yazacağım: خ ب م ل ل... (Şâkirdândan birini kaldırıp) bunları okuyun!

→ لام... خ ب

→ Sonundaki لام'ı ses ile okuyun!

→ Okuyamam efendim.

→ Neden okuyamazsın?

→ Harekesi yoktur. Harekesini koyarsanız o vakit öbürleri gibi onu da okurum efendim.

(Bundan sonra muallim efendi bir şâkirdi daha kaldırıp ağızdan üstün ve esre ile birkaç harf okur. Bunları çocuğa yazdırır. Aynı temrini diğer bir iki talibe daha yaptırır: Muallim efendi okur, şâkird yazar.)

3. Efendiler artık tarîfât bitti. Şimdi asıl dersimizi okuyacağım. Kitaba bakmayın! Beni dinleyin! (okur) رَضِيَ... رَضِيَ... (Böylece رَضِيَ ile رَضِيَ arasındaki elfâz-ı celîleyi aşağıdan yukarıya yukarıdan aşağıya doğru veya karmakarışık olarak birkaç kere okur).

4. (Tekrar bunları birer birer okur, okudukça tahtaya yazar ve hareketlerini vaz' eder.) رَضِيَ... عَجَّ رَمَّ

5. (Talebeden birini kaldırıp) ben okuyacağım; siz yazınız: اَبْت

→ اَبْت



→ Pek güzel oğlum. با harfi kendinden sonra gelen harfe bitişir.  
Bitiştiriyor.

→ آیت

→ Şimdi de yazacağım. Yazdıklarımı okuyunuz! (Yazar:) اَتْرَيْدُ

(Çocuk bunları okur. Sonra dört ve beş rakamlarıyla beyan ettiğimiz bu okuyup yazma mümaresesi birkaç şakirde daha yaptırılır).

Bundan sonra muallim efendi kitaplarını açtırarak üçüncü temrinde (ارم) den (رضى)ye kadar olan kelimât-ı latifeyi talebeden her birine ayrı ayrı okutur ve çocukların harf ve harekeyi ve öğrendikleri diğer mesâile taalluk eden yanlışlarını mümkün olduğu kadar kendilerine tashih ettirerek ve diğer hataları şu harfi kalın bu harfi ince oku!, gibi tenbîhât ve târifât ile bizzat tashih eyleyerek derse nihayet verir.<sup>28</sup>

Müellifin bu ders işleme usulü kendi döneminde önemli bir gelişme olarak kabul edilmektedir.<sup>29</sup>

Mehmed Halid bunların dışında muallim efendilerin gözetmeleri gereken bazı önemli konuları da sıralamıştır. Muallimlerin her zaman harflerin mahreçlerine riayet etmelerinin önemini vurgulayan müellif, bir dersin iyice öğretilmeden diğerine geçilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Aksi takdirde sonraki derslerde talebe başarısız olacaktır. Bu noktada talebeler arasındaki seviye farklarına da temas eden Halid, çoğunluğun bir derste konuyu anlamamaları halinde derslerdeki temrinleri bölerek öğretmenin faydalı olabileceğini belirtir. Geçilen her derste bir önceki dersin konularının da temrinlerle tekrar ettirilip talebeye hatırlatılması gerekir diyen müellif, kelimelerin hece ile okunmasının sesle yaptırılmasını uygun görmez, bunun “zihnî ve derûnî olarak yaptırılması”nı salık vermekte ancak bununla neyi kastettiğini açıklamamaktadır. Temrinler okunurken heceleme müsaade edilmemesi gerektiğini vurgulayan müellif, talebe düzgün okuyuncaya kadar alıştırmaların tekrar ettirilmesi gerektiğini söylemektedir. Kur’anân-ı Kerîm’in bir edâ-yı latîfi ve bir ğinâ-i mahsûsu vardır. Çocuklar bu edâ ile Kur’an okumaya alıştırılmalıdır; çünkü bu hem hüsnü hem yüsri müciptir.”<sup>30</sup> diyerek okuma usulü üzerinde duran Halid, Türkçe ve Arapça okuyuştaki kelimelerin kalınlık ve inceliklerinin durumuna dikkat çekmektedir. Yani Türkçenin ahengi gereği kalın heceyi kalın hece ince heceyi ince hece takip eder. Oysa Arapçada durum farklıdır. İnce heceyi kalın hece kalın heceyi ince hece takip edebilir. Mesela (صَدَقَ) da صاد kalın,

<sup>28</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 5-8.

<sup>29</sup> Ayar, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kur’an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*, 215.

<sup>30</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 9.

دال ince قاف kalındır. Öğrenciler Türkçede olduğu gibi hepsini kalın okuyabilirler. Muallimler böyle konulara dikkat etmeli ve mutlaka düzeltmelidir. Yazar, ağızdan talimin önemini anlatırken “Şifahî talim çocuğun sâmi’asını terbiye eder, dikkatini açar, taklit kabiliyetini artırır, binnetîce ağzını Kur’an okumaya alıştıtır ve kitaptan okurken de çocuğu şive ile telaffuz edebilmek için çekeceği ikinci bir zahmetten kurtarır.”<sup>31</sup> diyerek söz konusu usûlün önemine vurgu yapar. Kalfa usûlünü tavsiye eden Halid, zeki, başarılı çocukların zayıf olanların yanına verilmesinin faydalı bir yöntem olduğunu söylemektedir. Ona göre çocuğun hataları ne kadar çok olsa da sabırla düzeltilmeli, sebebi bulunarak telafiye uğraşılmalıdır. Çocuk konuyu anlamadığı için hata ediyorsa konu tekrar anlatılmalı, unutmaktan kaynaklanıyorsa hatırlatılmalıdır. Mesele her ne ise tespit edip telafi edilmelidir.<sup>32</sup>

Mukaddimenin sonunda resm-i Osmânî ve harekelendirmeden bahseden Mehmed Halid özetle şunları söylemektedir:

Kur’an her haliyle mahfuzdur, eksiklik ve fazlalık kabul etmez. Hattı, Hz. Peygamber zamanındaki yazılışına uygundur. Kur’an’ın bu şekilde yazılışına “hatt-ı Osmânî” ve “resm-i Osmânî” denilir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi Hz. Osman’ın, Hz. Peygamber zamanında vahiy kâtipleri tarafından çeşitli levhalara yazılan ayetleri bir araya getirerek Mushaf meydana getirmesi ve bugün kullanılan hattın da o mushaftan alınmış olmasıdır.<sup>33</sup>

Resm-i Osmânî, çoğu yerde resm-i örfîye uygundur. Bazı yerlerde farkları varsa da kıraat konusunda zorluğu yoktur. Mushaf eskiden beri resm-i Osmânî üzere yazılmıştır. Halen dünyanın pek çok yerinde durum aynıdır. Osmanlı memleketlerinde resm-i Osmânî’ye uygun olmayan Mushaflar vardır. Bunlarda aslında bulunmayan elifler vardır ancak bunlar mushafa ilave sayılmazlar. Yine de diğer Müslümanlar resm-i Osmânî’ye uyarken bizim farklı davranmamız uygun olmayacaktır. Kur’an, Hz. Peygamber zamanında ve Hulefâ-yı Râşidîn devrinde noktasız harflerle yazılırdı, hareke ve benzeri işaretleri yoktu. Fakat birinci hicrî asrın ortalarında, doğru okuyamayanların artması, özellikle de çocuklara öğretimde zorluk yaşanması sebebiyle önce nokta ve hareke sonra da diğer işaretler konularak okuma kolaylaştırıldı, âlimler de bu bidati hoş gördü ve mushafta bu işaretlerin kullanımına cevaz verildi.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 10.

<sup>32</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 8-10.

<sup>33</sup> Halid bu noktada bir dipnotta, “Üstat muhterem merhum Hacı Zihni Efendi’nin (el-Kavlû’s-Sedîd) namındaki tecvidi ile Meclis-i Tedkik Mushaf-ı Şerife ve Müellefât-ı Şer’iyye heyetinin neşr eylediği (Hatt-ı Kur’ân-ı Kerîm) risalesinde Resm-i Osmânî hakkında fazla mâlûmât ve izâhat vardır.” diyerek ilave bilgi için kaynak göstermiştir. Bk. Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 13.

<sup>34</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 13-14.

Mushafları tecvidli basmanın gerekli olduğunu düşünen Halid konu hakkında şunları söylemektedir:

Harekeler, işaretler lügat ve ‘îrâbî med, idgam, vakıf gibi tecvid hükümlerini göstermekte olduğu cihetle lüzumu zâhirdir. Bu işaretlerin isti‘mâl-i kadimine göre sakin olan nûn ve mîm harflerinin cezimsiz isti‘mâli gunneli okunacaklarına ve üzerlerine cezim işareti konulmayan harfleri takiben (ّ) alâmetinin kullanılması işaretsiz harfin şeddeli harfe kalb ile idgam olunacağına delalet eyler: Meselâ (كَيْتٌ) diye okunması lazım gelen (كدت) lafz-ı celîli (كَيْتٌ) suretinde harekelenerek maksada kolaylıkla varılır. Fakat bunu (كَيْتٌ) suretinde harekelemek maksadı hiçbir zaman temin edemez. Belki çocuğun dâl (harfin)i mahreç-i mahsusundan okuyarak hatta kalkale yaparak hataya düşmesine bile bâdî olur.<sup>35</sup>

Müellif, *Ta‘lîmu’l-Kur’an*’da bu çeşit bir harekelendirme sistemi kullandığını, bunun faydasını bir iki çocukta tecrübe ettiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Ancak tecvidi kaidesiyle öğrenip öğretecek olanlara hitap ettiği gerekçesiyle *Kur’an Muallimi*’nde tecvidli hareke kullanmamıştır.<sup>37</sup> O, kendi usûlü ile çocukların bir yıl içinde Kur’an okuyabilecekleri iddiasındadır. Halid geleneğe uygun olarak “Ve minellâhi’t-tevfîk” diyerek mukaddimeyi sonlandırmıştır.

### 2.3. Muhteva Tahlili

Kitabın muhteviyatı ana başlıklar halinde şu şekildedir:

Mukaddime, “Kısm-ı Evvel, Birinci Ders: Hurûf-ı Hecâ, Hareke Temrinleri, İkinci Ders: Fetha, Üçüncü Ders: Kesra, Dördüncü Ders: Damme, Sükûn Temrinleri, Beşinci Ders, Altıncı Ders: Sükûn Temrînine Mâba’d: Kalkale- Nûn ve Mîm’in İzharları, Yedinci Ders: Tenvin Temrîni, Sekizinci Ders: İdğam Temrîni, Dokuzuncu Ders: Hemze Temrîni, Onuncu Ders: Elif-i Memdûde, On birinci Ders: Vâv-ı Memdûde, On ikinci Ders: Yâ-y-ı Memdûde, On üçüncü Ders: İşaretli Med, On dördüncü Ders: Elif Okunan Yâ, Vav , On beşinci Ders: Elif-i Zâide, Vâv-ı Zâide, Yâ-y-ı Zâide, On altıncı Ders: Vâv Ve Yâ-y-ı Mukadderesi Med Olunan Zamir, On yedinci Ders: Kasır Olunan Zamir, On sekizinci Ders: Medd-i Fer’î Temrîni, On dokuzuncu Ders: İzhâr-ı Kameriyye ve İdğâm-ı Şemsiyye Temrîni, Yirminci Ders: Âhirleri Harekeli veya Sâkin Kelimelerin Hemze-i Vasıl İle Başlayan Kelimelere

<sup>35</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 14. Mustafa Atilla Akdemir, mushafların tecvidli basılmasının daha çok karışıklığa sebebiyet verdiğini ifade ederek konuyla ilgili bir makale kaleme almıştır. Bk. Mustafa Atilla Akdemir, “Dabtu’l-Mushaf ve Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 291-303.

<sup>36</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 14.

<sup>37</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 32-33.

Vaslı, Yirmi birinci Ders: Münevven Kelimelerin Mâba'dlerine Vaslı, Yirmi ikinci Ders: Hurûf-ı Med ile Müntehî Sakin Kelimelerin Vaslı, Yirmi üçüncü Ders: İdğam Me'al-Ğunne Temrîni, Yirmi dördüncü Ders: İdğam Bilâ-Ğunne Temrîni, Yirmi beşinci Ders: İdğam-ı Mütécâniseyn ve Mütékâribeyn Temrîni, Yirmi altıncı Ders: Mîmin İhfâ Ve Nûnun İklâbına Dair Temrin, Yirmi yedinci Ders: Vakıf Temrîni”

“İkinci Kısım, Yirmi sekizinci Ders, Yirmi dokuzuncu Ders: Lafzatullah ile Hükümü'r-Râ ve Kalkaleye Dair Temrin, Otuzuncu Ders: Med ve Kasr ve Zamir'in Ahkâmı, Otuz birinci Ders: Nûn ve Nûn-u Sâkine ile Mîm-i Sâkinenin Ahvâline Dair Temrin, Otuz ikinci Ders: İdğâmın Envâ'ı- İzhâr-ı Kameriyye, Otuz üçüncü Ders: Vasıl Temrîni, Otuz dördüncü Ders: Vakıf Temrîni, Otuz beşinci Ders: Secâvend Temrîni, Otuz altıncı Ders: Sekte- Hâ-i Sekt- İmâle - Teshîl- Nakil- İshmâm, Otuz yedinci Ders: Müteşâbihât Temrîni, Otuz sekizinci Ders: Zâid Elifler- Zâid Vavlar- Zâid Yâlar- Elif Okunan Vavlar, Otuz dokuzuncu Ders: Mahzuf Elifler, Vavlar, Yâlar.<sup>38</sup>”

Görüldüğü üzere kitap iki bölüm ve otuz dokuz dersten müteşekkil olup iki kısma ayrılmıştır. Müellif mukaddimede bu kitabı, dârümuallimîn ve dârümuallimâtlarda ve mekâtib-i ibtidâiyyenin beşinci ve altıncı ve mekâtib-i sultâniyyenin dördüncü ve beşinci sınıflarında okuyan talebeye tecvid öğretmek ve muallimlere yol göstermek için yazdığı beyan etmektedir. Ancak söz konusu okulların ilk sınıflarındaki talebenin de tecvid öğrenmesi gerekmektedir. Müellif bu kitabın birinci bölümünü onlar için hazırlamıştır. Bu şekilde ilk sınıflardaki talebeler ikinci kısımdaki bilgileri anlayabilecek ön bilgileri almış olacaklardır.<sup>39</sup> Müellif kitabın hangi kısımlarının hangi sınıflara okutulması gerektiği hakkında mukaddimenin sonlarında bir uyarı daha yapma ihtiyacı duymuştur:

Mekâtib-i İbtidâiyye ve Sultâniyye'de talebeye öğretilmesi zaruri olan tecvid kaideleri dersleri teşkil eden temrînâtı müteakip madde madde îrâd olunmuştur. Muallim kısmında gerek usûle müteallik izâhât gerek tecvide dair verilen fazla mâlûmât muallim efendiler ile dârümuallimîn ve dârümuallimât talebe ve talebâtına mahsus olduğundan ibtidâiyye ve sultâniyye talebesi bu kısmın mündericatıyla mükellef tutulmamalıdır.<sup>40</sup>

Anlaşılabacağı üzere eser üç farklı seviye için son derece sistematik bir şekilde ele alınmıştır. O yüzden de her konu hem birinci hem ikinci bölümde hem de her iki bölümün muallim kısımlarında farklı şekillerde işlenmiş, hangi sınıftaki öğrenciye konunun nasıl anlatılması gerektiği eğitimcilere gösterilmiştir. Müellif her konuya bir ders ayırmış ve her dersi iki kısma bölerek anlatmıştır. Birinci kısımda konu ana hatlarıyla ele alınmış,

<sup>38</sup> Beşinci ve yirmi sekizinci derste ana başlıklar bulunmamaktadır.

<sup>39</sup> Kanık, *Kur'an Muallimi*, 4.

<sup>40</sup> Kanık, *Kur'an Muallimi*, 12.

ikinci kısım “Muallim Kısmı” olarak isimlendirilmiş ve hocaların konuyu anlatırken dikkat etmeleri gereken noktalar açıklanmıştır.

Kitapta ilk derste harfler tanıtılmış, öğrencilere genel bilgiler verildikten sonra hocalara ayrıntılı denebilecek bir şekilde dersleri nasıl işlemeleri gerektiği anlatılmıştır. Harflerden sonra hareketlerin talimine geçilmektedir. 2, 3 ve 4. konular hareketlere ayrılmıştır. Önce konuyla ilgili alıştırmalar kelime yer almaktadır. Her yeni konuya geçildiğinde bir önceki konuyla ilgili alıştırmalara da yer verilmesi dikkati çekmektedir. Yani esre konuyla ilgili örneklerin içinde üstün hareket de bulunmakta, ötre anlatılırken üstün ve esre hareketli örneklere de yer verilmektedir.<sup>41</sup> Talebe kısmında sadece işaretin ismi ve bu işaret kendisine geldiğinde “râ” harfinin nasıl okunması gerektiği anlatılmıştır. Muallim kısmında ise ayrıntıya girilmiş, hareketi çıkarırken dudakların alması gereken şekil, söz konusu işaretlere bu isimlerin neden verildiği anlatılmış, sıkça mukaddime belirtilen yöntemlere uymanın ve bolca alıştırmalar yaptırarak bir önceki dersle mevcut dersin karşılaştırmalı olarak işlenmesinin gerektiği hatırlatılmıştır.<sup>42</sup>

Konular ele alınırken yapılan yanlış kavramlaştırmalara da değinilmiş; örneğin beşinci ders olan sükûn dersinde, cezime “cezdem” denildiği, bunun yanlış olduğu, doğrusunun sükûn olduğu ifade edilmiştir. Kitapta, sükûnun ve sakin harfin tanımı yapılmıştır. İkinci maddede bir harfin sakin okunabilmesi için başında hareketli bir harf olması gerektiği, bunun için de kelimelerin başında sakin harf olamayacağı, son madde olarak da râ harfinin sakin olduğunda nasıl okunması gerektiği anlatılmıştır.<sup>43</sup>

Muallim kısmında, tecvid konularının nasıl anlatılması gerektiğine değinilirken hangi tabirlerin kullanılmasının uygun olacağı ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir:

Muallim efendiler lam, mim, vav gibi kalkesiz bir iki harfi harekât-ı selâse ve sükûn ile okutarak sükûnun keyfiyetini ve hareketlerden farkını, bir harfin sakin okunacağına alâmet olarak üstüne cezm işaretinin ( ° ) konulduğunu mübtedilere anlatmalı ve okuyamayan çocuklara herhangi bir harfin mesela ( م ) kelimesinde mîmin sakin okunacağını ihtar için mîmi tut, cezimli oku, sakin oku veyahut lâmi üstün oku mîme ur gibi tâ‘birât kullanılmalıdır.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Genel kural olarak öğretmediği kaideyi içeren örnekler kullanmamaktadır. Ancak 17.derste “Kasr olunan zamir” bahsinde içinde ihfa olan bir kelime zikretmiştir. Bu sebeple açıklamalar kısmında kısaca ihfa konusuna da değinmiş ayrıca muallimlere bu konudaki eksiği kendilerinin tamamlamaları gerektiği uyarısında bulunmuştur. Bk. Kanık, *Kur’an Muallimi*, 32-33.

<sup>42</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 17-19.

<sup>43</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 19.

<sup>44</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 20.

İkinci maddede sükûna niçin bu adın verildiği söylendikten sonra son maddede teşdidin de sükûn alâmetlerinden olduğu, bu ikisinden başka sakin harflerin de olduğu fakat bunların sonraki derslerde görüleceği ifade edilmiştir.<sup>45</sup>

Müellif, bazen farklı Mushaf yazımları arasında karşılaştırma yaparak kendi tercihini ve fikrini de belirtmektedir. Mesela, on üçüncü ders olan “işaretli med” bahsinde şu açıklamayı yapmıştır:

Kur’ân-ı Kerîm’de vâvın hazfi de şâyi’ ise de bunu gösterecek bir işaret isti’mâl etmiyoruz. Hind’de matbu’ bir Mushaf-ı Şerif’te vâvın hazfi mevkîinde ters ötre kullanıldığını gördüğümüz halde aslını tahkik edemediğimizden *Ta’lîmu’l-Kur’an* risâlemizde bu işareti kullanmadık. Her halde mübtedîlere göre fâideli bir işaret olarak telakkî edilir...<sup>46</sup>

Müellif, konuları anlatırken uygulamadaki incelikler, karıştırılabilecek noktalar üzerinde hassasiyetle durmuştur. Mesela, “medd-i tabii” bahsinde elif ve hemze arasındaki farkları şu şekilde anlatmıştır: “Elif, geçen derste beyan olunan hemzeden başka bir harftir: Hemze harekeyi kabul eder; elif etmez. Hemze kısa okunur; elif uzun. Hemzenin sesi başkadır; elifin başka. Daha diğer farkları da vardır...”<sup>47</sup>

Müellif, medler ile ilgili meselelerden kendi usûlü gereğince önce birinci bölümde parça parça yeri geldikçe bahsetmiş ardından ikinci bölümdeki otuzuncu derste “Med ve Kasır ve Hemzenin Ahkâmı” başlığı altında aynı konuları detaylandırarak anlatmıştır. Talebe kısmında, önce medlerle ilgili her konudan örnekler vermiş ardından harf-i medden başlayarak medd-i tabii/medd-i aslî, medd-i fer’î/medd-i mezîd gibi kavramları açıklamış, açıkladığı konulara birinci bölümde değindiği derslerin numaralarını da parantez içinde belirtmiştir: “Harf-i medler, kendilerinden sonra sebab-i med olan hemze veya sükûn bulunmazsa (medd-i tabii) veya (medd-i aslî) olup bir elif çekilir (ders 10,11,12) harf-i medden sonra sebab-i med bulunursa (medd-i fer’î) yahut (medd-i mezîd) olup dört elif çekilir (ders 18).”<sup>48</sup> Fer’î medlere ait diğer konuları da bu minval üzere açıkladıktan sonra zamir konusuna girmiş akabinde zamir gibi görünen ancak içindeki ه harfi kelimenin kendinde olan مَا نَفَعَهُ، مَا يَنْتَهُ، gibi kelimelere dikkat çekmiştir. Yine فِيهِ مُهَانًا، فِيهِ يَرْضُهُ gibi istisna ifadelerine değinmiştir.<sup>49</sup> Muallim kısmına ise “kasr” ve “med” tabirlerinin tanımıyla başlamış, kasr ile ne kastedildiğini açıklamıştır. Devamında revm ve işmanın neden yapıldığına şöyle bir izah getirmiştir:

<sup>45</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 20.

<sup>46</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 29.

<sup>47</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 26.

<sup>48</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 55.

<sup>49</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 55.

Sükûn-i ârız ile sakin olan harfler fi'l-asl müteharrik olup Mushaf-ı Şeriflerde dahî harekeli olarak yazılmışlardır. (Revm)de gizli ses ile ve (işmam)da dudak işaretleriyle bu harflerin hareketleri gösterilmekte olduğundan revm ve işmam yapılmakla hem sükûnun hakkı verilmiş hem de hâl-i vaslın muktezasına riayet edilmiş olur.<sup>50</sup>

Müellif medler bahsini “Medd-i Ârız ve Medd-i Lînde Caiz Olan Vücûh-u Kıraat” bahsiyle sonlandırmıştır.

Tecvid ilmindeki önemine binaen vakıf-ibtida konusunun eserde nasıl ele alındığından bahsetmek yerinde olacaktır. Konu, birinci kısım yirmi yedinci derste ve ikinci kısım yirmi sekizinci dersin bir bölümü ile otuz dördüncü derste işlenmiş, otuz beşinci ders ise secâvend konusuna ayrılmıştır. Yirmi yedinci derste konu on iki alt başlığa ayrılmıştır. Öncelikle vakıf kelimesinin tanımı yapılmış, ardından konunun detaylarına girilmiştir. Son harfi harekeli olan, son harfinden bir önceki harfi sakin olan, son harfi “râ” olan kelimelerde, memdud zamirlerde, son harfi harf-i med olan kelimelerde هُوَ ve هِيَ gibi kelimelerde ة üzerinde durulduğunda, tenvinli kelimelerde durulduğunda nelere dikkat edilmesi gerektiği üzerinde örnekler verilerek ayrıntılarıyla durulmuştur.<sup>51</sup>

Otuz dördüncü dersin talebe kısmında konunun yirmi yedinci derste anlatıldığı kadarı örneklendirilmeksizin özetlenir, muallim kısmında ise detaylarıyla ilgili bilgi verilir. Mesela;

Vasıl mahallinde vakıf olunursa vasıldan evvelki hal iade edilip ba'dehû teskîn ile durulur: Mesela, كتاب (اوتوا) da (اوتوا) da durulsa harf-i med avdet eder, (إِنْ يَشَأْ) de إِنْ üzerinde durulsa idgam fekk ve nûn izhar olunur... (والسمااء) gibilerin vakfında arız olan sükûndan dolayı bunlarda medd-i arız ahkâmı câri olmaz; çünkü medd-i muttasıl medd-i arızdan kavîdir. Binâenaleyh dört elif çekilmek vaciptir; bununla beraber revm ve işmam da yapılabilir...<sup>52</sup>

Bir önceki dersle bağlantılı olarak otuz beşinci derste, secâvendlerden bahsedilir. Öğrenci kısmında secâvendin Kur'an okuyan kişiye durması ve durmaması gereken yerleri gösteren birtakım işaretler olduğu söylendikten sonra “Secâvend işaretleri müteaddiddir. Hülâsatu'l-hülâsâsı (لا) işaretinde durulmaz. Başka işaretlerde ya lüzûmen

<sup>50</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 56.

<sup>51</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 45-47.

<sup>52</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 62.



veya cevazen durulur” diyerek konu özetlenmiştir.<sup>53</sup> Devamında (لا) işareti ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yapılmıştır. Muallim kısmında ise şu cümlede olduğu gibi detaylı bilgiler verilmiştir: “Esnâ-yı tilavet-i Kur’an’da lafız ve mana itibarıyla mabadine taalluku olan yerlerde mesela muzâfda, fiilde, mübtedada, harf-i cerde durmak kabihtir...”<sup>54</sup> Bilahare, yine detaya girmeden belli başlı işaretlerin isimleri ve hükümleri sıralanmıştır. Son olarak da öğrencilerin konuyu kavramalarını kolaylaştırmak üzere Beled suresini vakıf ve vasıl kurallarına dikkat ederek talebeye ezberletmek tavsiye edilmiştir.<sup>55</sup>

Kitapta dikkat çeken başlıklardan biri otuz yedinci ders olan “Müteşâbihât Temrîni” konusudur. Müellif burada hurûf-u mukataa konusunu işlemiştir. Harflerin her birinin ilk derste öğrenilen isimleriyle okunacağını söyledikten sonra ayrıntıya girmiştir. Kendisinde medd-i tabii, medd-i lâzım, medd-i lîn, idgam meal gunne ve ihfa olan harfleri tek tek anlatarak talebe kısmını sonlandırmıştır. Muallim kısmında ise: “Müteşâbihâtın kâffesinde vakfolunur. (يس) ve (ن) da vakfolunmayıp (ن والقلم) diye (يس والقرآن الحكيم) diye mâbadlerine vaslen okunursa idgam meal gunne yapılmayarak ن’lar izhar olunur. Hafz tarîki böyledir.” diyerek ayrıntı vermiştir.<sup>56</sup>

Müellif herhangi bir kaynak zikretmemiş, öncekilerin usûllerini takip etmenin lüzûmundan bahsetmiştir. Eserin hazırlık aşamasında bazı zevattan istifade ettiğini söylediyse de isim vermemiştir.<sup>57</sup>

### 3. Mehmed Halid’in Muallimlere Kur’an Öğretiminde Önerdiği İlke ve Yöntemler

Daha önce de ifade edildiği gibi müellif konuları iki kısma ayırarak anlatmıştır. Birincisinde konu ana hatlarıyla ele alınmış, ikincisi “Muallim Kısmı” olarak isimlendirilmiş ve hocaların konuyu anlatırken dikkat etmeleri gereken noktalar açıklanmıştır. Çalışmanın bu bölümünde muallimlere tavsiye edilen öğretim ilke ve yöntemleri üzerinde durulacaktır.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 63.

<sup>54</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 63.

<sup>55</sup> Kanık, *Kur’an Muallimi*, 63-64.

<sup>56</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 65-66.

<sup>57</sup> “Bidâ’amın (mâlûmâtımın/sermayemin), tecrübemin kifayetsizliğini ilm-i kıraatta kâmil bazı zevatın ve elifbâ ve Kur’ân taliminde mâhir bir iki muallimin muâvenetleriyle telafiye çalışarak Kur’ân-ı Kerîm okutmak için en müfid bulduğum usûle tevfikten “*Ta’lîmu’l -Kur’ân*” namında bir risale tertib ile beraber bu risalenin ve ale’l-ittlak Kur’ân-ı Kerîm’in usul-ü tâlîmini beyan etmek için de bu “*Kur’ân Muallimi*”ni yazdım.” Bk. Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 3.

<sup>58</sup> Öğretim ilkeleri, “Öğretim sırasında, öğrencileri belli eğitim amaçlarına ulaştırmada öğretmene rehberlik eden temel fikirler”; öğretim yöntemi ise, “öğrencinin özelliklerini, araç ve gereçlerini ve tüm öğretim durumlarını göz önünde bulundurarak, öğretim kavramı içine giren öğelerin mantığı

### 3.1. Dikkat Çekme ve Güdüleme

Mehmed Halid, eğitim bilimlerinde “dikkat çekme” ve “güdüleme” adı verilen yöntemlerle<sup>59</sup> derse başlanması gerektiğini salık vermektedir. Bunun için kitapta önce, çocuklara Kur’an’a hürmet etmenin ve ahkâmıyla amel etmenin öneminden ve böyle kullara Allah’ın vereceği mükâfatlardan bahsederek onları Kur’an öğrenmeye teşvik etmenin gerekli olduğu vurgulanmıştır.<sup>60</sup>

### 3.2. Anlatma (Takrir) Yöntemi

Müellif, “Bir konunun öğretmen ya da onun yerinde olan birisi tarafından belli bir sıra ve düzen içerisinde öğrencilere sunulması”<sup>61</sup> olarak tanımlanan takrir yöntemini kullanarak derslere konuyu kısaca özetleyerek başlamıştır. Mesela, ilk dersin ilk kısmında harfleri tanıtmış, her harfin kendine özgü bir sesi olduğunu, hoca okurken öğrencilerin mutlaka dikkatle dinlemesi gerektiğini vurgulamış, mahreç ve sıfat kavramlarının açıklamasını yapmıştır. Son olarak kalın harfleri yazarak diğer harflerin ince okunması gerektiği üzerinde durmuştur.<sup>62</sup> Yine üçüncü ders olan kesra bahsinde önce konunun temel kavramlarını tanıtmıştır. “Esra” işaretine kesra dendiği, meksurun kesra ile okunan yahut altında kesra işareti bulunan harf demek olduğunu anlattıktan sonra özel durumundan dolayı ل harfine atıf yapmış, ل'nın, اَنْر'de olduğu gibi meksur geldiğinde ince okunması gerektiğini öğretmiştir. Öğrencilere temel bilgileri bu şekilde verdikten sonra muallim kısmında ise şu açıklamaları yapmıştır:

Bir harfi esre okumak için ağız pek az açılarak ve alt dudak biraz aşağıya doğru kırılarak bu vaziyette harfin kısaca okunması lazım geleceği ve yazılmış olan bir harfin esre okunacağına alâmet olmak üzere altına esre (.) işaretinin konulacağı mübtedîlere anlatılmalı ve mukaddime-i risâlede beyan olunan usûle tevfikeyen birçok mümâreseler yaptırılarak ve üstün ile mukayese ettirilerek ders talebinin zihninde takrir ettirilmelidir.

Esreye (kesra) tesmiyesinin sebebi hîn-i edâda dudağın kırılmasıdır.<sup>63</sup>

---

sıralanması ya da dengelenmesi süreci” olarak tanımlanmaktadır. Bk. Cavit Binbaşıoğlu, *Genel Öğretim Bilgisi* (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1994), 289-290.

<sup>59</sup> Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı* (Ankara: Anı, 1996), 137-138.

<sup>60</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 16.

<sup>61</sup> Mehmet Zeki Aydın, “Din Öğretiminde Yöntemler” (Ankara: Nobel Basımevi, 2005), 39. Aynı kitapta yazar anlatma ve takririn aslında farklı şeyler olduğunu da ilave etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. a.g.e., 39 vd.

<sup>62</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 13.

<sup>63</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 18.

### 3.3. Buldurma Yöntemi (Tekşif Tarîki)

“Önceden düzenlenmiş bir dizi (takım) sorularla öğrencilerin bildiklerinden hareket ederek ona yeni bilgiler öğretme temeline dayanan bir öğretim yöntemi”<sup>64</sup> olarak tanımlanan “buldurma yöntemi”<sup>65</sup> yazar tarafından kullanılmıştır.

Mehmed Halid, *Ta’lîmu’l-Kur’an*’da gözettiği ilkeleri sıralarken, kaideyi talebeye doğrudan anlatmak yerine önce misali okuyup kaideyi talebenin o misalden çıkarmasının önemli olduğundan ve risâlede konuların bu minval üzere ele alındığından bahseder.<sup>66</sup> *Kur’an Muallimi*’nde muallimlere verdiği tavsiyelerde de bunu görmek mümkündür:

“İlk kıraati bitirip ağızları Kur’an okumaya alışmış olan tecvid talebesine sıfat-ı hurûf hakkında bir fikir vermiş olmak üzere birkaç harfi mesela ( (ب (ق (ح) (و) harflerini üçüncü maddedeki tarife tevfikeyen sakın okumalı ve dikkatleri celbedilen talebeye (با), (واو) harflerinin dudaktan (حا) harfinin boğazdan (قاف)’ın dil dibinden çıktığını (با) ile (قاف)’da nefesin akmayıp (حا)’da (واو)’da aktığını; (با), (واو), (حا)’da dil yukarı kalkmadığı halde (قاف)’da dilin damağa doğru kalktığını buldurup söyletmelidir.”<sup>67</sup>

Halid, “Tekşif Tarîki” dediği bu yöntemin nasıl yapılacağını mukaddimede birkaç maddede örneklendirmektedir:

1. İkinci temrini talebeye okutalım birer birer araştıralım. Çocuk ( خ ض ر ص ط ظ غ )<sup>68</sup> harflerinin kalın diğerlerinin ince okunduğunu bulup söyler. Mûte’âkîben üçüncü ve dördüncü temrinleri okutalım. İkinci derste kalın okunan harflerin hep kalın ve ince okunanların ince okunup yalnız (ر) harfinin bazen ince bazen kalın okunduğunu anlar tettebbu’ât ve tetkîkât

<sup>64</sup> Mehmet Zeki Aydın, “Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2001), 2.

<sup>65</sup> Mehmet Zeki Aydın başka bir kitabında buldurma yöntemi ve tekşifi usûl arasındaki farklara değinmiştir. Bk. Aydın, “Din Öğretiminde Yöntemler”, 174.

<sup>66</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 3.

<sup>67</sup> Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 16.

<sup>68</sup> Burada müellifin ر harfini kalın harfler arasında saymadığı dikkat çekmektedir. Kuvvetle muhtemel sehven bu şekilde yazılmıştır. Zira, yirmi sekizinci dersin başında kalın harfleri sayarken ر harfini de dahil etmiştir. Bk. Kanık, *Kur’ân Muallimi*, 47. Ayrıca ر harfini kalınlar arasında göstermişse de cümlelerin devamında onunla ilgili açıklamayı yapmıştır.

neticesinde, ki bu bâbda muallim efendi rehberlik edecektir, meftuh ve mazmum olan (ج) harfinin kalın ve meksur olanın ince okunduğunu çıkarır.

2. Bir de beşinci temrini okutalım. Bunda sakın olan (ج)'ların hükmünü araştıralım: Çocuk ilk talim kuvvetiyle bu derste bazısını kalın ve bazısını ince okuduğunu bu harflerin cümlesi sakın olduğu için tefhim ve terkik sebebinin (ج)'nin kendinde değil başka bir şeyde aramak lazım geleceğini teferrüs ve muallim efendinin delaletiyle mâkablindeki harflerin hareketlerini teftiş ederek (sakın olan (ج) harfinin makabli meftuh ve mazmum olunca kalın ve meksur olunca ince okunduğunu) bulur.

3. Beşinci ve onu müteakip altıncı temrinleri okutalım ve sakın harfleri teftiş edelim: Hepsinde ses bilâhare zâhir olduğu halde (ق) (ط) (د) (ج) (ب) harflerinde sükûnu müteakip seste ufak bir çalkantı vardır. Bundan mezkûr harflerin sâkin olduğu yerlerde böyle okunacağı kâidesi çıkartılır. Bunlar; ilk tâlîmde talebeye ta'rif ve telkin olunmayan tecvid meseleleridir ki çocuk kaidelerini bilmediği bu meselelerin tatbîkini mücerred muallimin şifâhî tâlîmi ile öğrenmiş idi.

4. Bir de on dokuzuncu medd-i fer'î temrînini okutalım: Çocuk ilk tâlîmde üzerinde med işaretinin ( ~ ) dört eliflik medde alâmet olduğunu öğrenmiş idi. Misaller tetebbu' ettirilerek harf-i medlerden yahut kısa med işaretinden ( ' ) sonra evvelen üzerinde ( .. ) yahut ( ° ) işaretli harflerin yani sakın harflerin saniyen hemzenin gelmesi dört elif medde olduğu çıkartılır ki bu da talebenin evvelce işaret-i mahsus ile öğrenmiş olduğu bir meselenin hakikatini yani dört elif miktarı meddin sebebinin izah eden ve işaret-i mezkûranın sebep-i vaz'ını gösteren bir tecvid kâidesidir.<sup>69</sup>

Kur'an okumada bu seviyeye gelen bir öğrencinin artık diğer tecvid kaidelerini anlamaya hazır olduğunu ifade eden müellif, bundan sonraki kuralların öğretiminde yine buldurma yönteminin kullanılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>70</sup>

### 3.4. Muhataba Görelilik

Her sınıfta farklı öğrenme hızında, farklı ihtiyaçlara sahip öğrenciler bulunmaktadır. Eğitim kitaplarında sınıf içindeki öğretim faaliyetlerinin bu farklılıklar

<sup>69</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 11-12.

<sup>70</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 12.

göz önüne alınarak düzenlemesinin gerekliliğinden bahsedilir.<sup>71</sup> Mehmed Halid'in konuları anlatırken göz önüne aldığı noktalardan biri de budur.

Müellif, harflerin öğretimini anlatırken Türk çocukların ayırt etmekte zorlandığı ص، س، ث، ع، ا gibi harflere özellikle dikkat etmek gerektiğini, bu harflerle ilgili örneklerin artırılması ve bolca tekrar edilmesinin, yeni başlayanlar için harflerin dört-beş kısma bölünerek anlatılmasının lüzumunu vurgular.<sup>72</sup> Müellif, eğitimde muhatabın hazır bulunuşluk düzeyini dikkate almış, programını buna göre oluşturmuştur. Eserde tecvid konusunu anlattıktan sonra muallime hangi kademedeki öğrenciye nasıl öğretmesi gerektiği ile ilgili ayrıntılı bilgi verilmiştir. Mesela izhâr-ı kameriyye ve idgâm-ı şemsiyye bahislerini anlatırken mübtedîlere şifahen “üzerinde işaret olmayan lâm harfi hiç okunmayacaktır.” demeyi yeterli görmüş, tecvid talebesine verilmesi gereken bilgiyi ise detaylandırarak anlatmıştır.<sup>73</sup>

Yine bu konuyla ilgili olarak “Bir ders iyice öğretilmeden diğerine geçilmemelidir.”, diyen müellif dipnotta yaptığı şu açıklamada muallimlere bu noktada dengenin nasıl kurulması gerektiğiyle ilgili ölçüyü de vermiştir:

Bu hususta ekseriyete itibar olunur; ne bir iki zeki tâlibin öğrenmesi dersi geçmeye ne de birkaç isti'dâtsiz şâkirdin öğrenememesi derste durmaya sebep olmaz. Muallimin vazifesi usûlü dâiresinde öğretmek için gücü yettiği kadar çalışmaktır. Mutlaka öğretmek değildir. Çünkü herkes nasibi kadar öğrenir; istenildiği kadar değil.<sup>74</sup>

### 3.5. Tadrîcîlik

Tadrîcî, kelime anlamı olarak “yavaş yavaş olan, derece derece yapılan” anlamına gelmektedir.<sup>75</sup> Tadrîcîlik din eğitimini ele alan kitaplarda sıklıkla kullanılan bir kavramdır.<sup>76</sup>

Müellif mukaddimede muallimlerin her derste dikkat etmeleri gereken hususları açıklarken bu konu üzerinde özellikle durmuştur. Her dersin bir konunun öğretilmesine ayrılması gerektiğini vurgulayan Halid, her iki kitabını da hangi seviyedeki talebe için

<sup>71</sup> Aydın, “Din Öğretiminde Yöntemler”, 213-217; Özcan Demirel, *Genel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Usem Yayınları, 1996), 69-71.

<sup>72</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 4.

<sup>73</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 36.

<sup>74</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 8-9.

<sup>75</sup> Abdullah Yeğın vd., *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat* (İstanbul: Türdav, 1993), "Tadrîcî", 963.

<sup>76</sup> Mehmet Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 63; Abdulfettah Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (sas.) ve Öğretim Metotları*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim, 2022), 71.

yazdığını belirterek muallimlerden buna uygun davranmalarını istemiştir.<sup>77</sup> Buna göre, mukaddimede mübtedîlere tecvid talîmi usûlünü anlatmaktadır. İlk talimde talebe hareke, cezm, şedde gibi temel konuları öğrenir ve okuyabilecek hale gelir. İkinci sınıftan itibaren namaz duaları ve namaz sûreleri ezberletilmeye başlanır ve ve'd-Duha'dan sonraki sûreler de talîm edilmeye başlanır. Tecvid talebeye bu aşamadan sonra verilmelidir.<sup>78</sup> Ayrıca yeni başlayanlar için harflerin dört-beş kısma bölünerek anlatılması ve özellikle çocukların alışık olmadıkları خ، ح، ث، ع، ا، gibi harflere ve د، ه، ت، ذ، ض، ط، gibi birbirine karıştırılması muhtemel harflerin öğretilmesine önem verilmelidir.<sup>79</sup>

*Kur'an Muallimi*'nde konular anlatılırken bu ilkeye riayet edilmiştir. Lafzatullah, hükmü'r-ra, kalkale gibi konular ilk bölümde yeri geldikçe parça parça anlatılmış, ikinci bölümde ise önceki derslere parantez içi göndermeler yapılarak derli toplu bir şekilde tekrar anlatılmıştır. Mesela, fetha konusu açıklanırken ج harfinin fetha okunurken kalın okunduğu bilgisi verilerek konu sonlandırılmış,<sup>80</sup> ikinci bölümde hükmü'r-ra başlığı altında bütün konu derli-toplu bir şekilde tekrar işlenmiştir.<sup>81</sup>

Mukaddimede *Ta'limu'l-Kur'an* hakkında da bilgiler veren müellif kitabın düzenlenmesinde gözettiği ilkeleri madde madde şu şekilde sıralamıştır:

1. Kaideye misal bulmak yerine kaideyi misalden çıkarmak; bunun için derslerde temrinler başa geçirildi, ta'rîfât te'hir olundu.
2. Türk evladının isti'dâdına Türk şivesinin, Türk elifbâsının, Türk yazısının icâbâtına göre en kolay talim olunabilecek mesâili ilk derslere alıp tadrîcen güçlerine doğru gitmek ve en müşkil olanları sonlara bırakmak.
3. Her dersi bir kaidenin tâlîmine hasretmek. Topluca tâlîmi fâideli veya yekdiğerinden tefrîki mütea'ssir bir iki kâideyi câmi olan birkaç ders bundan müstesnâdır.
4. Dersler; talebenin aşağıki derslerde öğrenecekleri mesâilden hâli olmak: Birinciden sekizinci idgam dersine kadar olan temrînâtın hiçbirinde müdğam; onuncu elif-i memdûde dersine kadar olan temrînâtta memdud elifi ve on altıncı derse kadar olan temrînâtta memdud zamiri hâvî elfâz-ı celîle bulunmaması gibi.

<sup>77</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 4.

<sup>78</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 12.

<sup>79</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 16.

<sup>80</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 17.

<sup>81</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 52-54.

5. Her temrin kendinden evvelki derslerdeki mesâile taalluk eden emsileyi de câmi' bulunmak ki bununla geçmiş dersleri tekrar ve ihtar fâidesi tahsil edilmiştir.

6. Temrînâta elfâz-ı Kur'aniyye'den hariç bir şey konulmamak.

7. Tamamen hatt-ı Osmânî ile yazılmış olan mesâhif-i şerîfeyi dahî çocuklara okutabilmek.

8. Henüz tecvid kavâidini görememiş küçük çocuklara çok yardımı olacağı tecrübe ile te'yid eden kadim tecvidli harekeyi ihyâen kullanmak.

9. Türk çocuklarının mahreç ve sıfatlarına riâyete okuyamadıkları veya birbirinden ayırt etmedikleri ا ع ث س ص ve emsâli harfler ile kalkale, gunne gibi Türklerce meçhul bazı evsâf ile muttasıf harfleri hâvî misalleri mümkün olduğu kadar çoğaltmak ve tekrar etmek.<sup>82</sup>

### Sonuç

Elifbâ deyince akla genellikle yeni başlayanlara Kur'an öğretmek için hazırlanan kitaplar gelmektedir. *Kur'an Muallimi*, diğerlerinden farklı olarak öğreticilere yol göstermek amacıyla hazırlanan bilinen ilk eserdir. Eserin müellifi olan Mehmed Halid, sağlıklı bir Kur'an öğretiminin üç temel yöntemi olduğunu söyler. Bunlar; ehil bir hocadan şifâhen öğrenme, kişinin öğrendiklerini yüzünden okuyarak pekiştirmesi ile tecvid ve kıraat ilmine sahip olmak.

Müellif, dönemindeki Kur'an öğretim yöntemlerini eleştirmiştir. Bu eleştirilerin temelinde öğrencinin kulağının ve ağzının terbiye edilmeden Mushaf'tan okutulmaya çalışılması gelmektedir. Osmanlıca öğretilen elifbâlarla Kur'an öğretilmesinin yanlışlığını vurgulayan Halid, bu şekilde devam edilemeyeceğini, yeni bir yöntem geliştirilmesi gerektiğini savunmuş, kendisi yeni bir yöntem önerisi de getirmiştir. Yöntemini hazırladığı iki kitapla ve bizzat uygulayarak göstermiş olan müellif, önerdiği şekilde uygulandığında yöntemin başarılı sonuçlar verdiğini ve bir yıl içinde talebenin Kur'an'ı rahatlıkla okuyabilecek bir seviyeye gelebileceğini ifade etmiştir.

Kur'an okumaya yeni başlayanlar için *Ta'lîmu'l-Kur'an* isimli bir risâle kaleme alan Mehmed Halid, *Ta'lîmu'l-Kur'an*'ın nasıl uygulanacağını göstermek amacıyla da *Kur'an Muallimi* isimli eserini yazmıştır. Burada yeni oluşturduğu usûlün nasıl uygulanacağını ayrıntılı bir şekilde izah eden müellif örnek ders anlatım senaryoları eşliğinde uygulayıcılara rehberlik etmiştir.

Halid'in öğretim yönteminin esasları arasında tadrîcîlik, muhataba görelilik ve buldurma ilke ve yöntemlerinin ağırlıklı olduğu söylenebilir. En az kullandığı

<sup>82</sup> Kanık, *Kur'ân Muallimi*, 3-4.



yöntemlerden biri anlatım yöntemidir. O, konuyu ana hatlarıyla vererek çoğu yerde kuralı, uygulamaya bakarak talebenin çıkarması gerektiğini söyler. Bu yöntem Kur'an öğretiminde önemli ve kalıcı öğrenmeye katkı sunan bir yenilik olarak kabul edilebilir. Kur'an öğretiminin temeli olan harflerin doğru öğretilmesi üzerinde ısrarla duran müellif gerek mukaddimede gerekse kitabın muhtelif yerlerinde muallimlere bunu nasıl yapabileceklerine dair önemli ipuçları vermekte, ayrıca koro çalışması ve kalfa usulü çalışmayı da tavsiye etmektedir.

Müellif öğrenci merkezli bir eğitim anlayışına sahiptir. O, dersin başlangıcında öğrencilerin derse nasıl motive edilebileceğinden, yanlış yaptıklarında onlara nasıl muamele edilmesi gerektiğine, öğrenciler arasındaki seviye farklılıklarını dikkate almanın önemine kadar pek çok konuda muallimlere ve muallim adaylarına uyarılarda bulunmaktadır. Tadrîcî ve tâlîmî bir yol izleyen Halid, eğitimde asıl olan hususlardan biri olan muhataba görelilik ilkesini gözetmektedir.

*Kur'an Muallimi* sadece yazılıp bir kenarda kalmamış, kitabın başında da belirtildiği üzere "Mushaf-ı şerife ve müellefât-ı şer'iyeye hey'et-i âliyesi tarafından bittetkîk tab' ve neşri muvafık görülmüştür." Yani resmi makamlardan onay almış, okullarda uygulanmış bir çalışmadır. Kitapta anlatılan yöntemlerin günümüzde kabul edilmiş olan eğitim uygulamalarıyla da örtüşmesi dikkati çekmektedir. Müellifin sistemini kurarken geçmişten tevarüs eden yöntemlerle döneminin gerektirdiği usulleri harmanlamış olması çalışmasını ayrıcalıklı kılmaktadır. Eser, aynı zamanda günümüz Kur'an öğreticilerinin de yollarına ışık tutacak mahiyettedir.

### Kaynakça

- Abdulfettah Ebû Gudde. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (sas.) ve Öğretim Metotları*. çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Takdim, 2022.
- Akdemir, Mustafa Atilla. “Dabtu’l-Mushaf ve Tecvidli Mushaf Basımına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 291-303.
- Akkuş, Murat - Onur, Zafer. “Erzurumlu İbrahim Hakki’nın Tecvîdü’l-Kur’an bi Lisâni’l-‘Arabî İsimli Risalesi: Tahkik Ve Tahlil”. *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (2021), 13-52.
- Ayar, Hatice. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Elifbalar (1824-1928)*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Ayar, Hatice. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kur’an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ayar, Hatice - Başkurt, İrfan. “Tanzimat Fermanı’nın İlanından Latin Alfabesinin Kabulüne Elifbâ Öğretimi”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (30 Aralık 2020), 579-616. <https://doi.org/10.18498/amailad.799640>
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Basımevi, 1. Basım, 2005.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2001), 55-80.
- Başal, Abdulhalim - Türkmen, Ömer. “Kur’an Tilâvetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar: Şâdık b. Yûsuf Hâlîfe ve Risâle fi’t-tecvîd (Risâle fi taşhîhi’l-ğalaât fi’l kırâ’ât) İsimli Eserinin Tahkîk ve İncelemesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 115-156. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1074116>
- Bayraktar, Ahmet. “Yeni Kur’an Okuma Öğretim Yöntemi”. *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi/ International Journal of Educational Sciences* 1/1 (2017), 54-101.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Binbaşoğlu, Cavit. *Genel Öğretim Bilgisi*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 7. Basım, 1994.
- Bozkurt, Nebi. “Dârülkurrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi. *Sahihu’l-Buhari*. thk. Mustafa Dib el-Buga. 7 Cilt. Beyrut: el-Yemame: Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1993.
- Çağmar, Edip. “Molla Halîl El-İs’irdî’nin “Risâletun fi İlmi’t-Tecvîd” Adli Eseri”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2 (2009), 153-161.
- Demirel, Özcan. *Genel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Usem Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Edib, Ahmed - Çelebi, Mehmed. *Kur’an-ı Kerim Elifbası*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.
- Gelgör, Elif Sena. *Kur’an-ı Kerim Öğretiminde Alternatif Bir Metod Olarak Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Gökdemir, Ahmet - Özüdoğru, Mehmet. "Kur'ân-ı Kerîm Elif-Bâsı ve Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal İsimli Eserin Kur'an Tedrisi Açısından Değerlendirilmesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (2022), 497-516.
- Halid, Mehmed. *Ta'limu'l-Kur'an*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1925.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ - M. Said Mutlu. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- Heyet. "Elifbâ Müzâkerâtı". *Selanik Vilâyeti Birinci Mu'allimler Kongresi Mecmu'ası*. Selanik: Osmaniye Matbaası, 1328.
- Kanık, Mehmed Halid. *Kur'an Muallimi*. İstanbul, 1341. [https://katalog.ibb.gov.tr/sayfa=sayfaArama&aDemirbas=HNE\\_01137](https://katalog.ibb.gov.tr/sayfa=sayfaArama&aDemirbas=HNE_01137)
- Korkmaz, Fadime Sarı. *Ses Temelli ve Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://www.proquest.com/docview/2606862872/abstract/163CEF694CFF41C0PQ/1>
- Koyuncu, Recep. "İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 291-324. <https://doi.org/10.17120/omuifd.782798>
- Koyuncu, Recep. "Mustafa Niyâzî Efendi ve 'Umdetü'l-Kârîn Adlı Tecvid Risalesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/2 (2020), 797-834. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.787632>
- Mehmet Halit. *Kur'an muallimi*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.
- Öz, Ramazan. *Mehmed Zihni Efendi'nin İlmi Şahsiyeti, Kıraat İlmine Katkısı, Tecvid İlmi Açısından El-Kavlü's-Sedid fi İlmi't-Tecvid Adlı Eserin Değerlendirilmesi*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Özmen, Kerim - Bedir, Lokman. "Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin el-Malatî ve 'ez-Zehru'l-Maktûf fî Mehârici'l-Hurûf' isimli Tecvid Risalesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (2017), 289-308.
- Serdaş, Muhammet Mustafa - Gökdemir, Ahmet. "Muhammed Salih Tanrıbuyruğu ve Muhîtü't-Tecvîd İsimli Risalesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (2022), 255-276.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara: Anı, 7.bs., 1996.
- Tamer, Tuğba. *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbalar Üzerine Bir İnceleme)*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://www.proquest.com/docview/2634596032/abstract/D6CB94F7692345C0PQ/1>

- Tunç, İbrahim. *Elifbâ (Kur`an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/631725>
- Yeğın, Abdullah (ed.). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*. İstanbul: Türdav, 1993.
- Ziyaüddin, Hafız Ahmed. *Şerhli, Tatbikli, Sualli Tecvid- Vesiletü'l-Ğufrân*. çev. Kerim Buladı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2024:

## Duhâ ve İnşirâh Sûrelerinde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapların Yansımaları

*Reflections of the addresses to the Prophet in the Surahs Duha and Inshirah*

**Mehmet YAŞAR**

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Assoc. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Faculty of Theology, Department of Islamic  
Tefsir Anabilim Dalı. Sciences, Department of Tafsir.

mehmetyasar1985@hotmail.com Orcid: 0000-0003-3520-5973

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

#### Geliş Tarihi / Received

14.10.2023

#### Kabul Tarihi / Accepted

19.03.2024

**Atıf/Cite:** Mehmet Yaşar, "Duhâ ve İnşirâh Sûrelerinde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapların  
Yansımaları", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 29-59.

<https://doi.org/10.20486/imad.1376095>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate  
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees  
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

**Öz**

Mekke dönemi, Hz. Peygamber'in ve müminlerin en meşakkatli dönemidir. Bu dönemde İslâmî davet, çeşitli zorluk ve iftiralarla karşılaşmıştır. Nitekim bu dönemde nâzil olan âyetler de müşriklerin tavırlarını eleştirerek, müminlerin karşılaştıkları zorluklara karşı onlara destek olmuştur. Hz. Peygamber'i, müminleri destekleyip müşriklerin iftiralara cevap veren sûrelerin başında Duhâ ve İnşirâh sûreleri gelmektedir. Bu çalışma Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin Mekke dönemindeki yansımalarının irdelenmesini hedeflemektedir. Konu bütünlüğü açısından sûrelere bakıldığında, her iki sûrenin, tek bir sûre gibi olduğu açıkça görülmektedir. Her iki sûrede de Hz. Peygamber'in geçmişteki bazı vasıflarına vurgu yapılmakta ve onun yaşadığı sıkıntıların Allah'ın yardımıyla çözüleceğine işaret edilmektedir. Sûrelerde Hz. Peygamber'den geçmişte olduğu gibi gelecekte de Allah'a güvenmeye devam etmesi talep edilmekte ve tüm eylemlerinde onun rızası çerçevesinde hareket etmesi istenmektedir. Bu iki sûrenin tamamında, ilâhî iradenin Hz. Peygamber üzerindeki etkisi canlı ve hissedilir bir şekilde ortaya konmaktadır. Bu çalışma, siret-nüzûl ilişkisi göz önünde bulundurularak ilgili sûrelerin Hz. Peygamber'in ve müminlerin üzerindeki etkisinin yanı sıra Mekke dönemindeki yansımalarını ortaya koymaktadır. Çalışmada sûrelerde zikri geçen dalâlet, vizr gibi bazı mücmel ifadelerin, zâhirî anlamından hareketle Hz. Peygamber'in günah işlediği yahut risâlet öncesi dalâlet üzerine olduğu şeklindeki yorumların bütüncül olmadığı görülmüştür. Bunun yanı sıra, sûrelerde zikri geçen âhiret, razı olma hali gibi ifadelerin sadece cennet bağlamında zikredilmesinin yeterli olmayacağı, Hz. Peygamber'in daveti üzerinde de olumlu yansımaları olduğu ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Duhâ Sûresi, İnşirâh Sûresi, Hz. Peygamber, Mekke Dönemi.

**Abstarct**

The Mecca period is the most challenging period for the Prophet and the believers. During this period, the Islamic call encountered various difficulties and slanders. As a matter of fact, the verses revealed during this period criticized the attitudes of the polytheists and supported the believers against the difficulties they faced. Surahs Duha and Inshirah are among the surahs that support the Prophet and the believers and respond to the slanders of the polytheists. This study aims to examine the reflections of the Surahs Duha and Inshirah in the Meccan period. When we look at the surahs in terms of subject integrity, it is clearly seen that both surahs are like a single surah. In both surahs, some of the Prophet's past qualities are emphasized and it is pointed out that the problems he experienced will be solved with the help of Allah. In the surahs, the Prophet is asked to continue to trust in Allah in the future as he did in the past and to act within the framework of His consent in all his actions. In these two surahs, the influence of the Divine will on the Prophet is revealed vividly and perceptibly. In the study, it has been seen that some of the concise expressions mentioned in the surahs, such as misguidance and vizr, are not holistic in their interpretation, based on their apparent meaning, such as that the Prophet committed a sin or that they were about misguidance before the prophethood. In addition, it has been revealed that expressions such as the afterlife and the state of contentment mentioned in the surahs will not be sufficient to be mentioned only in the context of heaven, but also have positive reflections on the Prophet's invitation.

**Keyword:** Tafsir, Surah Duha, Surah Inshirah, Prophet, Mecca Period.

## Giriş

Kur'an'ın Mekke dönemi birçok açıdan incelenmeyi hak etmektedir. Zira bu dönemde Kur'an, müşriklerin sahip olduğu birçok ahlâkî hastalığı hedef almakta ve bu konuda sürekliliği ifade eden bir mücadeleyi göğüslemektedir. Vahyin nüzûlü öncesi Mekke toplumunun içerisinde bulunduğu kaotik ortam çok yönlü tebliğ faaliyetini zorunlu kılmıştır. Vahiy bu dönemde sadece şirk düşüncesiyle mücadele etmekle yetinmemiş; müşriklerin toplumu ifsada sürükleyen birçok yanlışlarını da ortaya koymuştur. Bu mücadele birçok açıdan zorluğu da beraberinde getirmiştir. Müşrikler, putlarına olan bağlılıklarından ve kurmuş oldukları menfaate dayalı düzenin bozulacağı korkusundan dolayı vahye karşı çetin bir başkaldırıda bulunmuşlardır. Bu da Mekke döneminde vahyin ciddi bir direnişle karşılaşmasına yol açmış ve bu durum kavli ve fiilî anlamda meşakkatli bir mücadelenin oluşmasını da beraberinde getirmiştir.<sup>1</sup>

Allah Teâlâ'nın vahyin tebliğ ve beyan sorumluluğunu Hz. Peygamber'e tevdi etmesi<sup>2</sup>, onun müşriklerle olan mücadelede en büyük zorluğu yüklenen kişi olmasını da beraberinde getirmiştir. Zira Mekke müşriklerinin bu daveti nezaketle karşılamamaları ve bunun için her türlü mücadeleyi göze almaları, Hz. Peygamber'in mücadelesini zor bir boyuta taşımıştır. Bu süreçte Hz. Peygamber'in vahyin yükünü taşıyabilmesi ve şahit olduğu olumsuz manzaralar karşısında desteklenmesi ve hatta yönlendirilme ihtiyacı son derece önem arz etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber ve inananlar nâzil olan âyetlerle yönlendirilmiş ve desteklenmişlerdir. Geçmiş ümmetlerden örnekler verilerek vahyin bu tarz mücadele sahnelerinin geçmişte de var olduğu mesajı verilerek<sup>3</sup> tevhid-şirk mücadelesinin kıyamete değin devam edeceği gerçeği zihinlerde kalıcı hale getirilmeye çalışılmıştır.<sup>4</sup> Kur'an'ın Mekke döneminde genel olarak iman edenleri motive eden, savunan ve yönlendiren âyetlerinin birçok örneği olsa da doğrudan Hz. Peygamber'i muhatap alan âyetlerden de bahsetmek mümkündür.<sup>5</sup> Bu süreçte Hz. Peygamber'i yönlendiren, motive eden ve onun yalnız olmadığını açıkça ortaya koyan âyet ve sûrelerin mevcudiyeti, Hz. Peygamber'in birçok açıdan tebliğ bilinciyle hareket etmesine katkı sunmuştur. Özellikle Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin bu yönüyle üzerinde durulması gerekmektedir. Zira her iki sûre de Mekke döneminde nâzil olmuş olup, Hz. Peygamber'i

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fihhü's-sîreti'n-nebeviyye* (Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1991), 121-142.

<sup>2</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 5 Ekim 2023), en-Nahl 16/44.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/214; Hûd 11/120.

<sup>4</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.), 6/2877; Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* (Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.), 160-170.

<sup>5</sup> el-Alak 96/15-19; el-Müddessir 74/11-26; el-Kalem 68/1-4; et-Tebbet 111/1-5; et-Tekvîr 81/22. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2000), 1/558.

merkeze koyan sûrelerin başında gelmektedir. Sûrelerde, Hz. Peygamber'in risâlet öncesi ve sonrası durumuna ilişkin çok yönlü bir okuma söz konusudur. Her iki sûrede de onun Mekke dönemindeki eza ve zorluklara karşı koyabilmesi adına peygamberlik konumuna ilişkin çarpıcı mesajlar mevcuttur. Bu sebeple her iki sûrenin, Mekke dönemindeki yansımalarının bütün yönleriyle irdelenmesini önemli kılmaktadır. İyi bir şekilde irdelendiğinde, esasında konu bütünlüğü açısından iki sûrenin tek bir sûre gibi olduğu açıkça görülmektedir. Ayrıca sûrelerde zikri geçen "dalâlet", "vizr" gibi bazı mücmel ifadelerin nasıl ve ne şekilde anlaşılması gerektiği de bahsi geçen sûreler bağlamında incelenmesini ehemmiyetli kılmaktadır. Mezkûr sûrelere dair çalışmalar olsa da<sup>6</sup> iki sûreyi birlikte irdeleyen, bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutan ve Mekke dönemindeki yansımalarına ışık tutan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla iki sûrenin bütüncül bir şekilde ele alınması sûrelerdeki birçok kelimenin de doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zira iki sûrenin bütüncül bir şekilde irdelenmesi, sûrelerdeki Hz. Peygamber'e yönelik hitapların bütüncül bir şekilde anlaşılmasına imkân sağlamanın yanı sıra sûrelerde zikri geçen bazı mücmel ifadelerin bağlamından kopuk bir şekilde ele alınıp eksik yorumlanmaması gerekliliğini de ortaya çıkarmaya katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda ilgili çalışma Duhâ ve İnşirah sûrelerindeki belli bir kavrama yahut konuya odaklanan çalışmalardan tamamen farklıdır. Zira bu çalışma, sûrelerin başta Mekke dönemi olmak üzere Hz. Peygamber'in hayatı üzerindeki etkisine bütüncül yaklaşarak sûrelerin odaklandığı ana mesajları ön plana çıkarmayı amaçlamaktadır. Böylelikle sûrelerde zikri geçen bazı mücmel ifadelerin daha bütüncül anlaşılmasının yanı sıra sûrelerin çok yönlü mesajları somutlaştırılacaktır. Ayrıca her iki sûrenin hangi açılardan birbirini tamamladığı meselesine ışık tutulacaktır.

Bu amaçtan hareketle makale, Hz. Peygamber'i merkeze koyan Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin nüzûl ortamındaki yansımalarının neler olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca sûrede zikri geçen bazı mücmel ifadelerin anlamını sûre bütünlüğü çerçevesinde mukayeseli bir okumayla ve tümevarım yöntemini kullanarak izah etmeyi hedeflemektedir.

---

<sup>6</sup> Bazı çalışmalar şunlardır: Recep Demir, "Duhâ Suresi 7 ve İnşirah Suresi 2. Ayetler Bağlamında Nübüvvet Öncesi Hz. Peygamber'in İnancı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 57-81; Mustafa Naci Kula, "Zorluk ve Sıkıntılarla Başa Çıkma Süreçlerinde Manevi Destek Örneği Olarak İnşirah Suresi Üzerine Psikolojik Analizler", *Türk Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Dergisi* (3) (2021), 9-23; Bayram Ayhan, "Duhâ Sûresine Dair Sebeb-i Nüzûllerin Tahlili", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 75-99.



## 1. Duhâ Sûresinin Nüzûl Sebebi ve Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapları

### 1.1. Nüzûl Sebebi

Duhâ sûresinin Mekke'de nâzil olduğu konusunda İslâm âlimleri arasında fikir birliği mevcuttur.<sup>7</sup> Ancak sûrenin nüzûl sebebi noktasında bir ittifaktan bahsetmek mümkün değildir. Bu konuda çeşitli görüşler mevcuttur.<sup>8</sup> Buhârî Duhâ sûresinin nüzûl sebebiyle ilgili şu rivayete yer vermektedir: “Hz. Peygamber hastalandı. İki yahut üç gece (teheccüde) kalkamadı. Bunun üzerine bir kadın onun yanına gelerek şöyle dedi: ‘Ey Muhammed! Ben şeytanının seni terk ettiğini ümit ediyorum. İki yahut üç gecedir onu yanında görmüyorum. Ardından Allah Teâlâ ‘*Yemin olsun, kuşluk vaktine; kararlı sakinleştiğinde geceye ki, Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı.*’ âyetlerini indirdi.”<sup>9</sup> Konuyla ilgili tefsir kitaplarında zikredilen başka rivayetler de mevcuttur. Bir rivayete göre müşrikler Hz. Peygamber'e vahyin gecikmesi sonrası, “Şayet Allah'tan olsaydı, önceki peygamberlere nâzil olduğu gibi vahiy kesintiye uğramazdı. Allah onu bırakıp terk etmiştir.”<sup>10</sup> demişlerdir. Bir başka rivayete göre Resûl-i Ekrem'e bir müddet vahiy gelmemiş o da kendisine hizmet eden Havle adında bir kadına vahyin kendisine gelmediğini evde bir şeyin olup olmadığını sormuştur. Bunun üzerine Havle, evi süpürmüş ve yatağının altında ölü köpeğin olduğunu görmüştür. Onu atması sonrası mezkûr âyetler nâzil olmuştur.<sup>11</sup> Bir rivayete göre ise Yahudiler Hz. Peygamber'e Zülkarneyn, ruh ve Ashâb-ı Kehf hakkında soru sormuşlar, Hz. Peygamber de onların sorularını yarın cevaplayacağını ifade etmiş ancak “inşallah” dememiştir. Bunun üzerine de vahiy kesintiye uğramıştır.<sup>12</sup> Başka rivayetlerde de vahyin bir müddet kesintiye uğradığı ve bunun üzerine müşriklerin, Allah'ın onu terk ettiğini ve yalnız bıraktığını söylemeye başladıkları ve âyetin bunun üzerine nâzil olduğu söylenmiştir. Süddî'nin aktardığı bir rivayete göre Hz. Peygamber kendisine bir müddet vahiy gelmeyince, bu durumu Hz. Hatice'ye açmış o da “Belki de Rabbin seni unutup terk etmiştir.” demiştir.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. İbrâhîm Etfafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 20/91.

<sup>8</sup> Bu konuda bk. Bayram Ayhan, “Duhâ Sûresine Dair Sebeb-i Nüzûllerin Tahlili”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 75-99.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tefsirü'l-Kur'an”, 93 (No. 4950).

<sup>10</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002), 5/142.

<sup>11</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 24/249.

<sup>12</sup> Hüseyin el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 8/450.

Bunun üzerine mezkûr âyetler nâzil olmuştur.<sup>13</sup> Aynı rivâyet “Resûl-i Ekrem kendisine bir müddet vahiy gelmeyince, üzüntüsünü Hz. Hatice’ye anlatmış ve şiddetli bir sarsıntı yaşamıştır. Hz. Hatice de ‘Belki de Rabbin seni terk edip, darıldı.’ veya ‘Ben Rabbinin seni terk ettiğini görüyorum...’ demiştir.” şeklinde kaynaklarda yer almıştır.<sup>14</sup> Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber üzüntüsünü Hz. Hatice’ye aktarmış, bunun üzerine Hz. Hatice “Asla! Seni hak üzere gönderene yemin ederim ki; bu yücelikle seni gönderen, muhakkak ki bunu sana tamamlayacaktır.” demiştir.<sup>15</sup> Vahyin kaç gün kesintiye uğradığı konusunda da on, on beş, kırk gün gibi çeşitli görüşler dile getirilmiştir.<sup>16</sup>

Sûrenin nüzûl sebebi ile ilgili birçok rivayetin olması, sûrenin gerçek nüzûl sebebinin ne olduğunun anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Zira zikredilen rivayetlerle ilgili gerek müfessirlerin gerekse muhaddis ve usulcülerin çeşitli değerlendirmeleri mevcuttur. Nitekim âlimler, bahsi geçen bazı rivayetlerin zayıf olduğunu, kimi rivayetlerin ise mana ile aktarıldığını belirtmiştir. Hz. Hatice’nin Hz. Peygamber hakkında Rabbinin onu bırakıp darıldığını ifade etmesinin mümkün olmadığı, bu sebeple de zikredilen rivayetin mürsel olduğu dile getirilmiştir.<sup>17</sup> Ayrıca Hz. Hatice’nin hayatına bakıldığında onun sürekli Hz. Peygamber’i desteklediği, yalnız bırakmadığı, onu nefis anlamda sürekli kuvvetlendirecek, ona güven verecek bir tutum sergilediği dile getirilmiştir. Dolayısıyla da zikri geçen rivayetteki ismin Hz. Hatice’nin olmamasının muhtemel olduğu belirtilmiştir. Şayet o sözü söylemişse de yaşadığı üzüntü ve acımanın bir tezahürü olarak bunu değerlendirmek gerektiği belirtilmiştir.<sup>18</sup> Aksi takdirde Hz. Hatice’nin o tavrı sergilemesinin düşünülemezliği ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Ayrıca Râzî’nin (öl. 606/1210) aktardığına göre Hz. Peygamber’e dayandırılan “Rabbim beni terk edip, darıldı.” rivayeti bazı usulcüler, tarafından eleştirilmiştir. Buna göre nübüvvet makamında olan birinin, kendisine vahyin ne zaman ve hangi maslahata binaen ineceğini bileceğini, dolayısıyla Allah’ın kendisini terk ettiğini, kendisine darıldığını düşünmesinin

<sup>13</sup> Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrül-basît* (Riyâd: Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 24/103; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrül-menşûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 8/541.

<sup>14</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîrül-Kur’ânîl-‘azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419/1998), 7/2414; Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur’ânîl-‘azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1419/1998), 8/411.

<sup>15</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420/1999), 31/192.

<sup>16</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/92; Vâhidî, *et-Tefsîrül-basît*, 24/103.

<sup>17</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur’ânîl-‘azîm*, 8/411.

<sup>18</sup> İbn Hacer Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1959), 8/712; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur’ânîl-‘azîm*, 8/411.

<sup>19</sup> Muhammed İzzet ed-Derveze, *et-Tefsîrül-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübîl-Arabiyye, 1383/1963), 1/552.

bir peygamber için düşünülemediği ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in evinde ölü köpeğin olması sebebiyle vahyin bir müddet gecikmesini konu edinen rivayetin de sahih olmadığı gerekçesiyle Duhâ sûresinin nüzûl sebebi olarak kabul edilemeyeceği söylenmiştir. Konuyla ilgili İbn Hacer (öl. 852/1449), bu kıssanın meşhur olduğunu belirtmektedir. Ancak bu kıssanın, âyetin nüzûl sebebi olarak kabul edilmesinin, sahih hadisin mevcudiyetinden dolayı şaz ve merdud olduğunu söylemektedir.<sup>21</sup> Yahudilerin sorularının sûrenin nüzûl sebebi olması da eleştirilmiştir. Derveze'nin (öl. 1984) belirttiği üzere Yahudilerin Hz. Peygamber'i sıkıştırmaya dönük bu soruları Medine döneminde gerçekleşmiştir. Bu sebeple de mezkûr rivayetin, âyetin nüzûl sebebi olması mümkün değildir.<sup>22</sup> Konuyla ilgili de İbn Hacer'in önemli tespitleri mevcuttur. Ona göre, soruların, âyetin nüzûl sebebi olması uzak ihtimaldir. Buna rağmen bazı rivayelerin iki ayrı olayın zamanının birbirine yakın olmasını düşünerek hem soruların cevabını hem de Duhâ sûresini tek bir olay örgüsü şeklinde aktarmasının ihtimal dahilinde olduğunu belirtmektedir. Tüm bunlara rağmen o, Sahîhayn'da zikredilmeyen nüzûl sebeplerini sabit görmemektedir. Ayrıca İbn Hacer bazılarının vahyin gecikmesini, çok uzun bir süre olarak görmesini de eleştirmektedir. Ona göre vahyin başlangıcındaki kesinti ile bu kesinti birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü bu gecikmenin, vahyin ilk dönemlerinde görülen bir müddet vahyin kesintiye uğramasından farklı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>23</sup> Bu durumda bazı âlimlerin de ifade ettiği üzere Duhâ sûresinde belirtilen gecikme süresi, rivayetin de delâletiyle iki veya üç gün kadar kısa sürmüştür.<sup>24</sup>

Sonuç olarak sûrenin gerçek nüzûl sebebinin, Buhârî'nin aktardığı rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Ancak nüzûl sebebiyle ilgili diğer rivayetlere de bakıldığında, vahyin bir müddet gecikmesinden dolayı müşriklerin bunu gündemde tutmuş olmaları ve bunun üzerinden Hz. Peygamber'i ve müminleri üzmeye çalışmış olmaları uzak ihtimal değildir.<sup>25</sup> Ayrıca vahyin bir müddet gecikmesinin Hz. Peygamber'i üzdüğü ve bu üzüntüsünü -yukarıda zikri geçen rivayet şeklinde olmasa da- değişik şekillerde dile getirmesi de muhtemeldir. Bu sebeple de "Rabbin seni terk etmedi ve darılmadı da." âyeti, sadece müşriklere bir cevapla sınırlı mahiyet arz etmemektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'i de teskin etmektedir. Nitekim hitabın doğrudan Hz. Peygamber'e yönelik olması bu açıdan anlamlıdır.

<sup>20</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/192.

<sup>21</sup> İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/710.

<sup>22</sup> Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 1/551.

<sup>23</sup> İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/710.

<sup>24</sup> Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 1/552.

<sup>25</sup> Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 1/552.

## 1.2. Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar ve Yansımaları

### 1.2.1. Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i Yalnız Bırakmadığı Gerçeğine Atıf Yapılması

Duhâ sûresi kasemle başlamaktadır. Kur'an kasem ifadelerini, genellikle önemli bir konuya giriş yapmak üzere kullanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında âyetin, Mekke'de konuşulan ve Hz. Peygamber'in üzülmüne yol açan bir hadisenin reddi mahiyetinde, “وَالضُّحَىٰ/ *Yemin olsun, kuşluk vaktine*”; “وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ/ *Kararıp sakinleştiğinde geceye ki...*”<sup>26</sup> şeklinde başlaması anlamlıdır. Âyetlerin özellikle kuşluk vaktine ve geceye yemin etmesi birçok derinliği barındırmaktadır. Seyyid Kutub'un da (öl. 1385/1966) ifade ettiği üzere Allah gece ve gündüz vakitlerine yemin ederek, kâinatın görüntüleri ile nefsin derinlikleri arasında bir irtibatın kurulmasını istemektedir. Böylelikle beşer kalbi, aktif ve canlı mevcudatla bir yakınlık ve ünsiyet kurmaktadır.<sup>27</sup> Ayrıca âyetin kasem ifadeleriyle başlaması, Hz. Peygamber'in yalnız bırakılmadığı gerçeğine işaret etmektedir. Zira gündüz vaktinde yaşamın hareketliliği ve devamlılığı mevcuttur. Gece ise dinlenme ve sükûnet vaktidir. Bu yönüyle her iki vakit birbirini tamamlamaktadır. Gecenin dinginliği ve sükûnetinin gelişi, gündüzün gelmeyeceği anlamını ifade etmemektedir. Bilakis her gecenin ardından başka bir gündüz gelmektedir. Böylelikle yaşamın hareketliliği devam etmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'e de vahyin gecikmesi tam anlamıyla kesilmesi demek değildir. Bilakis gündüzün yorgunluğunun gece vaktindeki dinlenme haline evrilmesi gibi vahiy de ona bir dinlenme süreci yaşatmaktadır. Ardından vahiy peyderpey devam etmektedir.<sup>28</sup> Dolayısıyla Duhâ sûresi, Hz. Peygamber'in ruhî, iktisadî, insanî yönlerine kapsamlı temas eden ve onun geçmişine dönük yaşamış olduğu bazı hallerini ona hatırlatan ve geleceğe dönük mesajlar içeren bir sûredir.<sup>29</sup>

Kasem cümlesinden hemen sonra, “مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ/ *Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı.*” âyetinin zikredilmesi müşriklerin iddialarının doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Bu cümlenin ifade tarzına bakıldığında Allah Teâlâ'nın tam anlamıyla Hz. Peygamber'e yönelik bir desteği dikkat çekmektedir. Zira وَدَعَ (vedde'a) fiili, sevginin olduğu kısa süreli ayrılıkları ifade ederken قَلَىٰ (kalâ) fiili ise nefretin olduğu uzaklaşmalar anlamına gelmektedir.<sup>30</sup> Böylelikle Allah Teâlâ'nın hiçbir şekilde Hz. Peygamber'i yalnız bırakmadığı vurgulanmaktadır.<sup>31</sup> Ayrıca âyette, Allah ifadesi yerine *Rab* ifadesinin tercih

<sup>26</sup> ed-Duhâ 93/1-2.

<sup>27</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1972), 6/3926.

<sup>28</sup> Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî* (Kahire: Metabiu Ahbari'l-Yevm, 1997), 15/9144.

<sup>29</sup> Derveze, *et-Tefsîrül-hadîs*, 1/554; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 11/6567.

<sup>30</sup> Âişe bint Abdirrahmân, *el-İcâzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezrak* (Kahire: Darü'l-Maarif, 1419/1998), 269.

<sup>31</sup> Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür*, 1/563.

edilmesi, Hz. Peygamber'e güven vermekte ve yalnız olmadığı duygusunu kazandırmaktadır. Zira Allah ifadesi tüm insanlar için kullanılırken burada özellikle Rab ifadesinin kullanılması Hz. Peygamber'e dönük desteğin ve güvenin bir göstergesi olduğu ifade edilmiştir.<sup>32</sup>

Âlimler ilgili âyetin devamındaki “*وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى*”/Elbette işin sonu senin için öncesinden daha hayırlı olacaktır.”<sup>33</sup> müjdesini de bu perspektifle irdemişlerdir. Bir müddet vahyin geciktirilmesiyle, Hz. Peygamber'in risâletinin sonlandırılmadığını, bilakis daha büyük bir coşku ve şevkle vahyi kucaklamasının ve beklemesinin murat edildiğini ifade etmişlerdir. Zira Hz. Peygamber sürekli çeşitli zorluklarla karşılaşyordu. Vahyin gecikmesi, onun vahye olan özlemine arttırmış ve vahyin tekrar nüzülüyle beraber zorluklara tahammül etmesini kolaylaştırmıştır. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in, vahye duyduğu özlem onun çektiği ızdırapları umursamamasına yol açıyordu. Dolayısıyla da mezkûr âyet, Hz. Peygamber'in bundan sonra mutlu olacağı durumlarla karşılaşacağını belirtmektedir.<sup>34</sup>

Nüzûl ortamı bağlamında zikri geçen Duhâ sûresi 4. âyetinin, Hz. Peygamber'i umum anlamda müjdelediğini söylemek mümkündür. Zira Duhâ sûresi, sadece müşriklerin, Allah'ın onu terk edip darıldığına dönük iddialarına bir cevap mahiyetinde değil, genel anlamda karşılaştığı ve karşılaşacağı tüm zorluklara karşı Hz. Peygamber'i geleceğe de hazırlamaktadır. Ayrıca mezkûr âyetin, Hz. Peygamber'in câhiliye müşriklerinin kötülük ve eziyetlerinden, Allah'ın inâyeti ve fazlıyla kurtulacağına ve risâletin yeni muhataplarla güçleneceğine de işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bu duruma Akabe biatları, Hz. Peygamber'in hicreti ve davetinin sonraki aşamalarında karşılaştığı Allah'ın çeşitli yardımları örnek teşkil etmektedir.

Dolayısıyla Duhâ sûresinin 4. âyetinin, Hz. Peygamber'i geleceğe hazırlayan ve onu ilâhî irade ile teskin eden mesajlar barındırdığı görülmektedir. Nitekim âyetin devamındaki “*وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى*”/Rabbin sana mutlaka lütuflarda bulunacak, sen de memnun olacaksın.” âyeti,<sup>35</sup> Hz. Peygamber'in hoşnut olacağı şeylerle karşılaşacağını açıkça belirtmektedir. Hz. Peygamber'e dönük ithamları bertaraf etmekle kalmamakta, onu geleceğe dönük hoşnut olacağı nimetlerle de müjdelemektedir. Bu bağlamda Duhâ sûresinin 5. âyeti, belli bir nimeti ön plana çıkarmadığından dolayı umum tüm nimetleri âyetin bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda bazı müfessirlerin bahsi

<sup>32</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 9/173.

<sup>33</sup> ed-Duhâ 93/4.

<sup>34</sup> Şa'râvî, *Tefsiru eş-Şa'râvî*, 5/2624; 5/2827.

<sup>35</sup> ed-Duhâ 93/5.

geçen âyeti<sup>36</sup> âhirette Hz. Peygamber'in kendisine bahşedilecek "makâm-ı mahmûd", "şefaât", "inciden köşkler" gibi spesifik nimetler sebebiyle rıza göstermesi/hoşnut olması şeklinde yorumlaması<sup>37</sup> mezkûr âyeti belli bir anlamla sınırlamadıkça sahih yorumlar olarak değerlendirmek mümkündür. Zira tüm bu manalar âyetin bağlamına dahildir. Ancak âyetlerin bağlamı dikkate alındığında, âhirete atıfta bulunmaktan ziyade Hz. Peygamber'in destekleneceği, teskin edileceği ve sonraki davet çalışmalarının önünün açılacağı, İslâmî davetin farklı boyutlarla ilerleyeceği mesajı ön plana çıkmaktadır.<sup>38</sup> Zira âyetler daha çok dünya hayatını konu edinmektedir. Dünyada karşılaşılabilecek zorluklara dair âyetler kendisine bir güvence vermektedir. Hz. Peygamber'in âhret yurdunda karşılaşılabilecek nimetleri konu edinen birçok âyet zaten mevcuttur. Dolayısıyla âyetin ifade etmek istediği anlamın zihinlerde netleşmesi son derece önemlidir. Nitekim bazı müfessirlerin âyeti tamamen bağlamından kopararak Hz. Peygamber'in cennette kendisine bahşedilecek nimetlerin ayrıntılarında boğulmalarından<sup>39</sup>, yahut Hz. Peygamber'in rıza göstereceği şeyleri somutlaştırma çabalarından hareketle Hz. Peygamber'in ümmetine duyduğu şefkat ve merhameti ön plana çıkarmaları eleştiriye açıktır. Öyle ki bazı müfessirler mezkûr âyetin tefsirinde "Muhammed, ümmetinden bir kişinin bile cehenneme girmesine razı olmaz." hadisine atıfta bulunmuşlardır.<sup>40</sup> Bazı müfessirler de İbn Abbas'a nispet ettikleri "Onun rızası, ümmetinin tamamının cennete girmesidir."<sup>41</sup> sözünü, bu bağlamda zikretmişlerdir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in, İbrahim peygamberin, "Bundan böyle kim bana uyarırsa o bendendir."<sup>42</sup> sözünü dile getirdiği, Hz. İsmâ'il'in "Şayet onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır."<sup>43</sup> duasını okuduğu ve ardından da ellerini yukarı kaldırıp "Allah'ım! Ümmetim, ümmetim!" şeklinde dua edip ağladığı bunun üzerine de Allah'ın Cebrail'e "Git, Muhammed'e deki: 'Biz seni razı edeceğiz, seni üzmeyeceğiz.'" dediğine dair rivayeti de<sup>44</sup> bu görüşlerine dayanak olarak zikretmektedirler. Buna benzer tefsir literatüründe başka nakiller de mevcuttur. Onlara

<sup>36</sup> ed-Duhâ 93/5.

<sup>37</sup> Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 24/487; Ebû Hafs Necmüddîn en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, nşr. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.), 3/653; Havvâ, *el-Esâs fi't-tesfîr*, 11/6569.

<sup>38</sup> Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 1/550; Âişe bint Muhammed Alî Abdirrahmân, *et-Tefsîrü'l-beyân li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/39.

<sup>39</sup> Bu konuda ayrıntılı rivayetler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/487;

<sup>40</sup> Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 8/542; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 5/560.

<sup>41</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/560.

<sup>42</sup> İbrahim 14/36.

<sup>43</sup> el-Mâide 5/118.

<sup>44</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/560.

göre bu rivayetler, Hz. Peygamber'in şefkat ve merhametine delâlet etmektedir.<sup>45</sup> Ancak bu görüş eleştirilmiştir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), bazılarının Hz. Peygamber'in kimsenin cehenneme girmesine razı olmayacağı düşüncesini savunmalarını, şeytanın gururu ve oyunu olarak değerlendirmektedir. Zira Hz. Peygamber'in iradesi ve isteğinin Allah'ın iradesi ve isteği çerçevesinde şekillendiğini bu sebeple de hak eden kafirlerin ve asilerin cehenneme gireceklerini belirtmektedir. Şefaatin de Allah'ın izni ve inayetiyle Allah'ın dilediği kişiler için gerçekleşeceğini ifade etmektedir.<sup>46</sup> İbn Kayyim, mezkûr âyetin umum anlamının Hz. Peygamber'in varacağı her halin öncekinden daha hayırlı olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında âhiret yurdunun onun için öncekinden daha hayırlı olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde Allah'ın ona göz aydınlığı kılacağı, tatmin olacağı ve göğsünün genişleyeceği vaadini de bu kapsamda değerlendirmektedir. Bu da Allah'ın ona nâzil edeceği Kur'an, hidâyet, zafer, kendisine tâbi olanların çoğalması, zikrinin ve şanınin yüceltilmesi ve ölümünden sonra cennete kavuşması gibi nimetleri kapsamaktadır.<sup>47</sup>

Sonuç olarak İbn Kayyim'in âyeti sadece âhiret bağlamında tefsir etmekten kaçındığı görülmektedir. Esasen bu hitap tarzına benzer âyetlerin ilk etapta âhiret şeklinde yorumlanması anlamlı olsa da âyetin muradı açısından dar bir çerçeveye sunmaktadır. Zira âyet sadece âhiret bağlamında tefsir edildiğinde Hz. Peygamber'in dünyada Allah'ın lütuflarına mazhar olduğu şeylerin arka planda kalmasına yol açacaktır. Oysaki Kur'an sadece âhirette değil, dünya hayatında da Hz. Peygamber'in Allah'ın lütuflarına mazhar olacağını ortaya koymaktadır.<sup>48</sup>

### 1.2.2. Hz. Peygamber'in Geçmişine Vurgu Yapma Üzerinden Bazı Nimetlerin Zikredilmesi

Kur'an, Dûhâ sûresinde Hz. Peygamber'i müşriklerin iftira ve töhmetlerinden beri kılıp onu bekleyen büyük hoşnutluğa geçiş yaptıktan sonra sûrenin devamındaki "ألم يجدك يتيماً فأوى / *O seni yetim bulup barındırmadı mı?*"; "ووجدك ضالاً فهدى / *Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?*"; "ووجدك عائلاً فأغنى / *Ve seni yoksul bulup zengin etmedi mi?*" âyetleriyle Hz. Peygamber'in geçmişte yaşamış olduğu bazı sahne ve lütuflara atıfta bulunmaktadır. Nitekim ilgili âyetlerin önceki âyetlerle ilişkisi açıktır. Bu lütufların zikriyle Kur'an, Allah'ın geçmişte Resûl-i Ekrem'i kollarıp ona sahip çıktığı gibi onu yalnız bırakmayacağı ve terk etmeyeceğini ortaya koymaktadır.<sup>49</sup> Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın yetim olan Hz.

<sup>45</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/561; Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'îl-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 15/380.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur'ân*, Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 74.

<sup>47</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur'ân*, 74.

<sup>48</sup> Örnek âyetler için bk. el-Mâide 5/67; el-Ahzâb 33/46; el-Fetih 48/1; es-Saff 61/6.

<sup>49</sup> Âişe bint Abdirrahmân, *et-Tefsîrü'l-beyânî* 1/42.

Peygamber'e sahip çıkıp onu yalnız bırakmamışken, ona vahiy gönderdikten sonra onu yalnız bırakıp terk etmesinin mümkün olmadığı mesajını vermektedir.<sup>50</sup> Bu şekilde Kur'an geçmiş üzerinden geleceğe dönük mesajlar vermektedir.<sup>51</sup>

Âyetlerde Hz. Peygamber'e yönelik üç destek dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, Allah'ın onu yetimken kollamasıdır. Resûl-i Ekrem dünyaya gözlerini açmadan önce babası vefat etmiş ve daha doğmadan yetim kalmıştır. Annesi de o daha küçük yaşlarda iken vefat etmiştir. Mezkûr âyetin buna atıfta bulunduğu söylenmiştir. Böylelikle Allah Teâlâ'nın lütfuyla başta dedesi Abdülmuttalib'in (öl. 577/1182) sonrasında ise amcası Ebû Tâlib'in (öl. 620/1223) himayesinde yalnızlık ve sahipsizlik acısı çekmesinin önüne geçilmiştir.<sup>52</sup> İbn Abbas'a nispet edilen bir görüşe göre ise âyetten kasıt, "Seni Ebû Tâlib'in yanında yetim olarak bulup, Hatice'nin yanında barındırdı." şeklindedir.<sup>53</sup> Bazı âlimlere göre ise âyetteki yetim ifadesi, "eşsiz ve benzersiz" anlamına gelmektedir. Araçların "درّة /benzersiz inci" kullanımını buna örnek göstermektedirler. Bu görüşlerine göre anlam, Allah'ın onun terbiyesini üstlenmesini ve kimseye onu muhtaç bırakmamasını içermektedir.<sup>54</sup>

Kanaatimizce âyeti zikri geçen anlamlardan biriyle sınırlandırmamak umum anlamın ön plana çıkması açısından daha doğrudur. Çünkü tüm görüşlerin birbirini tamamladığını söylemek mümkündür. Ayrıca âyet, Hz. Peygamber'in küçük yaşlardan itibaren ilâhî irade tarafından maddî ve manevî tüm kirlerden temizlendiğini ortaya koymaktadır.<sup>55</sup> Yani Kur'an, Hz. Peygamber'in şirkten ve câhiliyenin içinde bulunduğu maddî ve mânevî kirlerden muhafaza edildiğine işaret etmektedir. Bir kişinin yetim olarak hayatına devam etmesi çok zor bir durumken bu hali, câhiliyenin hüküm sürdüğü bir ortamda yaşamak daha zordur. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i yetimken himaye etmesi; Hz. Peygamber'in dedesi ve amcası aracılığıyla çeşitli tehlikelerden korunmasını içerdiği gibi onun şirk düşüncesinin her türlü etkisinden de mânevî açıdan muhafaza edilmesini kapsamaktadır. Nitekim siyer âlimleri Hz. Peygamber'in küçük yaşlarda ilâhî irade tarafından muhafaza edildiğini gösteren bazı olaylar aktarmaktadır.

<sup>50</sup> Âişe bint Abdurrahmân, *et-Tefsîrû'l-beyânî* 1/42.

<sup>51</sup> Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* thk. Muhammed. Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418/1997), 5/319.

<sup>52</sup> Bu konuda bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/732.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsmâ el-Mürri el-Kurtubî İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Ebu Abdullah Hüseyin bin Ukkâşe-Muhammed bin Mustafa el-Kenz. (Kahire: el-Fârûku'l-Hadise, 2002), 5/142.

<sup>54</sup> Alî b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 6/293. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1986), 4/768.

<sup>55</sup> Ömer Süleyman el-Eşkar, *er-Rusûl ve'r-Risalat* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1989), 70.



Örneğin onun küçükken göğsünün yarılıp kalbinin yıkanması<sup>56</sup>, Hz. Peygamber'in küçük yaşlardan itibaren câhiliye âdetlerine eşlik etmekten muhafaza edilmesi gibi olayları Allah'ın Hz. Peygamber'i koruması bağlamında okumak mümkündür.<sup>57</sup> Ayrıca bu âyet, Allah Teâlâ'nın yetim birini risâletle müşerref kılıp onu tüm insanlardan üstün kılmasına da işaret etmiş olabilir.<sup>58</sup>

Duhâ sûresinin *وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ* âyetinde<sup>59</sup> belirtildiği üzere Allah'ın Hz. Peygamber'e dönük lütuflarından bir diğeri kendisini dalâletten hidâyete yönlendirmesidir. Bu âyetteki dalâlet ve hidâyetin zâhirî anlamının mı esas alındığı yoksa başka mânaların mı kastedildiği hususunda tefsir kitaplarında birçok detaya ve ayrıntıya ulaşmak mümkündür. Bazı müfessirler “dalâlet” kelimesini, Hz. Peygamber'in değil, içinde yaşadığı kavmin dalâleti şeklinde tefsir etmiştir. Yani anlam, “Seni dalâlet üzere olan bir kavimde bulup hidâyete erdirmeyi mi?” şeklindedir.<sup>60</sup> Âyeti bu şekilde tefsir edenler, dalâlet ifadesini tevil etme gereği bile duymamışlardır. Bazılarına göre ise Hz. Peygamber, risâlet öncesi küfür üzereydi. Vahiyle, Allah ona hidâyet etmiştir.<sup>61</sup> Bu görüş sahipleri de dalâlet ifadesini tevil etme gereği duymamışlardır. Ayrıca bu görüş sahiplerinin dalâlet ifadesinin tefsirinde, Hz. Peygamber'in, yaşadığı ortamı da referans aldıkları anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Hz. Peygamber'in câhiliye müşrikleriyle beraber yaşaması, ayrıca fetret döneminin mevcudiyeti gibi olguların Hz. Peygamber'in akidesinin küfür üzere olduğu zannını ortaya çıkardığı görülmektedir. Nitekim Süddî'nin Hz. Peygamber ile ilgili “O, kırk yıl boyunca kavminin dini üzereydi.”<sup>62</sup> ifadesi bu tespiti destekler mahiyettedir. Süddî'nin kırk yıllık bir süreyi belirtmesi, Hz. Peygamber'in risâlet öncesi haline atıfta bulunmak içindir. Hz. Peygamber'e kırk yaşında iken vahiy nâzil olduğundan, risâlet öncesi halinin küfür üzere olduğunun değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda vahiy, Hz. Peygamber'i sadece teşrif etmekle kalmamış onu hidâyete de erdirmiştir. Bu görüşün sîret-nüzûl ilişkisi bağlamında isabetli olmadığı açıktır. Çünkü Hz. Peygamber, câhiliye müşrikleriyle beraber yaşamış olsa da onun müşrikler gibi putlara tazimde bulunduğu, şefaât dilendiği yahut putların önünde kura çektiğine dair bir

<sup>56</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “İmân”, 74.

<sup>57</sup> Takıyyüddîn Muhammed el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'i*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/33.

<sup>58</sup> Bu konuda bkAlâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, nşr. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/438.

<sup>59</sup> ed-Duhâ 93/7.

<sup>60</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî- M. Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, ts.), 3/274.

<sup>61</sup> Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/197; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf*, 24/111.

<sup>62</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/197.

malumat zikredilmemiştir. Ayrıca onun kabilecilik taassubunu savunmak, zulmetmek, kızlarını diri diri gömmek gibi câhiliye kültürünün en belirgin küfür özelliklerini ve davranışlarını taşıdığına dair de bir veri elimizde yoktur. Bu durumda Hz. Peygamber'in küfür üzere olduğuna dair tespitlerin çok genellemeci olduğunu söylemek mümkündür.

Duhâ sûresinin 7. âyeti, Hz. Peygamber'in geçmişine atıfta bulunmaktadır. Bu durumda yöntem açısından âyetin onun hayatını merkeze koyarak anlaşılması en doğru olanıdır. Kaldı ki yukarıda da zikredildiği üzere Duhâ sûresi Hz. Peygamber'in Allah tarafından yalnız bırakılmadığını merkeze alan mesajlar ekseninde şekillenmektedir. Dolayısıyla mezkûr âyetin, Hz. Peygamber'in küfrüne atıfta bulunması anlamlı değildir. Ayrıca sûrenin mesajlarını bir bütün olarak düşündüğümüzde, sûrenin Hz. Peygamber'in küfrüne dair bir tartışmayı ön plana çıkarmadığı, bilakis Hz. Peygamber'in geçmişte olduğu gibi gelecekte de her açıdan destekleneceği mesajının verildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dalâlet ifadesinin hem sûrenin bağlamından kopuk bir şekilde irdelenmesi hem de âyetin Hz. Peygamber'i câhiliye müşriklerinin hayatlarına benzer bir hayat yaşadığı zannına kapılarak yorumlanması eksik değerlendirmelere yol açacaktır.

Hz. Peygamber'in dalâlet üzerine olduğunu iddia edenler çeşitli âyetleri<sup>63</sup> delil göstermişlerdir. Buna göre birçok âyet, Hz. Peygamber'den küfür sadır olabileceğine delâlet ettiği için dolayı mezkûr âyeti küfür üzerine hamletmek gerekmektedir.<sup>64</sup> Ancak bazı âlimler tarafından âyetlerin hiçbirinin Hz. Peygamber'in küfrüne delâlet etmediği belirtilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dalâlet üzerine olduğuna delil olarak öne sürülen “*Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun.*”<sup>65</sup> âyetini âlimler tevil etmişlerdir. Âlimlere göre Hz. Peygamber'in kitap ve imandan haberdar olmaması, onun risâlet öncesi küfür üzere olduğuna delâlet etmemektedir. Bilakis âyet, Hz. Peygamber'in, vahiy öncesi Kur'an'ın ve imanın kurallarını ve ayrıntılarını bilmemesine işaret etmektedir. İmandan kasıt ikrar anlamındaki iman değildir. Zira sadece Hz. Peygamber değil, Hz. Peygamber'in atalarının da imandan haberdar oldukları belirtilmiştir. Örneğin Mekkeliler'in, Hz. İbrahim'den kalma hac ibadetini yapma, âhirete ve Allah'a inanma gibi özellikleri mevcuttu. Ancak Hz. Peygamber'i müşriklerden ayıran en belirgin noktalardan biri onun müşrikler gibi putlara secde etmemesiydi. Bununla beraber Hz. Peygamber, iman ve İslâm'ın detaylarını ve ibadetlerin ayrıntılarını bilmiyordu. Bunu ancak kendisine vahiy geldikten sonra öğrenmiştir.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> eş-Şûrâ 42/52; Yûsuf 12/3; ez-Zümer 39/65.

<sup>64</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/197.

<sup>65</sup> eş-Şûrâ 42/52.

<sup>66</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 178.

İslâm âlimlerinin çoğu, Hz. Peygamber'in hayatının hiçbir döneminde dalâlete düşmediği gerçeğine atıfta bulunmaktadır.<sup>67</sup> Ayrıca “مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ/ Bu arkadaşımız ne sapmış ne de eğri yola gitmiştir.”<sup>68</sup> âyetinde olduğu gibi benzer âyetlerin de Hz. Peygamber'in dalâlet üzere olamayacağını bildirdiğini belirtmektedir.<sup>69</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in dalâlet üzerine olmadığını ortaya koyan farklı âyetlerin<sup>70</sup> ve karinelerin dikkate alınması son derece önemlidir.<sup>71</sup> Nitekim birçok âlim âyette yer alan “dalâlet” ifadesinin, kelimenin anlamlarından olan “hak yoldan sapmak” anlamının esas alınarak değerlendirilmesini desteklememektedir. Dalâlet ifadesinin başka anlamlarına yoğunlaşmışlardır. Zira Arap dilinde bu kelimenin farklı kullanımlardan hareketle “yok olmak”, “kaybolmak”, “yanılmak”, “unutmak”, “hak yoldan sapmak” gibi anlamları mevcuttur.<sup>72</sup> Bu bağlamda âlimler mezkûr ifadenin anlam tespitiyle ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu değerlendirmelerin bir kısmı kelimenin lugavî anlamlarıyla örtüşürken kimi teviller ise lugavî manayla uyumlu değildir. Bazısı Hz. Peygamber'in küçük yaşlarda iken Mekke sokaklarında kaybolması bağlamında âyeti tefsir etmiştir. Bazı âlimler ise âyeti, dalâlet kelimesinin içerdiği anlamlardan biri olan “bir kişinin yolunu şaşırması” şeklinde tefsir etmiştir. Kimileri bu kelimeyi “sevgi” anlamında yorumlamıştır. Bazıları kelimeye “unutma” anlamını yüklemiştir. Bazıları da âyeti “Hz. Peygamber'in bilinmeyen biri iken, nübüvvetle tanınan ve meşhur olan bir isim halini alması” şeklinde yorumlamıştır. Kimileri de âyeti Hz. Peygamber'in “Kur'an'dan haberdar olmaması ve insanları İslâm'a nasıl davet edeceğini bilememesi” biçiminde tevil etmiştir.<sup>73</sup> Başka görüşler de dile getirilmiştir.<sup>74</sup>

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/197.

<sup>68</sup> en-Necm 53/2.

<sup>69</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/197.

<sup>70</sup> Örnek âyetler için bk. er-Rûm 30/30; en-Necm 53/2.

<sup>71</sup> Mehmet Yaşar, “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Yöntemine İbâziyye'nin Yaklaşımı: Hûd b. Muhakkem Örneği”, *Kendi Kaynaklarına Göre İbâzîlik: İsimler, Eserler, Problemler*, ed. Bilal Taşkın - Muhammet Emin Efe (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 20.

<sup>72</sup> Bu konuda bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/147; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî *el-Furûku'l-Lugaviyye*. thk. Beytullâh Beyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1991), 392-393.

<sup>73</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi'İlmi't-tefsîr*, nşr. Abdürrezzak Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1412/1992), 4/458; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16/59.

<sup>74</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Demir, “Duhâ Suresi 7 ve İnşirah Suresi 2. Ayetler Bağlamında Nübüvvet Öncesi Hz. Peygamber'in İnancı”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 57-81.

Âlimlerin çoğu mezkûr âyeti Hz. Peygamber'in nübüvvetin öğretilerini, şeriatın hükümlerini ve ayrıntılarını bilememesi şeklinde tefsir etmiştir. Yûsuf sûresi 3. âyetin<sup>75</sup> ve Şûrâ sûresi 52. âyetin<sup>76</sup> de bu anlama delâlet ettiğini belirtmişlerdir.<sup>77</sup> Kanaatimizce de bu görüş, sûrenin bağlamıyla uyumludur. Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i İslâm'la, imanla, Kur'an'la müşerref kılması ve bunların nimet bağlamında zikredilmesi son derece tabiidir. Ayrıca bu görüş, Hz. Peygamber'in siretiyle de uyumludur. Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında onun iman düşüncesi üzerine olsa da bir arayış içerisinde olduğu, bu sebeple de kimi zaman Hira dağındaki mağaraya sığındığı anlaşılmaktadır.<sup>78</sup> Bu sebeple de Hz. Peygamber'in dalâlet üzerine olmasının en uygun tevili, onun gücü nispetinde hakikati yaşama çabası içerisinde olmasına rağmen kendisine önderlik yapacak, yol gösterecek birinin olmaması ve aynı zamanda insanlara kılavuzluk yapmasını sağlayacak dinin öğretilerini bilememesidir. Zira kendisi "Bu kitabın sana vahyolunacağını ummazdın; ama o, Rabbinden bir rahmet olarak geldi."<sup>79</sup> âyetinin bildirdiği üzere böyle bir beklenti içinde de değildi. Ancak Allah'ın lütfuyla bunlara sahip olmuştur.<sup>80</sup>

Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e nimetlerinden bir diğeri de "وَوَجَدَكَ غَائِبًا فَأَعْنَىٰ" / *Ve seni yoksul bulup zengin etmedi mi?*" Hz. Peygamber'i fakirken zenginleştirmesidir. İslâm âlimleri onun fakirken zengin kılınmasıyla ilgili de farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bazısı âyeti, dünya fakirliği ve âhiret zenginliği bağlamında yorumlamıştır. Onun âhiret yurdunda karşılaşacağı nimetlerin dünya nazarında bir anlam ifade etmediğini belirtmiştir. Bazı âlimler ise âyeti, "Ben sizden biri gibi değilim. Rabbim beni yedirip içirmektedir."<sup>81</sup> hadisinde de belirtildiği üzere açlık gibi bazı zorluklara katlanabilme takatinin Hz. Peygamber'e bahşedilmesini, kendisinin zengin kılınması anlamında tefsir etmişlerdir. Bazıları da ilgili âyeti Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice ile evlenip onun malıyla zengin kılınması şeklinde yorumlamıştır.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> "Biz bu Kur'an'ı sana vahyemekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen daha önce bunları bilmiyordun."

<sup>76</sup> "Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun; ama şimdi onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya erdirdiğimiz bir ışık kıldık."

<sup>77</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 29/490; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/268.

<sup>78</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzi*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1978), 121.

<sup>79</sup> el-Kasas 28/86.

<sup>80</sup> Derveze, *et-Tefsîrül-hadîs*, 1/556.

<sup>81</sup> Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: İshâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Savm", 61 (No. 778).

<sup>82</sup> Bu konudaki görüşlerle ilgili bk. Ebû Mansûr Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 10/562.

Konuyla ilgili farklı görüşler zikredilmişse de bu âyetin de diğer âyetlerle beraber irdelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bahsedilen âyetin Hz. Peygamber'in maddî ve mânevî açıdan “*Ey rabbim! Bana lütfeceğin her türlü hayra muhtacım!*”<sup>83</sup> âyetinde de olduğu gibi Allah'ın ona yol göstericiliğine ve desteğine olan muhtaçlığına delâlet etmesi muhtemeldir. Burada spesifik bir konuyu ön plana çıkarmak mümkün değildir. Âyet, maddî ve mânevî anlamda Hz. Peygamber'in lütuflara mazhar kılındığına işaret etmektedir. Onun küçük yaşlarda Mekke'nin ileri gelenlerinden Abdülmuttalip ve Ebû Talîb'in himayesinde olması, sonrasında Hz. Hatice ile evliliği ardından ticaretle maddî bir refaha kavuşması onu başkalarına muhtaç olmaktan kurtarmıştır. Mânevî anlamda onun zengin kılınması ise, dünya malına tamah etmemesi, dünyanın arzu ve şehvetlerine boyun eğmemesi, hak ve hakikatin öğretilerini kendisine amaç edinmesi şeklinde yorumlanabilir.<sup>84</sup>

### 1.2.3. Hz. Peygamber'in Bazı Amellerle Şükre Davet Edilmesi

Zikri geçen âyetlerde Allah Teâlâ'nın lütfuyla Hz. Peygamber'in yetimken himaye edildiği, şaşırmış haldeyken hidâyete erdirildiği ve fakirken zengin kılındığı belirtildi. Âyetlerin devamında ise Hz. Peygamber'den bu lütufların bir karşılığı olarak benzer amellerle Allah'a karşı şükürünü yerine getirmesi talep edilmektedir. “*فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ* / *O halde sakın yetimi ezme!*”; “*وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ* / *El açıp isteyeniyi de sakın boş çevirme!*”<sup>85</sup> âyetlerinde Allah Teâlâ, yetimin hor görülmemesini ve el açanın da ihtiyacının giderilmesini emretmektedir. İslâm âlimlerinin çoğu Duhâ sûresinin 9. âyetinde yer alan “*Yetimi ezme!*” ifadesini, yetimlere sahip çıkılması ve dayanışma hali içerisinde olunması şeklinde tefsir etmiştir. Devamındaki âyeti ise gerek dünyalık bir beklenti içerisinde olan gerekse ilim gibi mânevî bir isteği olan insanların taleplerinin yerine getirilmesi şeklinde yorumlamışlardır.<sup>86</sup>

Mezkûr iki âyet zayıf ve muhtaç insanlara karşı dayanışma göstermeyi ve onları desteklemeyi tavsiye etmektedir. Yukarıda zikri geçen her iki âyetin de nüzûl ortamıyla doğrudan bir ilişkisi mevcuttur. Şöyle ki; daha önce belirtildiği üzere Duhâ sûresi Hz. Peygamber'e vahyin ilk yıllarında nâzil olmuştur. Bu âyetlerle Hz. Peygamber'in İslâm dinine davetinde kendisine tâbi olan zayıf ve kimsesizlere sahip çıkması talep edilmektedir. Nitekim İbn İshâk (öl. 151/768) Duhâ sûresinin 9-10. âyetlerini, “Allah'ın zayıf olan kullarına karşı zorba, kibirli, zâlim, katı olma.” şeklinde tefsir etmiş,<sup>87</sup> Süfyân da (öl. 161/778) Duhâ sûresinin 10. âyetini, “Dininin emirlerini sormak için yanına geleni

<sup>83</sup> el-Kasas 28/24.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 10/562; Vâhidî, *et-Tefsîrül-basît*, 4/511.

<sup>85</sup> ed-Duhâ 93/9-10.

<sup>86</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/733.

<sup>87</sup> İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, 135.

ezme.” biçiminde yorumlamıştır.<sup>88</sup> Âlimlerin bu yorumları, âyetlerin tefsirinde nüzûl ortamını da göz önünde bulundurdıklarına delâlet etmektedir. Esasen âyetlerin zâhir anlamı, yetime iyi davranmayı, fakiri korumayı emretmektedir. Ancak bununla beraber âyetler, İslâm davetine ışık tutmakta ve iman edenlere karşı Hz. Peygamber’in nasıl davranması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Hız. Peygamber’e ilk iman edenler zayıflardan oluşuyordu. Ayrıca Mekke müşriklerinin de ciddi bir baskısı mevcuttu. Mekke müşrikleri, Hız. Peygamber’e iman eden kişileri hor görüyor ve küçümsüyordu. Duhâ sûresinin zikri geçen âyetleri kesin bir şekilde yetimi korumayı, fakiri gözetmeyi emretmenin yanı sıra Hız. Peygamber’in müşriklerin küçümsemelerine ve zulümlerine boyun eğmemesine ve inanan müminleri yalnız bırakmaması gerektiğine de çağrı yapmaktadır. Böylelikle Hız. Peygamber’in geçmişinde yaşadığı zor sürecin Allah’ın nimetleriyle bertaraf edildiği gibi kendisine iman edenlerin de kurtuluşa ereceği mesajı verilmektedir. Ayrıca âyette yetime, maddî ve manevî anlamda ihtiyaç sahibine atıfta bulunulması sîret-nüzûl ilişkisi açısından anlamlıdır. Araplar yetimlerin mallarını alarak onlara zulmediyorlardı. Bu âyet aynı zamanda câhiliyenin bu konudaki uygulamalarının yanlışlığını da ortaya koymaktadır.<sup>89</sup> Ayrıca Hız. Peygamber’in sîretine bakıldığında Müslümanların davet süreçlerinde çok sıkıntılar yaşadıkları görülmektedir. Hız. Peygamber’in vefatına kadar birçok Müslümanın şehit olması, Müslümanların himaye etmesi gereken birçok yetimin ortada kalmasına sebep olmuştur. Ayrıca davetin bazı aşamalarında Müslümanlar maddî anlamda çetin sınavlar vermiştir. Muhacirler tüm mallarını Mekke’de bırakarak<sup>90</sup> fakir bir şekilde hicret etmek zorunda kalmıştır. Medine’de de maddî sıkıntılar devam etmiştir. Bu anlamda bu âyetlerin amelî boyutu, Hız. Peygamber ve sahâbîler için sürekli canlılığını koruyan ve her daim hissettikleri bir gerçeği yansıtıyordu. Nitekim rivayetler Hız. Peygamber’in ve sahâbîlerin yetimlere karşı son derece şefkatli bir tavır içerisinde olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>91</sup>

Hız. Peygamber’in hayatına bakıldığında Duhâ sûresinin, onun şahsiyetinin oluşumunda ve hayat felsefesini ikame etmesinde etkin bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Hız. Peygamber’in bu âyetlerin nüzûlü sonrası yaşadığı hadiselerdeki tutumları, onun bu öğretileri hayatına tamamen aktardığına delâlet etmektedir. Örneğin Şi’bu Ebî Tâlib’te ölüme terk edildiklerinde<sup>92</sup> kendisiyle beraber bulunan müminlerle sabretmiş ve

<sup>88</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur’ânî'l-‘azîm*, 10/3444.

<sup>89</sup> Bu konuda bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l Beyân* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 10/458.

<sup>90</sup> el-Haşr 59/8.

<sup>91</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, 15/385.

<sup>92</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Megâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2/828.

herhangi bir şikâyetle bulunmamıştır. Hicret esnasında karşılaştığı zorluklara metanetle yaklaşmıştır. Suffe ehline tüm varlığıyla destek olmuştur.<sup>93</sup> Gazvelerde yaşadığı zorluklarda ciddi bir metanet göstermiştir. Bu sahneleri çoğaltmak mümkündür. Özetle Duhâ sûresi Hz. Peygamber'in davetçi kişiliğini oluşturmada etkin bir rol üstlenmiştir. Bu sebeple de Duhâ sûresinin “وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ” / *Rabbinin lütuflarını şükranla an.*<sup>94</sup> şeklinde bitmesi anlamlıdır. Zira bu sûre onun hem Mekke dönemindeki zorluklara dayanabilmesine destek olmuş hem de sonraki davet sürecinin yöntemine ışık tutmuştur.

## 2. İnşirâh Sûresinin Nüzûl Sebebi ve Hz. Peygamber'e Yönelik Hitapları

### 2.1. Nüzûl Sebebi

Yukarıda açıklandığı üzere Duhâ sûresinde çok fazla nüzûl rivayetine rastlanmaktadır. Ancak İnşirâh sûresinin nüzûl sebebiyle ilgili çok fazla rivayetten bahsetmek mümkün değildir. Mukâtil; müşriklerin, Allah'ın Hz. Peygamber'i yalnız bıraktığı ve onu terk ettiğine dair ifadelerinden yola çıkarak Duhâ ile İnşirâh sûrelerinin aynı anda nâzil olduğunu belirtmektedir. Bu yoruma göre vahyin gecikmesi neticesinde müşriklerin Hz. Peygamber'i üzmesi sonrası her iki sûre beraber nâzil olmuştur.<sup>95</sup> Birçok Selef âlimi de sûrelerin cümlelerinin birbirine benzerliğinden dolayı her iki sûreyi tek bir sûre addetmiştir. Rivayetlere göre Ömer b. Abdilazîz (öl. 101/720) ve Tâvûs (öl. 106/725) iki sûreyi tek rekâta araya besmele koymadan okur ve onların tek sûre olduğunu belirtirlerdi.<sup>96</sup> Süyûtî (öl. 911/1505) bazı âlimlerin bu düşüncelerini sûrenin başlangıcı olan “أَلَمْ نُنشِرْخ” ifadesini, “أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى” cümlesine atfetmelerini gerekçe göstermektedir.<sup>97</sup> Ancak bu görüşe itiraz edilmiştir. Zira Duhâ sûresinde Hz. Peygamber'in müşriklerden dolayı eziyet çektiği bu sebeple de o şartların zorluk ve imtihan barındırdığı, İnşirâh sûresinde ise rahatlığın, genişliğin söz konusu olduğu dolayısıyla da iki âyetin atfının mümkün olmadığı söylenmiştir.<sup>98</sup> Ayrıca anlam olarak sûreler birbirine benzese de iki sûrenin de ayrı olduğu dile getirilmiştir.<sup>99</sup> Bu durumda bazı âlimlerin her iki sûreyi tek bir sûre olarak addetmelerinin iki sûrenin beraber nâzil olduğu düşüncesinde olduklarına delâlet etmesi muhtemeldir. Aynı zamanda bu âlimlerin her iki sûrenin konu bütünlüğüne atıfta bulunmuş olmaları da mümkündür. Bu ikinci görüş daha muhtemeldir. Zira her iki sûrenin beraber nâzil olduğunu destekleyen kati rivayetler

<sup>93</sup> Buhârî, “İsti'zân”, 14 (No. 6246).

<sup>94</sup> ed-Duhâ 93/11.

<sup>95</sup> Meydânî, *Meâricü't-Tefekkür*, 556.

<sup>96</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, 15/385.

<sup>97</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübi's-süver*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Kahire: Dârü'l-Fazile, 2002), 161.

<sup>98</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/387.

<sup>99</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-Münir* (Şam: Daru'l-Fikr, 1991), 30/291.

mevcut değildir.<sup>100</sup> Ancak her ne kadar her iki sûre beraber nâzil olmamış olsa da bu durum, iki sûrenin mukayeseli okunmasına mâni değildir. Çünkü aşağıda da ele alınacağı üzere her iki sûrenin konu bütünlükleri ve birbirini tamamlayıcı mesajları çok belirgindir.

## 2.2. Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar ve Yansımaları

### 2.2.1. Hz. Peygamber'in Göğsünün Genişletilmesi

İnşirâh sûresi içerik olarak birçok açıdan Duhâ sûresiyle benzemektedir. Zira her iki sûrenin tamamı Hz. Peygamber'e dönük hitaplar içermektedir.<sup>101</sup> Duhâ sûresinde Allah Teâlâ'nın Resûl-i Ekrem'e yönelik bir dizi hitabından sonra kendisine lütfedilen nimetleri anması talep edilmişti. Bu sûre ise Hz. Peygamber'e “أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ/Senin kalbini açıp genişletmedik mi?” ifadesiyle başlamaktadır. Hz. Peygamber'in göğsünün genişletilmesi umum bir ifadedir. Bu lütfun Hz. Peygamber'e dönük etkileri olduğu gibi muhataplarına yönelik yansımaları da mevcuttur. Hz. Peygamber'in câhiliye döneminde karşılaştığı kötü muameleler, şaşkınlık durumu ve bunun sonucunda da çaresizce bir şey yapamama hali kısacası onu mağaraya sığınmaya iten çözümsüzlük sebepleri, Allah Teâlâ vahyin nüzûlüyle ortadan kaldırmış ve Hz. Peygamber'in yakındığı ve mutlu olmadığı her olumsuz manzaraya bir çözüm getirmiştir. Bunun yanı sıra vahyin ona yüklemiş olduğu ağır sorumlulukları Hz. Peygamber, Allah'ın desteğiyle yerine getirmiştir.<sup>102</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in göğsünün genişletilmesi, Allah'ın Hz. Peygamber'den razı olduğunun bir göstergesi ve dinin zaferle tamamlanacağını bir müjdesidir.<sup>103</sup> Bunun yanı sıra belirtilen âyetin muhataplara yönelik tesiri de belirgindir. Zira bu âyet aynı zamanda Hz. Peygamber'in davet sürecinde karşılaştığı zorluklara karşı “Söyledikleri yüzünden canının sıkıldığını muhakkak ki biliyoruz.”<sup>104</sup> ifadesiyle dayanıklı olması istenmiş olabilir. Aynı zamanda âyetin Müslümanlara karşı da müsamahakâr olmasını, katı ve sert bir tutum içerisinde olmamasını talep etmiş olması mümkündür. Esasen “Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı?”<sup>105</sup>; “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar.”<sup>106</sup> âyetlerinde de geçtiği üzere bu durum, İslâm'ın bütünselliğinin ve kapsayıcılığının da bir göstergesidir.<sup>107</sup> Hz. Peygamber'in müsamahakâr kişiliği, zorluklara katlanması, kolaylığı, güzelliği ön plana çıkararak kolaylaştırıcılığı, her türlü kötülüğü hoş görmemesi gibi özelliklere haiz olması onun

<sup>100</sup> Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 1/555.

<sup>101</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, 11/6577.

<sup>102</sup> Şa'râvî, *Tefsîru eş-Şa'râvî*, 13/7802.

<sup>103</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 30/408.

<sup>104</sup> el-Hicr 15/97.

<sup>105</sup> ez-Zümer 39/22.

<sup>106</sup> el-En'âm 6/125.

<sup>107</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/429.



vahyin aktarıcısı olarak muhatapların da İslâm'ın güzelliğine şahit olmalarına olanak sunmuştur. Şayet Hz. Peygamber katı ve sert bir kişiliğe sahip olsaydı ve her konuda zorluğu ön plana çıkarsaydı bu durumda onun, câhiliyenin içerisinde bulunduğu kaotik tabloyu değiştirmesi ve insanlara iyi bir alternatif sunabilmesi mümkün olmayacaktı. Bu sebeple de İslâm câhiliyenin her konudaki tıkanıklığını İslâm'ın genişliği ve güzelliğiyle değiştirmiştir.

Âyetin Hz. Peygamber'in Allah'a güvenip dayanması gerektiği, düşmanlarının ona karşı muvaffak olamayacağı mesajını da içermesi mümkündür.<sup>108</sup> Ayrıca göğsün genişliği ifadesi, sadece geçmişle ilintili bir durum değildir. Kur'an'ın zikrettiği bu lütuf, Hz. Peygamber'in hayatında devamlılığı ifade etmektedir. Bu nimet, daha önce Hz. Mûsâ tarafından da "Mûsâ "Rabbim!" dedi, "Gönlüme ferahlık ver."<sup>109</sup> şeklinde Allah Teâlâ'dan talep edilmiştir.

### 2.2.2. Resûl-i Ekrem'e Ağır Gelen Sorumluluklar

Zikri geçen âyetin devamında "وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ/ Belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı?" ifadesiyle<sup>110</sup> Hz. Peygamber'in ağır bir yükten kurtarıldığı beyan edilmektedir. Âyetteki "vizr" kelimesinin tefsirinde birbiriyle zıtlık gösteren yorumlar yapılmıştır. Mücâhid'in içerisinde bulunduğu bazı âlimler, "vizr" kelimesini günah anlamında tefsir etmişlerdir.<sup>111</sup> Bazıları da bu günahın ne zaman vuku bulduğuna işaret eden yorumlarda bulunmuşlardır. Bu yorumlarda Hz. Peygamber'in günahının, "Câhiliye günahı" olduğu belirtilmiştir.<sup>112</sup> Buna göre Allah Hz. Peygamber'in günahlarını bağışlayarak onun yükünü hafifletmiştir. Taberî (öl. 310/923) her iki anlamı da içerecek şekilde, âyeti "Biz senin geçmiş günahlarını bağışladık ve geçmişte içinde bulunduğun câhiliye günlerinin ağırlığını senden kaldırdık." şeklinde yorumlamıştır.<sup>113</sup> Bu bilgilerden hareketle "vizr" kelimesinin içerdiği anlamlardan birinin "günah" olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Arap dilcileri bu anlama vurgu yapmıştır.<sup>114</sup> Bu kelimenin "İnsanın sırtında taşıdığı yük" anlamına geldiği de ifade edilmiştir. Bazı âlimlere göre "şu

<sup>108</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1946), 30/189.

<sup>109</sup> et-Tâhâ 20/25.

<sup>110</sup> el-İnşirâh 94/2.

<sup>111</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/737.

<sup>112</sup> Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/275.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/493. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî -İbrâhim es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 7/380.

<sup>114</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 7/380.

kavmin (Mısır halkının) ziynet eşyalarından bir kısmını yüklenmiştik.”<sup>115</sup> âyeti de buna delâlet etmektedir.<sup>116</sup>

Ebu Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) *وَصَغْنَا عَنْكَ وَرُزِكَ* âyetindeki vizr ifadesinin, Hz. Peygamber’in günahlardan (ismet) korunduğuna ve kirlerden temizlendiğine kinaye olduğunu belirterek,<sup>117</sup> âyetin Hz. Peygamber’in günah işlemediğini ortaya koyduğunu savunmuştur.<sup>118</sup> Kanaatimizce âyetin günah bağlamında tefsir edilmesi, Hz. Peygamber’in siretinin âyet bağlamında bütüncül ve kapsamlı değerlendirilmesini gölgelemektedir. Âyeti günah bağlamında yorumlayıp başka değerlendirmelerde bulunmayan ile ismet bağlamında yorumlayıp Hz. Peygamber’in günah işlemediğini ön plana çıkaran her iki değerlendirme eksiklik barındırmaktadır. Bununla beraber âyetin, Hz. Peygamber’in günahlarının affedildiğine delâlet ettiği görüşün de muhtemel olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bazı müfessirler bu âyetin tefsirinde “*Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah’ın bağışlaması...*”<sup>119</sup> âyetine atıfta bulunmuşlardır.<sup>120</sup> Bu anlam da muhtemeldir. Ancak Ebû Talîb’in Hz. Peygamber’in câhiliye devrindeki yaşam hakkında “Ben ondan bir yalan işitmedim. Kahkaha attığını görmedim. Câhiliyeye dair bir şey yaptığını da görmedim. Çocuklar oynarken onlarla beraber olduğuna da şahit olmadım.” şeklindeki ifadelerinin de altı çizilmesi gerekmektedir.<sup>121</sup>

Vizr kelimesini günah anlamında yorumlayanların mücmel ifadeler yerine Hz. Peygamber’den hangi günahın ne şekilde sadır olduğuna dair ikna edici malumatlara yer vermeleri gerekmektedir. Yoksa onun beşer olduğu bilgisinden hareketle günah işleyebileceği ihtimali tek başına yeterli değildir. Ayrıca müfessirlerin mutlak anlamda günaha atıfta bulunmalarından dolayı, âyetin “onun büyük günahları da içine alacak şekilde günah işlemiş olabileceği” şeklinde anlaşılması muhtemeldir. Ancak Hz. Peygamber’in câhiliye döneminde büyük günah işlemiş olması uzak ihtimaldir.<sup>122</sup> Böyle bir durum olsaydı müşrikler bunu, onun aleyhine kullanırlardı. Dolayısıyla Mâtürîdî’nin (öl. 333/944) belirttiği üzere âyet, Hz. Peygamber’in nübüvvet, risâlet ve taşıdığı diğer ağır yüklere işaret etmekte ve Allah’ın yardımıyla bunun hafifletildiğini

<sup>115</sup> et-Tâhâ 20/87.

<sup>116</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 91.

<sup>117</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît fi’l-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999), 10/500.

<sup>118</sup> Şinkîtî, *Edvâ’ü’l-beyân*, 8/575.

<sup>119</sup> el-Fetih 48/2.

<sup>120</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 8/416.

<sup>121</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 15/381.

<sup>122</sup> Bu konudaki tartışmalarla ilgili bk. Şinkîtî, *Edvâ’ü’l-beyân*, 8/576.

ortaya koymaktadır.<sup>123</sup> Vehbe ez-Zühayli'ye (öl. 1436/2015) göre Hz. Peygamber nübüvvet öncesi ve sonrası yaptığı bazı davranışlarını günah olarak algılıyor, kendine yakıştırmayarak bununla ızdırap duyuyordu. Müfessir, âyetin bunu ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'den sadır olan bazı olumsuz sahneler olsa da bunlar hilâf-ı evlâ bağlamında değerlendirilmelidir. Örneğin Hz. Peygamber'in Tebük Gazvesi'nde bazı münafıkların savaşa katılmamalarına izin vermesi, Bedir esirlerinden fidye alınmasını uygun görmesi, âmâ sahâbî İbn Ümmü Mektûm'a karşı hoşnutsuz bir tavır sergilemesi gibi ameller bu bağlamdadır.<sup>124</sup>

Kanaatimizce bu âyet Hz. Peygamber'in ruh haletini ve yaşadığı ağır sıkıntıları ön plana çıkarmaktadır. Nitekim Âlûsî (öl. 1270/1854) âyeti doğrudan siret-nüzûl ilişkisi bağlamında değerlendirerek güzel tespitlerde bulunmaktadır. Buna göre âyetin, Hz. Peygamber'in câhiliyedeki yaşamına atıfta bulunması muhtemeldir. Hz. Peygamber câhiliye dönemindeki yaşamını kendisine yakıştırmayıp küçümsemesi ve bundan dolayı da üzülmüş olması mümkündür. Bu durumda yükün hafifletilmesi, Hz. Peygamber'in taşıdığı bu duygulardan dolayı Allah Teâlâ'nın kendisini bağışlamasıdır. Yahut âyetin risâlet öncesi, onun şeriatın öğretilerini bilememesine atıfta bulunması muhtemeldir. Vahiyle de bu sorun çözülmüştür. Âyetin, Hz. Peygamber'in vahyin ilk zamanlarında İslâm'ın emirlerini yerine getirirken yaşadığı şaşkınlığı, zorluğu -ki bu durum, "Beni örtün! Beni örtün!" ifadelerine açıkça yansımıştır- ifade etmiş olması da mümkündür. Allah zamanla kendisini buna alıştırmıştır. Yahut âyetler Hz. Peygamber'in kavminin içerisinde bulunduğu dalâlet halinden üzülmelerini ve elinden bir şey gelememesini<sup>125</sup> konu edinmektedir. Allah Hz. Hamza gibi bazılarını İslâm'la müşerref kılarak yükünü hafifletmiştir. Veya eziyetlerine karşı bir şey yapamamasına işaret etmektedir. Ancak Allah ona dayanma gücünü bahşetmiştir. Âyetlerin Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talîb'in ve zevcesi Hz. Hatice'nin vefatından dolayı üzülmüş olmasına da delâlet etmiş olabilir. Allah, onu göğe yükselterek kendisiyle buluşturmuş ve onun bu konudaki üzüntüsünü gidermiştir.<sup>126</sup> Âlûsî'nin zikretmiş olduğu tüm bu ihtimaller birbiriyle çelişmediğinden âyetin, tüm bu zorlukları kastetmesi mümkündür. Zaten âyetin spesifik anlamda bir manayı ön plana çıkarmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da "Belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı?"<sup>127</sup> âyetleri, Hz. Peygamber'in hem câhiliye döneminde hem de vahyin ilk yıllarında kendisini üzen, yıpratıcı süreçlerdeki sıkıntılarını giderici umum bir mahiyettedir.

<sup>123</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/566.

<sup>124</sup> Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-Münir*, 3/2895.

<sup>125</sup> eş-Şu'arâ 26/3.

<sup>126</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/389.

<sup>127</sup> el-İnşirâh 94/2-3.

Sûrenin devamında “وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ / *Ve senin şanını yüceltmedik mi?*”<sup>128</sup> ifadesiyle Hz. Peygamber’in şanının yüceltildiği haber verilmektedir. Müfessirlerin yorumlarına bakıldığında âyetin umûm anlamının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bazı müfessirler Hz. Peygamber’in şanının yüceltilmesini örnekler üzerinden izah etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’in isminin Allah’la beraber zikredilmesi, mutlak anlamda kendisine itaat emredilmesi, imanın ancak kendisine itaat etmekle tamamlanabilmesi, ezan, kamet, şehadet gibi ifadelerde Hz. Peygamber’in Allah’la beraber anılması âyetin tefsirine örnek gösterilmiştir.<sup>129</sup> Âyet spesifik bir anlamı ön plana çıkarmadığından dolayı umum anlamla amel edilmesi en doğrusudur. Bu açıdan bakıldığında müfessirlerin dile getirmiş olduğu her bir görüş umum anlama dahil kabul edilebilir. Ayrıca zikri geçen anlamların yanı sıra Hz. Peygamber’in şanının yüceltilmesine vurgu yapılmasının sûre bağlamında da derin incelikler barındırdığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki gerek Duhâ sûresinde gerekse İnşirâh sûresinde Hz. Peygamber’in çektiği ızdırap ve zorluklara dair bazı ayrıntılara yer verilmişti. Tam da burada tüm muhataplar tarafından kabul edilebilecek seviyede isminin yüceltilmesi ona verilmiş en büyük ikramlardandır. Bu yüceliğin nübüvvet öncesi ve nübüvvet sonrası yansımaları mevcuttur. Hz. Peygamber’in risâlet öncesi güvenilirliğiyle şöhret kazanmış olması, Kureys’in mühim davalarında etkili rol üstlenmesi, mazlumların başvurduğu önemli isimlerden olması onun şanının peygamberlik öncesi yüceltilmesine örnektir. Onun peygamberlik sonrası müfessirlerin yukarıda zikredilen görüşlerinin yanı sıra şöhretinin Mekke’yi aşan bir boyut kazanması, çeşitli imparatorlukları İslâm’a davet edecek kudrete erişmesi, Mekke’nin fethiyle beraber şirki Arap coğrafyasından silmesi onun nübüvveti sürecindeki yüceliğine örnektir. Vefatı sonrası da onun şanının yüceliği kıyamete kadar devam edecektir. Her okunan ezanda isminin anılması dahi başlı başına Allah’ın kendisine lütfettiği nimetlerdendir.<sup>130</sup>

### 2.3. Sûrenin Ortaya Koyduğu Öğretiler

İnşirâh sûresinin son âyetleriyle Kur’an önemli öğretiler ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki “إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا / *Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır.*”; “إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا / *Her güçlüğün yanında bir kolaylık vardır.*”<sup>131</sup> âyetlerinde yer alan zorluğun devamlılık arz etmediği, zorlukla beraber kolaylığın da bir şekilde tezahür ettiği gerçeğidir.<sup>132</sup> Bu âyet, kişinin müsbet bir bakış açısına sahip olmasının önemini ortaya koymaktadır.<sup>133</sup> Esasen

<sup>128</sup> el-İnşirâh 94/4.

<sup>129</sup> Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl*, 8/464.

<sup>130</sup> Umum anlamı ön plana çıkaran yorumlar için bk. Begavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl*, 8/464; Âlûsî, *Râhu’l-me‘ânî*, 15/389.

<sup>131</sup> el-İnşirâh 94/5-6.

<sup>132</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 4/742.

<sup>133</sup> Mustafa Naci Kula, “Zorluk ve Sıkıntılarla Başa Çıkma Süreçlerinde Manevi Destek Örneği Olarak İnşirah Suresi Üzerine Psikolojik Analizler”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* (3) (2021), 18.

bu öğretinin amelî boyutu bizzat Duhâ ve İnşirâh sûrelerinde ortaya konulmuştur. Duhâ sûresine bakıldığında Hz. Peygamber, vahyin geciktirilmesi zorluğunun ardından Allah'ın onu yalnız bırakmadığı ve ona darılmadığı müjdesiyle karşılaşmıştır. Ayrıca hayatının sonraki süreçlerinin öncekine oranla daha hayırlı olacağı vurgulanmış, hoşnut olacağı nimetlerle karşılaşacağına altı çizilmiştir. Bu açıdan bakıldığında onun vahyin geciktirilmesi sürecinde karşılaştığı zorluklara mukabil birçok müjdeyle muhatap kılındığı anlaşılmaktadır. Âyetlerin devamında da zorluk ve kolaylığın beraber zikredildiği sahnelere yer verilmiştir. Yetimken barındırılması, yolunu kaybetmişken hidâyete erdirilmesi, yoksulken zengin kılınmasının her birinde bir denge hali mevcuttur. Ancak şu bir gerçek ki Hz. Peygamber'in yetim kalması, yolunu şaşırması, yoksulluk halleri ile kendisine lütfedilen barınma, hidâyete ermesi ve zengin kılınması halleriyle kıyaslandığında Allah'ın ona bahsettiği kolaylık ve lütufların daha çok olduğu aşikardır. Nitekim sûrenin nimetlerin devam edeceğini ortaya koyan “*Rabbini lütuflarını şükranla an.*”<sup>134</sup> ifadeyle tamamlanması dahi bu bağlamda anlamlıdır. İnşirâh sûresine bakıldığında da âyetin öncelikle onun maddî ve manevî anlamda göğsünün genişletilmesi lütfuyla muhatap kılındığı vurgulanmaktadır. Yani Duhâ sûresinde olduğu gibi olumlu ve kolaylığı ön plana çıkaran bir müjdeyle âyet başlamıştır. Sonrasında zorluğa işaret etmektedir. Hatta bu zorluk dayanılmaz derecede bir etkiye sahiptir. Ama Allah ızdırap duyduğu zorluğu onun zihin dünyasından tamamen silmekle kalmamış, sürekliliği devam edecek kalıcı bir yücelikle onu müjdelemiştir. Dolayısıyla her iki sûre pratik olarak zorlukla beraber kolaylığın olduğu gerçeğini Hz. Peygamber'in hayatından hareketle ortaya koymaktadır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu da âyetlerin nüzûl ortamına olan etkisidir. Bilindiği üzere âyetlerin nâzil olduğu dönem, müşrikler zâhir anlamda daha güçlü, müminler ise daha zayıftı. Bu sebeple de âyetler, bazı sahneler üzerinden zorluğun kalıcı olmadığını ortaya koymuş ve müminlerin çektiği zorlukların, ayıplanmaların, iftiraların da devam etmeyeceğini bu sebeple de Allah'a güvenmeleri gerektiğini, zaferin gerçekleşeceğini göstermek istemiştir.<sup>135</sup> Bu bağlamda İslâm davetinin sürekli bir biçimde hak-batıl mücadelesinin bir gereği olarak imtihanlarla karşılaşacağı ancak nihâyetinde kolaylıkların daha çok olacağı vurgulanmış olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, “Bir zorluk, iki kolaylığa galip gelemez.”<sup>136</sup> diyerek ashâbını müjdelemiştir.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> ed-Duhâ 93/11.

<sup>135</sup> İbn Atıyye el-Endelîsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/497; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 20/108; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/23.

<sup>136</sup> Buhârî, “Tefsir”, 94.

<sup>137</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/495.

Sûrenin üzerinde durduğu bir diğer öğreti ise “فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ/O halde önemli bir işi bitirince hemen diğerine koyul.”<sup>138</sup> âyetiyle müminin sürekli bir şekilde hareket halinde olmasının ne denli gerekli olduğudur. Bu ilke, Müslümanın ibadet hayatını etkilediği gibi günlük işlerde de göz önünde bulundurulması gereken bir ilkedir. Âlimler birbirini tamamlayacak örnekler üzerinden âyeti tefsir etmiştir. Âyeti bazıları “Cihad ibadetinden döndüğünde ibadetlere yönel.”, bazıları “Dünyalık işlerini tamamladığında âhîret işlerine geçiş yap.”, bazıları da “Namazı tamamladığında duaya yönel.” şeklinde yorumlamıştır. Kimi âlimler de âyeti “Farzları tamamladığında sünnetleri de yerine getir.” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>139</sup>

Bir Müslüman karşılaştığı meşakkat ve ızdırapları kalıcı olarak algılamamalıdır. Yaşadığı şeylerin değişeceği inancıyla yeni atılımlarda bulunabilmelidir. Hz. Peygamber’in hayatında da bunun izleri görülmektedir. O, Müslümanlar büyük zorluklar altındayken onları Habeşistan’a yönlendirmiştir. Kendisi de davetin önünü açmak için Tâif’e hicret etmiştir. Sonrasında Akabe biatlarını yapmıştır. Bu örnekleri arttırmak mümkündür. Özetle İslâm dini hareket ve canlılık dinidir. İbadetleri birbirinden kopuk değerlendirmemektedir. Bir Müslümanın son ana kadar kendisinden gereken sorumlulukların bilinciyle hareket etmesi gerekmektedir. Bu sebeple de Kur’an, “*Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasip arayın.*”<sup>140</sup> demektedir. Allah kullarını manevî yönü ağır basan bir ibadetten dünyalık yönü ağır basan başka bir ibadete sevk etmektedir.<sup>141</sup> Bu aslında dinin durağanlığa karşı olduğunun açık kanıtıdır. Sûre her iş de “وَالِى رَبِّكَ فَارْغَبْ/Ve yalnız Rabbine yönel.”<sup>142</sup> ifadesiyle Allah’a yönelme emriyle tamamlanmaktadır. Âyet bu duayı barındırdığı gibi her açıdan tam bir teslimiyeti de ifade etmektedir.

### Sonuç

Duhâ ve İnşirâh sûreleri, Mekki sûreler içerisinde Hz. Peygamber’e çok detaylı hitap etme yönüyle diğer sûrelerden farklılaşmaktadır. Zira her iki sûre de Hz. Peygamber’e birçok açıdan hitap etmektedir. Sûreler, bir yandan onun geçmişine atıfta bulunurken diğer yandan onun risâletin zorluklarına katlanmasına dönük mesajlar barındırmaktadır. Ayrıca onu geleceğe hazırlayan ifadeler içermektedir. Bu açıdan bakıldığında sûrelerin Mekke dönemindeki yansımaları başta olmak üzere içerdiği mesajların anlaşılması son derece önemlidir. Bu amaçtan hareketle bu çalışmada her iki sûrenin içerdiği mesajların tespitinin yanı sıra sûrelerde zikredilen mücmel ifadelerin

<sup>138</sup> el-İnşirâh 94/7.

<sup>139</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz* 5/497.

<sup>140</sup> el-Cuma 62/10.

<sup>141</sup> Şa’râvî, *Tefsiru eş-Şa’râvî*, 10/6301.

<sup>142</sup> el-İnşirâh 94/8.

doğru anlaşılması üzerinde durulmuştur. Âlimlerin birçoğunun her iki sûreyi, rivayetlerden hareketle farklı sûreler olarak gördüğü, ancak bununla beraber bazı âlimlerin de her iki sûreyi tek bir sûre olarak addettikleri çalışmada vurgulanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla her iki sûreyi tek bir sûre olarak görenlerin temel gerekçesi, sûrelerin içerdiği mesajların birbirine benzer özellikler taşımasıdır.

Çalışmada Duhâ sûresinin nüzûl sebeplerine dair aktarılan farklı rivayetler bütüncül bir bakış açısıyla irdelenmiştir. Buna göre Duhâ sûresinin gerçek nüzûl sebebi, vahyin bir müddet kesintiye uğraması sebebiyle Hz. Peygamber'in terk edildiğine dair müşriklerin alay edici söylemlerinden duyduğu üzüntüdür. Bu yönüyle âyetler sadece müşriklerin bu iddialarını çürütmekle sınırlı kalmamış, bunun yanı sıra geçmişinde yaşamış olduğu bazı zorluklara da yer vermiştir. Tam da burada Kur'an'ın onun risâlet öncesi yetim ve fakir olmasına, dalâlet üzere olmasına atıfta bulunmasının sîret-nüzûl ilişkisi bağlamında ele alınması gerektiği delillerle ortaya konmuştur. Bu açıdan bakıldığında âyetlerin sadece zâhir anlamıyla yetinilmemesinin, bilakis bu vasıfların onun yaşamış olduğu davet sürecinin bir parçası olarak anlaşılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Örneğin onun dalâlet üzerine olmasının yaşamış olduğu şaşkınlık ve ne yapacağını bilememe hali şeklinde yorumlanmasının icap ettiği çalışmada ortaya konmuştur. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in sonraki halinin öncekinden daha iyi olacağına ve razı kılınacağına vurgu yapan âyetlerin de sadece âhiret bağlamında sınırlandırılmaması gerektiği bilakis bunun fetih, davetin yayılması, zorluklarla başa çıkılması gibi somut dünyevî mesajları da içerdiği izah edilmiştir.

İnşirâh sûresinin Duhâ sûresindeki benzer hitaplar taşıdığı ve her iki sûrenin birbirini tamamladığı mukayeseli bir şekilde ortaya konmuştur. Bu sûrede de zikri geçen bazı ifadelerin Hz. Peygamber'in siyeri ve nüzûl ortamı süreciyle beraber irdelenmesinin önemine sıklıkla vurgu yapılmıştır. Zira âyetlerin doğrudan Hz. Peygamber'i muhatap alması, âyetlerin onun sîretinin de dikkate alınarak yorumlanmasını gerekli kıldığı vurgulanmıştır. Allah'ın Hz. Peygamber'in göğsünü genişletmesinin onun hayatını anlamlı kılan, kolaylaştıran maddî anlamdaki destekleri içermesinin yanı sıra İslâm davetinin yükünü taşıyabilmesine imkân sağlayan sabır, tahammül gücü, yumuşaklık gibi özelliklere lütufkâr kılınmasını da içerdiği vurgulanmıştır. Sûrede zikri geçen önemli ifadelerden olan vizir kelimesinin sadece günah bağlamında yorumlanmaması gerektiği bilakis Hz. Peygamber'in risâlet öncesi insanların dalâleti sebebiyle üzüntü ve çaresizliğine de işaret ettiği ortaya konmuştur. Her iki sûrede geçen önemli diğer hitaplar da sîret-nüzûl ilişkisi de gözetilerek irdelenmiştir. Ancak çalışmada âyetlerin ifade etmiş olduğu zâhirî anlamların da -bazı istisnalar hariç- âyete dahil olabileceği sıklıkla vurgulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu çalışma mutlak anlamda bir tevili savunmamaktadır. Bilakis âyetlerin zâhirî anlamının yanı sıra Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu sahnelerin etkisine de yoğunlaşılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

### Kaynakça

- Âişe bint Muhammed Alî Abdirrahmân. *el-İcâzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezrak*. Kahire: Darü'l-Maarif, 1419/1998.
- Âişe bint Muhammed Alî Abdirrahmân. *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-Lugaviyye*. thk. Beytullâh Beyât. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1992.
- Ayhan, Bayram. "Duhâ Sûresine Dair Sebeb-i Nüzûllerin Tahlili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2016), 75-99.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl* thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l Beyân*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Fıhhu's-sîreti'n-nebevîyye*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1991.
- Demir, Recep. "Duhâ Suresi 7 ve İnşirah Suresi 2. Ayetler Bağlamında Nübüvvet Öncesi Hz. Peygamber'in İnancı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 57-81.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.
- Ebu Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*. Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999.
- Eşkar, Ömer Süleyman. *er-Rusûl ve'r-Risalat*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1989.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî- M. Ali en-Neccâr. Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2003.



- Hâzin, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. nşr. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419/1998.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürrî el-Kurtubî. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Ebu Abdullah Hüseyin bin Ukkâşe- Muhammed bin Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fâruku'l-Hadise, 2002.
- İbn Hacer Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî. *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*. Muhammed Hâmid el-Fikî. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdürrezzak Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1412/1992.
- Kula, Mustafa Naci. "Zorluk ve Sıkıntılarla Başa Çıkma Süreçlerinde Manevi Destek Örneği Olarak İnşirah Suresi Üzerine Psikolojik Analizler". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* (3) (2021), 9-23.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 5 Ekim 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. İbrâhîm Eттаfeyyîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1972.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-ahvâl ve'l-hafede*

- ve'l-metâ'. thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1946.
- Meydânî, Hasan Habenneke. *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. nşr. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ebî Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tenâsuku'd-dürrer fi tenâsübi's-süver*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Kahire: Dâru'l-Fazile, 2002.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru eş-Şa'râvî*. Kahire: Metabiu Ahbari'l-Yevm, 1997.
- Şevkânî, Ebû Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî. *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: İshâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l-basît*. Riyâd: Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430/2009.

- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Megâzî*. thk. Marsden Cons. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- Yaşar, Mehmet. "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Yöntemine İbâzıyye'nin Yaklaşımı: Hûd b. Muhakkem Örneği". *Kendi Kaynaklarına Göre İbâzîlik: İsimler, Eserler, Problemler*. ed. Bilal Taşkın- Muhammet Emin Efe. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsirü'l-Münir*. Şam: Daru'l-Fikr, 1991.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2024:

## Felsefe-Din İlişkisinin Sıfır Noktası: Homeros'tan Aristoteles'e Antik Yunan'da Din

*Zero Point of Philosophy-Religion Relationship: Religion in Ancient Greek From Homeros  
to Aristotle*

**Enes TAŞ**

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi Department of Philosophy and Religious Sciences,  
Anabilim Dalı. Department of Islamic Philosophy.

etas@aku.edu.tr Orcid: 0000-0003-0439-1240

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received**

13.12.2023

**Kabul Tarihi / Accepted**

30.04.2024

**Atıf/Cite:** Enes Taş, "Felsefe-Din İlişkisinin Sıfır Noktası: Homeros'tan Aristoteles'e Antik Yunan'da Din", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 60-84.

<https://doi.org/10.20486/imad.1404214>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

**Öz**

Felsefe-din ilişkisi hem İslam düşüncesinde hem de çağdaş Batı düşüncesinde önemli bir tartışma konusu olarak yer almaktadır. Bu makale felsefe-din ilişkisinin başlangıç noktası olan klasik Yunan düşüncesinde Homeros'tan Aristoteles'e kadar geleneksel ve felsefî din konusuna odaklanmaktadır. Bu bakımdan antik Yunan düşüncesinin -en azından yazılı ve teorik- felsefî faaliyetin başlangıç noktası olması sebebiyle felsefe-din ilişkisinin sıfır noktası olarak kabul edilebilir. İslam düşüncesinde felâsifenin hemen tamamı metinlerinde felsefe-din ilişkisine yer vermiştir. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ felsefe açısından dinin durumuna yönelik bir açıklama yaparken, İbn Rüşd din açısından felsefenin durumunu incelemeyi esas almıştır. Bu noktada felsefe-din ilişkisinin, biri "felsefe açısından din", diğeri "din açısından felsefe" şeklinde iki yönünden bahsedilebilir. Her ne kadar İslam düşüncesinde bu ilişkinin iki yönünden de meseleye bakılsa da genel olarak bütün İslam filozofları meseleye, yöntemleri farklı fakat amaçları bir olan iki olgu olarak bakmışlardır. Buna karşılık çağdaş Batı düşüncesinde ise özellikle 19. yüzyıl düşünürlerinin büyük çoğunluğu evrimci bir perspektiften yola çıkarak meseleye büyük oranda, aklın ve düşüncenin eşlik etmediği inanç alanı olarak din ile akıl ve düşünceyle insanın ulaştığı gelişmiş seviye olarak felsefe şeklinde birbirine zıt unsurlar olarak bakmaktadır. Bu nedenle meselenin sıfır noktası olan Antik Yunan'da dinin, filozofların düşüncesinde ya da inanç sistemindeki yeri hem İslam düşüncesi hem de modern Batı düşüncesi için önemlidir. Makalede Antik Yunan düşünürlerinin dine dair görüşleri; tanrı, tanrı-insan ilişkisi, insanın tanrıya/tanrılara karşı sorumlulukları, öte dünya inançları vb. tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Din, Tanrı, Tanrı-insan ilişkisi, Ahiret, Homeros, Sokrates, Platon, Aristoteles.

**Abstract**

The relationship between philosophy and religion is an important topic of discussion in both Islamic thought and contemporary Western thought. This article focuses on traditional and philosophical religion in classical Greek thought, from Homer to Aristotle, which is the starting point of the philosophy-religion relationship. In this regard, since ancient Greek thought is the starting point of philosophical activity, it can be considered as the zero point of the philosophy-religion relationship. In Islamic thought, almost all philosophers included the philosophy-religion relationship in their texts. However, while Fârâbî and Avicenna explained the situation of religion in terms of philosophy, Averroes took as a basis to examine the situation of philosophy in terms of religion. At this point, two aspects of the philosophy-religion relationship can be mentioned, one of which is "religion in terms of philosophy" and the other is "philosophy in terms of Religion". Although the issue is viewed from both aspects of this relationship in Islamic thought, in general all Islamic philosophers have viewed the issue as two phenomena with different methods but the same purpose. On the other hand, in contemporary Western thought, especially the majority of 19th century thinkers based on an evolutionary perspective, looks at the issue as opposing elements: religion, as a field of belief that is not accompanied by reason and thought, and philosophy, as the advanced level reached by man with reason and thought. For this reason, the place of religion in the thought or belief system of philosophers in Ancient Greece, which is the zero point of the issue, is important for both Islamic thought and modern Western thought. In the article, the views of Ancient Greek thinkers on religion; god, god-human relationship, human responsibilities towards god/gods, afterlife beliefs, etc. will be attempted to be determined.

**Keywords:** History of Philosophy, Religion, God, God-Human Relationship, Afterlife, Homeros, Socrates, Plato, Aristotle.

## Giriş

Düşünce tarihinin kadim meselelerinden biri de felsefe-din ilişkisidir. Düşünce ve inanç, tarih boyunca bazen birbirini tamamlama olarak yan yana gelmiş bazen de birbirini reddetme olarak karşı karşıya gelmiştir. Sözelimi bazen bir inanç sistemi takipçilerine araştırma-sorgulama anlamında düşünmeyi yasaklarken başka bir inanç sistemi takipçilerinden doğrudan kendi öğretisine yönelik araştırma-sorgulama yapmalarını emretmektedir. Diğer taraftan felsefi ekoller de içinde buldukları kültürün dinî inançlarını bazen kabul edip takviye ederken bazen de reddedip yok etmeye çalışmışlardır.

Bu makalede düşünce ile inanç ilişkisi açısından bakıldığında insanlık tarihi ile neredeyse aynı yaşta olan bir mesele, yani akıl-inanç ilişkisi Antik Yunan düşüncesi bağlamında ele alınacaktır.<sup>1</sup> Burada hemen belirtilmesi gereken önemli nokta şudur ki makalenin başlığı, din konusunu sadece Yunan felsefi düşüncesi üzerinden ele alınacağını çağrıştırmaktadır. Fakat Antik Yunan'da din konusunu anlamak için birbiriyle son derece irtibatlı iki döneme odaklanmak gerekmektedir. İlki, kaynaklarda sıklıkla felsefi düşüncenin başlangıcından önceki dönem olarak atıf yapılan Thales öncesindeki "mitolojik dönem"dir. Felsefe ile arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmanın neredeyse modern bir dogma olduğu bu dönem, aslında dinî düşüncenin mitolojiye dayalı ve şiirsel bir dille ortaya konulduğu bir dönemdir. İkincisi ise Thales ile başlatmanın gelenek olduğu "felsefi dönem"dir. Aslına bakılırsa bu felsefi dönemin filozoflarının, bugün felsefi düşünce olarak bakılan görüşlerinin hangisinin felsefi hangisinin dinî olduğunu bugünün yargılarıyla belirlemek neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla makalede felsefi düşüncenin

---

<sup>1</sup> Antik Yunan düşüncesinde felsefe-din ilişkisine dair çalışmalar, Batı'da özellikle 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan doğal din teorisine paralel bir gelişim seyretmiştir. Doğal din anlayışının Antik Yunan'daki temellerini bulma arayışları olarak ortaya çıkan bu çalışmaların başlıcaları; James Adam'ın İskoçya St. Andrews Üniversitesi'nde verdiği, doğal din konusuna özel Gifford Konferansları'nın kitaba dönüşmüş hali olan *The Religious Teachers Of Greece* (Türkçesi *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan); yine Werner Jaeger'in, 1936 yılındaki Gifford Konferansları'nın kitaba dönüşmüş hali olan *Die Theologie Der Frühen Griechischen Denker* (Türkçesi *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas). Bu çalışmalarla hemen hemen aynı tarihlerde Erwin Rohde'nin *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, (1925) (Türkçesi, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnançları*, çev. Özgüç Orhan) başlıklı eseri Homeros'tan Platon sonrasına kadar ruh anlayışı ile mistik ve dinî inançları ele almaktadır. Diğer taraftan, W. J. Verdenius'un 1960 tarihli "Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion", Robert L. Fowler'ın 1995 tarihli "Greek Magic, Greek Religion", Hugh Lloyd-Jones'un 2001 tarihli "Ancient Greek Religion" başlıklı yazıları makale düzeyinde önemli çalışmalardır. Buna karşılık alandaki Türkçe çalışmalar ise son derece kısıtlıdır. Mehmet Karasan'ın 1953 tarihli "İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri" başlıklı makalesi tüm sınırlılıklarına rağmen Türkçe yazılmış ilk çalışma olarak görülebilir. Naciye Atış'ın 2009 tarihli "Grek Düşünce Dünyasında Felsefe Din ve Mitoloji İlişkisi" başlıklı makalesi, Karasan'ın 1953 tarihli çalışmasından sonra konuya dair ilk çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

unsurları olarak bilinen pek çok konu başka bir açıdan bakıldığında dinî açıklama modelleri olarak kabul edilebilecek meseleler olarak ele alınmıştır. Bu durumun temel nedeni, Antik Yunan’da dinin kurumsal bir yapıya sahip olmayıp aksine büyük oranda kültürel bir unsur olarak var olmasıdır.

Dine dair bu iki anlatımın birbiriyle ilişkisi ve karşıtlıkları esas olarak bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Aslında makalede bu iki dönemin ilki, Antik Yunan’da geleneksel din düşüncesini, ikincisi ise felsefi düşüncenin bu geleneksel dine bakışını yansıtmak üzere ele alınacaktır. Bu bakımdan çalışmada felsefe-din ilişkisinin sıfır noktası olarak Antik Yunan’da din, Homeros’tan Aristoteles’e kadar, mezkûr iki dönem özelinde incelenecektir. Fakat bu geniş dönemde yer alan bütün düşünürlerin görüşlerini tek tek ele almak yerine birbiri üzerine inşa edilen, dine dair görüşlerin gelişimi dikkate alınarak temsil gücü yüksek örnekler üzerinde durulacaktır.

Antik Yunan’da din konusunu incelemeye başlarken dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, kavramsal çerçevedir. Bu sadette öncelikle inceleme alanının kavramları ve bu kavramların sınırları -özellikle kavramın anlamındaki tarihsel değişimler ve nihayetinde güncel anlamıyla Antik Yunan’daki anlam farkları tespit edilerek- iyi belirlenmelidir. Buna göre Antik Yunan’da günümüzde kullanıldığı anlamıyla “din” kavramına doğrudan karşılık gelen bir kavram bulmak oldukça zordur. Bugün de kullandığımız *theologia* kavramı konuyla ilgili en temel kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. “Tanrılara dair konuşmalar veya izahlar” gibi anlamlara gelen kavram, aslında ilk olarak Platon tarafından kullanılmıştır.<sup>2</sup> Fakat her ne kadar kavram Platon ile birlikte ortaya çıkmış olsa da Platon onu Thales öncesindeki mitopoetik anlatımın temsilcilerine yönelik kullanmıştır. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, Platon’a göre teoloji; Antik Yunan düşüncesinin arkaik dönemdeki (M.Ö. 800-500) şairlerinin tanrıya dair anlatıları anlamına gelmektedir. Aristoteles ise teoloji kavramını iki farklı anlamda kullanmaktadır. İlk olarak, “ilk felsefe”nin bir bölümü anlamında kullanır.<sup>3</sup> İkinci olarak daha çok teologlar şekliyle Platon ile aynı anlamda kullanır. Teolog, Aristoteles’in terminolojisinde büyük oranda felsefi/bilimsel söylemin karşısına konumlandığı Homeros, Hesiodos ve Orpheus için kullanılmaktadır.<sup>4</sup>

Teoloji kavramındaki benzer durum hem doğrudan tanrı anlamındaki *theos* hem de tanrıya yönelik belirlemelerde ortaya çıkan *logos* ve *nous* kavramlarında da

<sup>2</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2013), 68, (2, 379<sup>a</sup>); Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma, 2004), 373-374; Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki, 2016), 18.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 296, (1026<sup>a</sup> 19), 463, (1064<sup>b</sup> 3).

<sup>4</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 91-92 (983<sup>b</sup> 28), 174 (1000<sup>a</sup> 9), 499 (1071<sup>b</sup> 27) ve ilgili notlar.

görülmektedir.<sup>5</sup> Yani *theos*, *logos* ve *nous* Thales öncesindeki teologların -ya doğrudan ya da bir nüve olarak- kullanımında daha somut belirli bir anlama gelirken filozoflar bunlara daha soyut farklı anlamlar yüklemiştir. Dolayısıyla kavramsal çerçeve, Antik Yunan'da din konusunu iki dönem şeklinde ele almayı zorunlu kılmaktadır.

Burada belirtilmesi gereken son bir nokta da dinin hangi esaslar üzerinden inceleneceği meselesidir. Din genelde inanç, ibadet ve ahlak konuları üzerinden ele alınmaktadır. Bu çalışmada da Antik Yunan'da din konusu tanrı anlayışı, tanrıya ibadet ritüellerinin mahiyeti, iyi ile kötünün belirlenmesi bakımından ahlak meseleleri ve öte dünya anlayışı üzerinden ele alınacaktır.

Varro'nun erken dönemlerde yaptığı tasnife göre üç teoloji türü; mitsel, doğal ve sivil/siyasal teoloji şeklindedir. St. Agustinus, Antisthenes'ten yola çıkarak mitsel ve siyasal teolojiyi birleştirmek suretiyle bu tasnifi ikiye indirmektedir. Çünkü ona göre doğal teoloji açısından bakıldığında şairlerin tanrılarıyla devletin tanrıları aynı düzeydedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla Arkaik dönemdeki teoloji anlatımı hem St. Agustinus gibi erken Hristiyanlık dönemi filozofları için hem de çağdaş Batılı düşünürler için mitsel ve siyasal bir din anlayışı olarak değerlendirilmektedir. Bunun karşısına da bir sonraki başlıkta ele alacağımız, çağdaş Batı düşünürleri tarafından "doğal teoloji"nin kökenleri olarak kabul edilen, antik filozofların akla dayalı din anlayışı konulmaktadır.<sup>7</sup>

### 1. Homeros'tan Filozoflar Çağına Arkaik Dönemde Din

Homeros ve Hesiodos, geleneksel Yunan dininin ilk temsilcileri -hatta bir bakıma meseleye semavî dinler üzerinden bir benzetmeyle bakılırsa ilk peygamberleri<sup>8</sup>- olarak kabul edilebilir. Zira antik çağda M.Ö. 7. yüzyıl gibi erken bir dönemde bile dinî şölenlerde ozanların Homeros metinlerini kutsal kitap gibi okudukları aktarılmaktadır. Yine Herodotos'un aktardığına göre "Yunan Tanrılarının kökenini/teogoni yazan, unvanlarını

---

<sup>5</sup> *Theos*, *logos* ve *nous* için sırasıyla bk. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 376-379, 208-211, 245-255.

<sup>6</sup> St. Augustinus, *The City of God Against the Pagans*, ed. and trans. R. W. Dyson (New York: Cambridge University Press, 2013), 246-249, hususen mitsel ve siyasal teolojinin aynılığı için 251-254; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 16.

<sup>7</sup> Batıda 19. yüzyılın başlarından itibaren son derece popüler hale gelen "doğal teoloji" meselesi, bu çalışmanın doğrudan konusu değildir. Fakat modern araştırmacıların "doğal teoloji"nin kökenlerini Antik Yunan filozoflarına dayandırmaları, en azından kavramsal düzeyde "doğal teoloji"yi bu çalışmaya dahil etmektedir. Doğal teolojinin ayrıntıları için bk. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 15-30.

<sup>8</sup> Hesiodos'un kendini vahiy alan biri olarak takdim etmesi için bk. Hesiodos, *Theogonia*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 3 (20-25); Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 137.



dağıtan, sahalarını ve sanatlarını ayırt eden ve muhtelif biçimlerini belirtenler” Homeros ve Hesiodos’tur.<sup>9</sup>

Antik Yunan dininde tanrı tasavvuru, insanın tanrılara karşı vazifesi ve ahlak ile öte dünya hayatı, mevcut bilgilere göre en eski kaynaklar olmaları bakımından Homeros ve Hesiodos üzerinden incelenebilir. Öncelikle Homeros ilahiyatı, her şeyi kuşatan bir tanrı yerine, her biri kendi sorumluluk alanına, kendine has özelliklere ve haklara sahip olan tanrılardan meydana gelen çoktanrılı bir karaktere sahiptir. Genel olarak Olimpos Dağı’nda meskûn olan, 12 asıl olarak 12 büyük tanrı kabul edilmektedir.<sup>10</sup> Aynı zamanda tanrıların bu dünyada ve neredeyse insanlarla iç içe olması sebebiyle semavî dinlere göre ruhanî yönü son derece zayıf bir inanç sistemi olarak görülebilir. İnsanlarla iç içe olan tanrılar anlayışı beraberinde insan biçimli tanrı anlayışını da getirmektedir.<sup>11</sup> İnsan biçimli tanrı ile insanın arasındaki farkı en iyi ifade eden cümle Lukianos tarafından, Herakleitos’a söylettirilir:

“İnsan nedir?

-Ölümlü tanrılar.

-Tanrılar nedir?

-Ölümsüz insanlar.”<sup>12</sup>

Diğer taraftan Homeros ilahiyatındaki çoktanrıcılık, diğer tanrılar karşısında Zeus’un mutlak otoritesini kabul etmek bakımından bir bakıma henoteizm olarak görülebilir. Zira Homeros’un Olimpos krallığında Zeus, diğer tanrılarla istişare etse bile son kararı kendisi veren ve diğer tanrılarını mutlak otoritesi altında bir arada tutan, genel anlamda düzeni sağlayan güçtür.<sup>13</sup>

Homeros ilahiyatının ahlakî öğretisi ise son derece problemlidir. Çünkü her ne kadar insanlardan ahlakî olarak iyi-doğru eylemlerde bulunması istense de başta Zeus olmak üzere tanrıların bizatihi kendileri bu ahlakî iyi-doğru eylemde bulunma kuralına uymazlar. Bu bakımdan tanrılar ahlakî olarak insana rol model oluşturmazlar, tersine zina ederler, yalan söylerler, insanları kötülüğe sürüklerler. Homeros’a göre iyiliği de kötülüğü de insanlara Zeus dağıtır. Dolayısıyla Homeros ilahiyatında şeytana da yer yoktur.<sup>14</sup> Buna

<sup>9</sup> Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 145 (2.53); James Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 24-26.

<sup>10</sup> Bu Tanrıların isimleri, birbirleriyle ilişkileri ve yetki alanları için bk. Hugh Lloyd-Jones, “Ancient Greek Religion”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 145/4 (Aralık, 2001), 457-461.

<sup>11</sup> Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 41-43.

<sup>12</sup> Samsathı Lukianos, “Sale of Creeds”, *The Works of Lucian of Samosata*, 4 vol., trans. H. W. Fowler – F. G. Fowler (London: Oxford University Press, 1949) 1/197.

<sup>13</sup> Homeros, *Odyssea*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 86; Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 42.

<sup>14</sup> Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 1999), 527; Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 54.

karşılık Hesiodos, Homeros ilahiyatındaki tanrıdan gelen kötülüğün nedenini Prometheus ve Pandora mitlerine ve dolayısıyla kadının yaratılmasına dayandırmaktadır.<sup>15</sup>

İnsanın tanrılara karşı vazifesine gelince, Antik Yunan'da dinin Homeros üzerinden bilinen bu ilk halinde insan, tanrılara olan bağlılığını, kurban sunmak ve dua etmekle göstermektedir. Fakat burada kurban, semavî dinlerdeki gibi ne geçmiş günahlara bir kefarete olarak ne de tanrının verdiği nimetlere bir şükür olarak sunulur. Antik Yunan'daki birey daha ziyade tanrılardan kendisine, gelecekte iyilik vermesi ya da tanrılardan gelecek kötülükleri durdurması ve iyilik göndermesi için onlara kurban sunmaktadır ki Platon ibadetin ticarete dönüştürülmesine ve tanrıların kötü bir tefeci gibi hediyelerle ayartılmasına şiddetle karşı çıkar.<sup>16</sup> Diğer taraftan, dinin toplumsal yönü açısından bireyin tanrılara karşı vazifesi, özünde dinî ayin olan şenliklere katılmak da önemli bir dinî ritüeldir.

Hesiodos ile birlikte tanrı ile insan arasında Homeros ilahiyatında var olan yakınlık gitgide uzaklaşmaktadır. Zira Homeros'ta insanları gözetleyen ve onların arasında dolaşan tanrılar yerine Hesiodos'ta tanrılar ile insanlar arasında bir ara varlık olarak *daimonia* ortaya çıkmaktadır<sup>17</sup> ki bu daha sonra Sokrates'e ilahî yönlendirmede bulunan melek gibi bir anlama sahip olarak tekrar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Hesiodos ve sonrasındaki şairlerde tanrılar, insanlarla iç içe olmaktan uzaklaşarak kısmen soyutlaşmaya başlarlar. Aynı zamanda bu şairlerde tanrıların suçsuz insanları cezalandırmalarına yönelik klasik Homeros ilahiyatına bir tepki de ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>18</sup>

Öte dünya hayatına gelince, Homeros ve sonraki şairlerin tamamında öte dünyada, bu dünyada yapılanların karşılığının iyi ya da kötü alınacağına dair hiçbir açıklama yer almaz. Ölüm iyi ya da kötü bütün insanların Hades'e geçişidir, fakat Hades'teki yaşam tam bir varlık halini ifade etmez; daha çok bir gölgenin yaşamı gibidir. Dolayısıyla Homeros ilahiyatında öte dünya, bu dünyada çekilen sıkıntılardan sonra, bir gölge varlık olarak bir bakıma daha büyük bir sefaletin çekileceği bir yer gibidir. Bu bakımdan tam bir öte dünyadan söz etmenin mümkün olmadığı Homeros ilahiyatının bu dünyadaki karamsarlığı, öte dünya açısından da devam etmektedir.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Hesiodos, *Theogonia*, 25-26 (570-595); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 93-94.

<sup>16</sup> Platon, *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 77, (14<sup>F</sup>).

<sup>17</sup> Hesiodos, *İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 58, (250-255).

<sup>18</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 87, 100-102.

<sup>19</sup> Hugh Lloyd-Jones, "Ancient Greek Religion", 460-461; Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 104.

Antik Yunan'da din olgusunun arkaik dönemdeki ilk kaynaklarının, sırasıyla Homeros ile Hesiodos ve bu iki ismin ilahiyatını büyük oranda takip eden sonraki şairler olduğu zikredilmişti. Genel anlamda Homeros ilahiyatı olarak atıf yaptığımız bu inanç sistemi, Homeros'tan itibaren sonraki şairlere kadar küçük değişimlerle birlikte benzer karakterde idi. M.Ö. 6. yüzyıl itibariyle ortaya çıkan Orfeusçu öğretinin soyut bir ruh anlayışıyla birlikte Antik Yunan dininde değişim başlamıştır. Bu değişimin, aslında Homeros'la başlayan ilahiyat öğretisinin sonraki şairler eliyle tanrıların insanların arasından göğe doğru çekilmesiyle zaten başlamış olduğu düşünülebilir. Fakat Orfeusçu öğreti temelde yeni bir ruh anlayışı ve insanın özünü ruhsal kabul etmek suretiyle, Homeros ilahiyatının ahlaka ve öte dünyaya ilişkin boşluklarını doldurma girişimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda Orfeusçu öğreti hem Homeros ilahiyatını hem de ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle Pisagor, Empedokles ve Platon gibi filozofların ahlak ve öte dünyaya ilişkin din anlayışını etkilemesi bakımından Homeros'un ahlaka ve öte dünyaya yer vermeyen ilahiyatı ile filozofların ilahiyatı arasında bir köprü vazifesi görmüştür.

Homeros ilahiyatında -hem tanrının insan biçimli olmasında hem de ölümden sonraki bedensiz/ruhanî yaşamın bir tür yarı-gölge yaşam olarak adlandırılmasında<sup>20</sup> gördüğümüz üzere beden-ruh ikiliğinde beden, ruha göre daha önemli bir unsur olarak görülmektedir. Dolayısıyla Homeros'a göre tanrıların bile bedensel varlıklar olduğu yerde bedensiz/ruhanî bir öte dünyanın varlığından söz etmek imkansızdır.<sup>21</sup> Buna karşılık Orfeus öğretisi Antik Yunan dininde ruhun lehine atılan ilk büyük adımı temsil etmektedir. Orfeusçu öğreti temelde Homeros ilahiyatını kabul etmekle birlikte, insanın kökeni, bu dünyadaki amacı ve öte dünya hayatı açısından Antik Yunan dinine yeni bir soluk getirmiştir. Buna göre Orfeusçu öğretilerde dikkat çekici ilk nokta ruhun dolayısıyla insanın semavî/ilahî bir kökeninin olmasıdır.<sup>22</sup>

Orfeusçu öğretilerdeki ruh beden ilişkisine bakıldığında Platon'un *Kratylos* diyalogundaki Sokrates'in konuya dair açıklamaları son derece dikkat çekicidir. Eserde Sokrates, Yunancada beden anlamına gelen *sōma* (σῶμα) kelimesinin kökenini tartışırken kelimenin üç anlamından bahseder: İlkinde kelimenin *sēma* (σῆμα) kökünden geldiğini ve

<sup>20</sup> Hugh Lloyd-Jones, "Ancient Greek Religion", 460-461.

<sup>21</sup> Zira "Homeros muhtemelen bedensiz, ruhanî bir Tanrı iddiasını ateizm olarak görürdü". Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 44.

<sup>22</sup> Bu ilahî köken Orfeusçu öğretilerde yine mitolojik bir anlatıya da dayandırılır: "Titanlar, Zeus ve Persephone'nun oğlu Dionysos-Zagreus'u parçalayıp yutmuşlardır. Bunun üzerine Zeus onları yıldırımlarıyla yok etmiştir ve onların küllerinden insan soyu yükselmiştir. Dolayısıyla insandaki kötü taraf titanlardan iyi taraf Dionysos-Zagreus'tan gelmektedir." Erwin Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*, trans. W. B. Hillis (London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co., 1925) 340-341.

bunun da mezar anlamına geldiğini dolayısıyla beden, ruhun mezarı olduğunu söyler; ikincisinde yine *sêma* (σῆμα) kökünden geldiğini fakat bu sefer bu *sêmanın* işaret anlamından yola çıkarak beden, ruhun söylemek istediği şeye işaret etmesine yarayan vasıta olarak adlandırır. Sokrates'in kendisinin de tercih ettiği, Orfeusçu öğretiyeye atıf yaptığı üçüncü anlam son derece dikkat çekicidir. Buna göre *sôma* (σῶμα) Orfeus ve takipçilerinin icadı olan bir kelimedir ve anlamı, saklama yeri, mahfaza ya da hapishaneden türemiştir. Dolayısıyla bu bakımdan beden, Orfeusçu öğretiyeye göre ruhun günahlarından ötürü tecessüme mahkûm edildiği bir hapishanedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla bu dünyadaki bedensel yaşam, Homeros'taki gerçek yaşam olmanın tam tersine, aslında kendisinden kurtulmanın ve ilahî yaşama kavuşmanın amaç olduğu bir ceza yaşamıdır.

Ruhun ilahî kökeni ve bedende hapis cezası çekmesi anlayışı doğal olarak bir taraftan ruhun bu haptisten kurtulmasının yöntemini, diğer taraftan da beden hapsinden kurtulan ruhun elde edeceği ödülü yani öte dünya anlayışını beraberinde getirmektedir. Burada ruhun/insanın, ilk hali nedir ve bu haldeyken hangi suçtan dolayı beden hapsi cezasına çarptırıldığı meselesi bir yana bırakılırsa, dikkat edilmesi gereken nokta, ruhun beden hapsinde iken yaptığı iyi ya da kötü davranışlara göre ya arınması ya da daha da kirlenmesidir. Şayet iyi davranışlarla arınırsa beden hapsinden kurtulacaktır. Aksi durumda başka bir bedenle hapis cezası devam edecektir.<sup>24</sup> Bu durum Orfeusçu öğretinin Homeros ilahiyatında yer almayan ahlakî ideali ya da ahlakî yaşamı Yunan dinine kazandırdığını göstermektedir.

Orfeusçu öğretisi, arınmayı aynı zamanda belirli perhizlerle de ilişkilendirmektedir. Arınmak ve beden hapsinden kurtulmak için hayvansal gıdalardan uzak durmayı öğütler. Bu anlayış döngüsel bir hayat ve kurtuluş öğretisi anlamına gelmektedir. Fakat bu durum Homeros ilahiyatına nazaran, ahlakî bir tutarlılığı barındırdığı ve dünya hayatındaki ahlakî davranışların nihayetinde bedenden kurtulma ve ilahî bir yaşamı elde etmeye vesile olması bakımından Antik Yunan'da öte dünyaya dair bir umudu yeşerttiği açıktır. Diğer taraftan yine bu öğretisi Homeros ilahiyatındaki günahın belirsizliğini -yani insan mı günah işler yoksa tanrılar mı insanı günaha sürükler- ortadan kaldırarak günahı bireysel bir hale getirir.<sup>25</sup> Dolayısıyla Orfeusçu öğretiyeye göre ruhun ilahî bir kökene sahip olması ve beden, onun hapisanesi olması, aslında insanın özünün ruhânî olması anlamına gelir ki bu, Homeros ilahiyatına bütünüyle zıt bir durumdur. Dolayısıyla Orfeus

---

<sup>23</sup> Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 49, (400°); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 111.

<sup>24</sup> Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908) 478-480.

<sup>25</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 112-128.

öğretisinin, Antik Yunan dininin Homerosçu temellerini zayıflattığı söylenebilir. Fakat yine de Orfeusçu öğreti daha aklî bir açıklamaya ancak Platon ile birlikte ulaşacaktır.

## 2. Filozoflar Çağında Din: Yunan Filozoflarında Tanrı ve İnsan

Genel felsefe tarihi kitaplarında felsefî düşüncenin Antik Yunan'da M.Ö. 6. yüzyılda Thales ile başladığını kabul etmek neredeyse tartışılmaz bir sabite olarak yer almaktadır. Bu yapılırken aynı zamanda Thales öncesi dönem dinî, hatta efsanelere dayalı mitolojik bir dönem olarak keskin bir çizgiyle, Thales ile başlatılan bu yeni dönemden ayrılır. Bunun doğal bir sonucu olarak Thales ile başlatılan yeni dönem ya da felsefî düşüncenin ilk evresi de dinî bir karakterden son derece uzak, modern anlamda “bilimsel bilgi”nin başlangıç evresi olan “doğa filozofları” ya da “fizikçiler” olarak adlandırılır.<sup>26</sup>

Öncelikle belirtilmesi gereken nokta şudur ki; bugünkü Batı Anadolu kıyılarındaki Yunan kolonisi olan İyonya toprakları hem Homeros'un hem de Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in doğduğu topraklardır. Bu, Jaeger'in belirttiği üzere Homerik ilahiyatın da felsefî düşüncenin de doğulu kökenlerine dair tartışmaları beraberinde getirmiştir.<sup>27</sup> Bilindiği üzere Thales'in düşüncesinde varlıkların kendisinden meydana geldiği ilke/arke “su”dur.<sup>28</sup> Bu aslında, Homeros ve Hesiodos'taki *Okeanos*'un her şeyin kökeni olarak görülmesiyle<sup>29</sup> kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Fakat burada Thales'i Homeros ve takipçilerinden ayıran temel nokta onun herhangi bir benzetme yapmadan veya mitolojik bir anlatı sunmaksızın fiziksel dünyada gözle görülür olan suyu her şeyin varlığının nedeni olarak kabul etmesidir. Bu durum Thales'in metafizik hakkında konuşmak yerine fizik hakkında konuşmayı tercih ettiği şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Fakat diğer taraftan Thales'in “Her şey tanrılarla doludur.”<sup>30</sup> şeklindeki bir diğer ifadesi onun aslında varlıkların arkesi olan suyu, metafizik bir ilke olarak gördüğünü de ima etmektedir.<sup>31</sup> Çünkü Jaeger'e göre Thales bu ifadedeki tanrı sözcüğünü, Homeros geleneğindeki Gökyüzü'nün veya Olimpos'un sakinleri şeklindeki kullanımından farklı bir anlamda kullanmaktadır. Thales'e göre tanrılar ve bu tanrılarının gücü, bizatihi bu dünyanın her yerinde mevcuttur. Dolayısıyla onların etkilerinin/gücünün gözle görülür

<sup>26</sup> Aslında Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'i “fizikçiler” ya da “doğa filozofları” olarak adlandırmanın tarihi Aristoteles'e dayandırılmaktadır. Aristoteles, *Metafizik*, 200, (1005<sup>a</sup> 30).

<sup>27</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 38-39.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 91, (983<sup>b</sup> 20).

<sup>29</sup> Homeros, *İlyada*, 329, (xiv, 246).

<sup>30</sup> Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 403, (899<sup>b</sup>); Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Fransızcadan çev. Zeki Özcan (İstanbul: Birleşik Yayınları, 2011), 61, (i, 5, 411<sup>a</sup>7). Platon bu sözü Thales'in söylediğinden bahsetmez. Aristoteles ise bu sözü Thales'in sözü olarak aktarır ve buna dayanarak Thales'in bütün evreni canlı kabul ettiği sonucunu çıkarır.

<sup>31</sup> Bu konuda *genesis* ve *physis* arasındaki ilişki ve buna dair tartışma için bk. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 40 ve dip. 5.

ve elle tutulur olduğunu ve doğada deneyimlenebileceğini kabul eder. Bu açıdan ona göre doğanın ötesinde mitsel kişiliklere sahip tanrılar aramaya gerek yoktur. Diğer taraftan doğa üzerine incelemeler yapmak da tanrısal olanı terk etmek anlamına gelmez. Her ne kadar sadece doğaya yönelik kavrayış, halk inancındaki tanrılar konusunda bilgi vermese de doğanın kendisi onlara dair yeni bilgiler vermektedir. Ancak “Her şey tanrılarla doludur.” ifadesinin Thales’e aidiyetinin bile doğrulanamadığı bir yerde onun tanrı hakkındaki düşüncelerini kesin sınırlarla belirlemek elbette ki mümkün değildir.<sup>32</sup>

Anaksimandros ise varlığın *apeiron* yani “sınırsız olan” -ya da Aristoteles’in anladığı şekliyle “sonsuz olan”- adını verdiği bir arkedden meydana geldiğini söyler ve bu “sonsuz olan” hakkında kesin olarak bilinen şey, onun dört unsurdan herhangi biri olmadığıdır. Ayrıca Anaksimandros’un bu “sonsuz olan”ı, tanrılara atfedilen “ölümsüz ve yok edilemez”, “ebedî ve yaşlanmayan”, “her şeyi kuşatan ve yönlendiren” ve “tüm dünyaları kapsayan” gibi vasıflara sahip olması bakımından onun tanrısına tekabül eder görünmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca Anaksimandros, bu “sınırsız-sonsuz olan” ilkesiyle modern felsefe tarihi yazımında genellikle Thales’ten sonra felsefî düşüncedeki bir sıçrama gibi görülmektedir. Aslında onun kendisinden sonraki dönemde önemi, özellikle Homeros ilahiyatındaki her şeyin nedenini mitsel-şiirsel bir anlatımla tanrılara bağlama anlayışının yerine, rasyonel bir tarzda varlığın ve tabiatın özünü tanrısal bir ilke olarak “sınırsız-sonsuz olan” a bağlamasında yatmaktadır. Jaeger’e göre sonraki filozoflarda var olan tanrının doğa/tabiat düzeni temeline dayanarak kanıtlanması ilkesi ilk nüvesini Anaksimandros’tan almaktadır.<sup>34</sup>

Anaksimenes ise bir yandan arke olarak “hava”yı kabul etmesiyle Thales’e bir geri dönüşü temsil ederken diğer taraftan Anaksimandros ile -öğrencisi ya da arkadaşı olması bakımından- yakın ilişkisi sebebiyle onun “sınırsız-sonsuz olan” ilkesini “hava” ile özdeşleştirmesi bakımından da bir sürekliliği temsil etmektedir. Anaksimenes’e göre hava, kozmosa hâkimdir ve onu bir arada tutar. Bu bakımdan hava canlı ve bilinç sahibi bir ilkedir. Cicero bunu “Anaksimenes şu sonuca varmıştır: Tanrı havadır.” şeklinde açıklar.<sup>35</sup> Ayrıca Anaksimenes, nefes ve hava olarak ruhun (*psykhe*) insanı canlı kılması gibi, benzer şekilde tüm evreni kuşatan *pneuma* ve havanın da evreni canlı kıldığını kabul eder.<sup>36</sup> Buraya kadar ele aldığımız Milet okulunun üç temsilcisinin de din konusunda ortak olan iki noktaya Adam şu şekilde dikkat çekmektedir: “İlk olarak bu üç düşünürün her

<sup>32</sup> Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 198; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 41-42 ve dip. 10.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 109, (iii. 4, 203<sup>b</sup> 3-15).

<sup>34</sup> Bu konuda özellikle *apeiron* kavramının sonrakilerde özellikle Aristoteles’te nasıl anlaşıldığı hakkında bk. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 47-50 ve ilgili dipnotlar, özellikle dip. 44.

<sup>35</sup> Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 63, (1.26).

<sup>36</sup> Aëtius, i, 3, 4 (Anaksimenes B 2) akt. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 122.

biri dünyayı kendine yeterli tek bir nedenden türetmektedir ki bu neden yaratılmamıştır ve yok edilemezdir ve hem maddi hem de ruhanî veya daha doğrusu canlıdır. İkinci olarak bu nedeni tanrı ile özdeşleştirme eğilimi vardır.”<sup>37</sup> Dolayısıyla felsefî düşüncenin ilk üç temsilcisinin doğaya dair açıklamaları aynı zamanda tanrıya dair açıklamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu düşünürlerin hemen ardından gelen Ksenophanes bir taraftan şair kimliğiyle Homeros geleneğini, diğer taraftan doğa filozoflarının yeni rasyonel ya da doğaya uygun tanrı anlayışını takip etmesi bakımından çift yönlü bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles, Ksenophanes’in doğa filozofu olmadığını fakat, aynı zamanda en yüksek ilkenin birliğini savunan ilk düşünür olduğunu söyler.<sup>38</sup> Fakat her ne kadar doğa filozofu olmasa da doğa filozoflarının açtığı yolda Homeros ilahiyatının tanrı tasavvurunu şiddetle reddeder. Tanrının birliğini,<sup>39</sup> işittiğini, gördüğünü, düşündüğünü ve hareketsiz olduğunu savunur.<sup>40</sup> Ksenophanes’i teoloji tarihi açısından önemli kılan bir diğer nokta da onun, Homeros ilahiyatının insan-biçimci politeizmine yönelttiği eleştirilerin, kendisinden yaklaşık bin yıl sonra St. Augustinus gibi ilk Hristiyan filozoflar tarafından Antik Yunan paganizmine karşı kullanılmasıdır. Bu açıdan Ksenophanes’in tanrı düşüncesinin Yahudi ve Hristiyan tektanrıcılığına giden yolu açtığı söylenebilir.<sup>41</sup>

Homeros ilahiyatından felsefî teolojiye doğru ilerledikçe tanrıya dair söylemin gitgide soyutlaştığı daha önce dile getirilmişti. Bu soyutluğun artmasında, bu kısma kadar ele alınan düşünürler dikkate alındığında belki de en büyük adımı atan kişi hiç şüphesiz Parmenides’tir. Çünkü, Miletlilerin varoluşu açıklamada temel ilke olarak kabul ettikleri ve tanrısal kabul ettikleri su, apeiron ve havanın tüm fizikselliğine karşılık, Parmenides tamamen soyut bir “var olan”ı mutlak bir ilke olarak her şeyin temelini yerleştirmiştir. Aynı zamanda ona göre “var olan”a yönelik bilgi, kendisine bazı ilahî güçlerin bahsettiği bir lütuftur.<sup>42</sup> “Var olan” ya da “gerçek varlık”, sayıca çok olamaz, tek olmalıdır çünkü çokluk değişimi gerektirir, halbuki “gerçek varlık”ın özü süreklilik barındırmaktadır. Bu bakımdan bahsettiği “gerçek varlık” her ne kadar doğa filozoflarının bahsettiği varlıktan

<sup>37</sup> Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 202.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 104-105, (986<sup>b</sup> 15 vd.); Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 71.

<sup>39</sup> Bu her ne kadar örneklerini Homeros ilahiyatında da gördüğümüz, “Tanrıların üstünde tek bir Tanrı” şeklinde bir anlayış olup, Yunan çoktanrıcılığını bütünüyle reddetme olmasa da Ksenophanes’e göre “her şeyi kuşatan tek Tanrı, diğer bütün Tanrılardan o kadar üstündür ki Ksenophanes’e sadece o önemli görünür.” Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 74-75.

<sup>40</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 424, (IX.19); Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 212-213.

<sup>41</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 81.

<sup>42</sup> Parmenides, *Fragmanlar*, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları 2019), 23-25 (D4, 1,4,6, 22); Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 149.

farklı olsa da Parmenides kendi “varlık” tasavvurunu doğa filozoflarının görüşlerine bir alternatif olarak sunar. “Mutlak varlık”ın karşısında fizik dünyadaki varlıkları, herhangi bir gerçekliği olmayan bir görünüm olarak kabul eder. Görünür dünyadaki düzenin temelinde karışım olduğunu, insan bedeninin de fizik dünyanın bir parçası olması bakımından bu karışımın pay aldığını dolayısıyla “varlık”ın kendisi ve fiziksel dünyadaki görünümü şeklindeki ikiliğin insanın hem özünde hem de bilgisinde var olduğunu kabul eder. Bu açıdan “var olan”ı tanrı ile özdeşleştiren filozof, kendisini yanılsamalar dünyasından kurtulup hakikate ulaşan bir kişi olarak görmektedir.<sup>43</sup>

Diogenes Laertios’un aktardığına göre, Herakleitos’un bir metnini okuyan Sokrates düşüncelerini “Anladıklarım mükemmel; herhalde anlamadıklarım da öyledir; ancak Deloslu bir dalgıç gerektirir.”<sup>44</sup> şeklinde ifade etmiştir. Antik çağdan itibaren düşüncesinin kapalılığı sebebiyle karanlık/muğlak Herakleitos olarak anılan filozof, kendi söyleviden ziyade evrensel ya da ilahî söylem gibi bir anlamda kullandığı dolayısıyla daima var olduğunu söylediği *logos* kulak verilmesini ister. *Logos*un Herakleitos’un düşüncesindeki temel özellikleri; sonsuz yani ezelî ve ebedî olması, maddî ve manevî ya da hem insani alan hem de kozmik var oluş bakımından her şeyin *onun* aracılığıyla gerçekleşmesi ve son olarak insanın yegâne görevinin *ona* itaat etmek olması şeklinde sıralanabilir. *Logos*, bir bakıma hem ilahî yasa hem ilahî akıl hem de ilahî yasayı koyan ilahî akla sahip olan ilahî zâtın yani tanrının kendisidir.<sup>45</sup> Hristiyan teolojisindeki *logos*un ilahî Kelam anlamı, Herakleitos’un kavramına “konuşan rasyonel ilke” anlamında son derece uygundur ve bu açıdan Hristiyanlığın antik Yunan’daki arka planının/etkileşiminin tarihine ışık tutar.

Diğer taraftan Herakleitos, tanrının bütünüyle soyut olduğu düşüncesine de ulaşmaz ve *logos*un sanki bir tür maddesi olarak “ateş”i kabul ederek Miletli doğa filozoflarını takip eder. Bununla birlikte arkeyi sadece canlı değil aynı zamanda rasyonel bir canlı kılmak bakımından Miletlilerin çok ötesine geçtiği söylenebilir. *Logos* ve tanrının özdeşliğine ek olarak buradan ulaşılan sonuç *logos*, tanrı ve ateş kavramlarının Herakleitos düşüncesinde bir bakıma özdeş kabul edilmesidir.<sup>46</sup> Diğer taraftan Herakleitos’a göre tanrı-âlem ilişkisine bakıldığında onun düşüncesinin belirli bir düzeyde panteizm barındırdığı söylenebilir. Fakat buradaki panteizm âlemin bir bütün olarak tanrıyla özdeş olması demek de değildir. Daha çok hillozoizm ile panteizmin bir birleşimi gibi olan ve tümcanlılık anlamına gelen panzoizm kavramı Herakleitos’un düşüncesini en iyi anlatan kavramdır. Çünkü tümcanlılık anlayışı, âlemdeki fiziksel

<sup>43</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 145-150; Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 255-258.

<sup>44</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 76, (II.22).

<sup>45</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 416-423, (IX.1-17).

<sup>46</sup> Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960), I, 157-158, (B, 30); a.e, I, 165, (B, 67)



bütün varlıkların canlılığını savunan hилоzoizme ilave olarak bu canlı varlıkların aynı zamanda ruhlar ve daimonlarla dolu olduğunu kabul etmektedir. Herakleitos'un bu tanrı anlayışının sonucu olarak ahlak öğretisine bakıldığında, insan ruhu ile logos arasında kurduğu parça-bütün ilişkisi sebebiyle insanın yapması gereken evrensel olanı takip etmektir. Öte dünya açısından ise Herakleitos canlı ve ölüne, Platon'a ilham veren uyku ve uyanıklığın -değişimden ibaret olarak- aynı şey olduğunu söyler ve dolayısıyla Orpheusçu kadim öğretiye uyarak ruhun ölümsüzlüğünü kabul eder.<sup>47</sup>

Evrenin, kendileri yaratılmamış olan dört kök madde yani ateş, hava, su ve topraktan meydana geldiğini öne sürerek kendisinden önceki düşünürlerin tekçi öğretilerini terk eden Empedokles, aynı zamanda tekçi anlayışı terk etmesinin zorunlu bir sonucu olarak maddî neden ile fâil neden şeklinde iki ilke ortaya koymuştur. Buna göre "daima var olan ve döngü içinde hareket etmeyen" ateş, hava, su ve toprak maddî nedeni, bunların birleşimini sağlayan "sevgi" ile ayrışmasına neden olan "nefret" ise fâil nedeni teşkil etmektedir.<sup>48</sup> Sevgi ve nefretin mücadelesi, unsurların bir araya geldiği ve ayrıştığı bir küre olarak âlemi meydana getirir ve Empedokles, bu küreyi tanrısal bir varlık olarak tasavvur eder. Bu bir bakıma hocası Ksenophanes'in Dünya-Tanrısı'nı anımsatan bir Küre-Tanrı'dır. Fakat Empedokles'in fizik sisteminin çokluğundan da anlaşılacağı üzere onun Ksenophanes gibi tanrının tekliğinden söz etmesi düşünülemez. Ona göre Küre-Tanrı, yaratılmış tanrılar, Sevgi ve Nefret dediği fail nedenler ve dört unsur, hepsi tanrıdır.<sup>49</sup>

Anaksagoras ise varlıkları meydana getiren "tohumlar"ın sonsuzluğu ile birlikte âlemi yaratan ve yöneten bir zihin olarak "nous" kavramını ileri sürer ki bu *nous* kavramı sebebiyle Aristoteles onu kendisinden öncekilerin sayıklamaları karşısında akli başında tek kişi olarak görür.<sup>50</sup> Anaksagoras'ın *nous*unun maddî mi yoksa ruhânî bir ilke mi olduğu yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Çünkü Anaksagoras'ın ona dair "büyük-küçük", "her şeyin en ince ve en safı" gibi ifadeleri *nous*un uzamsal bir varlık olduğunu düşündürmüştür.<sup>51</sup> Fakat Yunan düşüncesinde henüz madde-zihin ayrımının yapılmadığı bir dönemde Anaksagoras'ın zihinsel bir varlıktan bahsettiyse de bunu maddî kavramlarla yapmak zorunda olduğu göz ardı edilmemelidir. Buna göre ruhânî bir töz olan *nous*, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter ve evrenin yaratıcısıdır.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 231-249.

<sup>48</sup> Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, I, 316, (B, 17, 10-15).

<sup>49</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 407-408, (IX.76-77); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 258-263.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 95, (984<sup>b</sup> 15).

<sup>51</sup> Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, II, 37-39, (B, 12), trc. için bk. Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 269-270.

<sup>52</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 271-275.

Buraya kadar ele alınan doğa filozoflarının tanrı anlayışında dikkat çekici nokta, arkaik dönemdeki şairlerin tanrılarına göre insan-biçimlilikten uzak ve dolayısıyla daha soyut bir tanrı anlayışının ortaya çıkmaya başlamış olduğudur. Aynı zamanda arkaik dönemin tanrısı kendisini kahinlerin ve şairlerin ağzından tanıtırken, filozoflar tanrısal doğayı incelemek suretiyle tanrının kendisini bize ifşa edeceğini düşünmüşlerdir. Bu bakımdan Jaeger'in işaret ettiği üzere bu yeni felsefî tanrı anlayışı, arkaik dönemin tanrıları gibi *polisle* değil, doğa ve evrenle irtibatlı bir tanrı anlayışıdır.<sup>53</sup> Diğer taraftan tanrının mahiyetine dair bu dönüşümün, Yunan kültüründe dinî inancın ve dindarlığın görünümünü değiştirdiğinden bahsetmek son derece güçtür. Bunun nedeni düşünceye konu olan tanrı ile kültürdeki tanrı anlayışının -aşağıda özellikle Aristoteles'te de görüleceği üzere- iki farklı olgu olmasıdır.

Doğa felsefesinin hemen hemen son temsilcisi olarak kabul edebileceğimiz Demokritos, doğayı atomların rastgele etkileşimiyle açıklamak suretiyle felsefî düşüncesinde tanrı ya da tanrısal olana yer vermez. Bu bakımdan onu Sofistlerle birlikte ele alabiliriz. Çünkü Sofistler de Demokritos gibi dinin ya da tanrı düşüncesinin kökenlerine ilgi duymuşlardır. Fakat Demokritos, Sofistlerden farklı olarak dinsel düşüncenin kaynağını rüyalarda görülen tanrıların imgelerine bağlamaktadır. Bu imgelerin birer hayalden ibaret olduklarını iddia etmez, imgelerin iyi ya da kötü etkileri olduğunu düşünür ve birer alamet olarak önemine inanır. Bu açıdan tanrıları bütünüyle reddetmese de onları ruhanî olguların cisimleşmiş şekli olarak özel güçlerinden mahrum hale getirmiştir. Buna rağmen bu tanrıların hem ölümsüzlüğünü kabul eder hem de kişinin tanrılara inandığının yegâne göstergesi olan duayı, her ne kadar sadece rüyada ümit verici imgeler görmeyi dilemek şeklinde de olsa kabul eder.<sup>54</sup> Ölüm sonrası hayatı ise bazı kimselerin bir beklenti içinde uydurduğu boş bir hayal olarak tanımlar. Çünkü ona göre doğanın meydana getirdiği her şey bir gün yok olmaya mahkumdur.<sup>55</sup> Dolayısıyla bu basit tanrı fikri dışındaki kapsamlı dinsel düşünce ve inançlar Demokritos'a göre tamamen sahtedir. Bu düşüncelerin kaynağında doğadaki yıldırım, şimşek, yıldız kayması, ay ve güneş tutulması vb. hayret verici olaylar karşısında insanların korkması ve bunları tanrıların eseri kabul etmesi yer almaktadır.<sup>56</sup>

Demokritos'la benzer şekilde Sofistler arasında da dinin kökenine dair tartışmaların yer aldığı görülür. Onların her birinin bağımsız düşünürler oldukları göz önüne alınsa da ortak noktaları Yunan toplumunun ahlakî, politik ve dinî ilkelerine karşı

---

<sup>53</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 90, dn. 45.

<sup>54</sup> Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, II, 178, (B, 166).

<sup>55</sup> Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, II, 206-207, (B, 297).

<sup>56</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 239-243.

çıkmaları, akılcılık temelinde ya agnostisizmi ya da ateizmi tercih etmeleridir.<sup>57</sup> Her iki tercihin doğal sonucu olarak dinin ya da tanrı düşüncesinin kökenlerine dair tartışmaları Demokritos'tan daha açık bir şekilde Sofistlerde görürüz. Bu açıdan en dikkat çekici iki isim Prodikos ve Kritias'tır. Prodikos'a göre medeniyetin başlangıcında insanlar, doğada kendileri için faydalı ve besleyici olan şeyleri tanrılaştırmışlardır. Güneş, ay, nehirler, su kaynakları gibi insanlara faydalı olan şeyler, tıpkı kadim Mısırlıların Nil nehrine tapmasında olduğu gibi insanlar tarafından tanrı olarak kabul edilmiştir. Ekmek Demeter, şarap Dionysos, su Poseidon, ateş Hephaistos olarak tanrılaştırılmıştır.<sup>58</sup> Dolayısıyla Demokritos ve Prodikos benzer şekilde dinin kökenini korku ve hayretten kaynaklanan psikolojik bir sebebe bağlamaktadırlar. Buna karşılık Kritias ise dinî olan ile ahlakın ilişkisi üzerinde durarak meseleyi yasa kavramı ile ilişkilendirmektedir. Ona göre henüz devletin ve yasaların dolayısıyla yöneten ve yasa koyucuların olmadığı bir dönemde, insan yaşamı “uygarlıktan uzak, hayvanî ve kaba kuvvete boyun eğmekteydi”. Bu dönemde “ne iyiler için bir ödül ne de kötüler için bir ceza” vardı. Bunun ardından “İnsanlar yasaları cezalandırıcı olarak koydular.” böylece “Adalet (her şeyle eşit derecede) zorba haline gelebilin ve kibir köle olabilirsiniz.” diye. Birisi hata yaparsa cezalandırılırdı. Ardından, “Kanunlar onları zor kullanarak açık suçları işlemekten alıkoyduğu için, bu sefer de gizlice hareket ettiler.”; bunun üzerine “(ilk kez) akıllı ve bilge bir adam, ölümlüler için (tanrılardan) korkuyu icat etti.”; böylece kötüler, gizlice hareket etseler, söyleseler veya (bir şey) düşünseler bile korku hissedebilirlerdi. Sonuç olarak ilahî olanı şu şekilde tanıttı: “Yok edilemez bir hayatla parlayan bir tanrı var. O; akıl yoluyla duyar, görür, son derece dikkatlidir ve [kendi içinde] ilahî doğayı taşıyarak bunlarla ilgilenir. O, söylenen her şeyi duyacaktır. Ölümlülerin arasında olacak ve yapılan her şeyi görebilecek. Eğer sessizce bir kötülük planlıyorsan, bu tanrıların dikkatinden kaçmayacaktır. Çünkü bu işin içinde (çok büyük ölçüde) düşünce vardır.”<sup>59</sup> Dolayısıyla Kritias'a göre Tanrı kurnaz bir siyasetçinin hokkabazlık numarasıyla ortaya attığı bir kavramdır ve kurnaz siyasetçi, yasalarla yasadışı ortadan kaldırmada tanrıyı bir aparat olarak ortaya atmıştır.<sup>60</sup>

Demokritos ile Sofistlerin tanrı ve din konusuna yaklaşımı görünüşe göre modern Batı'daki ateizm/agnostisizm temelli felsefe-din karşıtlığını<sup>61</sup> beslemiştir. Ancak burada

<sup>57</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 296.

<sup>58</sup> Rosamond Kent Sprague ed., *The Older Sophists: A Complete Translation By Several Hands of The Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker Edited by Diels-Kranz With A New Edition of Antiphon and of Euthydemus*, Prodicus trans. Douglas J. Stewart (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2001), 83-84, (B, 5); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 290

<sup>59</sup> Rosamond Kent Sprague ed., *The Older Sophists*, Kritias trans. Donald Norman Levin, 259-260, (B 25).

<sup>60</sup> Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 245-246; Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 290.

<sup>61</sup> Örnek olarak Luc Ferry, felsefenin ne olduğunu açıklarken onunla din arasında bir karşıtlık ilişkisi kurarak tüm meseleyi ölüm korkusundan “kurtulma” ya da “selamete ulaşma” temelinde ele alır ve

dikkat çeken husus, Alfred North Whitehead'in Batı felsefesi için kullandığı "Tüm Batı felsefesi tarihi, Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan ibarettir." sözünün en azından felsefe-din karşıtlığını benimseyen gelenek için doğru olmadığıdır. Zira çağdaş Batı düşüncesinde genişçe bir yere sahip olan din ile bilim/felsefe karşıtlığı konusunda dipnot düşülen/takip edilen geleneğin Platon geleneğinden daha ziyade Demokritos ve Sofist gelenek olduğu söylenebilir. Platon düşüncesinin bunun tam aksi yönde olduğu aşağıda görülecektir.

Sokrates'in felsefesinde olduğu gibi teolojiye dair görüşlerinde de başvurulacak eserler Platon'un Sokratik diyalogları ile bir diğer talebesi Ksenofon'un *Sokrates'ten Anılar* başlıklı eseridir. Durum böyle olunca Sokrates'in gerçek düşüncelerini tespit etmek - özellikle Platon'un eserlerindeki tarihsel Sokrates ile Platonik Sokrates'i ya da Ksenofon'un anlatısındaki hangi düşüncelerin doğrudan doğruya Sokrates'e ait olup hangilerinin talebesinin kanaatleri olduğunu birbirinden ayırmak- hiç de kolay değildir.

Cicero'nun, felsefeyi gökten yere indirdiğini söylemesine neden olan şey muhtemelen Sokrates'in yalnızca insanla ilgilenmesidir. Zira onun düşüncesinin merkezinde birey olarak insan, bir toplumun parçası olarak insan ya da tanrılarla ilişkisi bakımından insan yer almaktadır.<sup>62</sup> Ona göre insan, ruhunun tüm farklı unsurlarını, ruhunun en yüce parçası olan akılla -ki bu, insandaki tanrısal bir unsurdur- uyumlu hale getirmelidir. Sokrates'in teolojisi hakkında söylenebilecek şeylerden biri, bireyde ve devlette aklın yönetimini esas almayı sürekli vurgulaması sebebiyle tanrıyı da evrenin akli olarak görmesinin son derece normal kabul edilmesinin gerektiğidir. Ksenofon'un tasvir ettiği şekliyle Sokrates'in tasavvuruna göre tanrı görünmez, her yerde mevcut, her şeyi bilen ve tamamen müşfik, hiçbir şeye muhtaç olmayan, daima hem bireysel hem de toplu olarak insanlar için çalışan, insanda olduğu gibi doğanın içinde yaşayan bir zekâ veya akıldır. Ayrıca doğadan yola çıkarak akıllı ve merhametli bir tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik argümantasyonu ilk kullanan hiç şüphesiz Sokrates'tir.<sup>63</sup>

Dinin pratik yönüne bakıldığında ise ona göre ibadetin amacının artık tanrıların desteğini kazanmak ya da öfkesini dindirmek olmadığı, aksine sadece bir şükran borcu olduğu görülür. Tören ve ayinler açısından ibadet söz konusu olduğunda da yapılması

---

felsefe ile dinin "kurtuluş" veya "selamet" meselesine yaklaşmanın iki zıt yolu olduğunu söyler. Dolayısıyla felsefenin ne olduğunu anlamının en kolay yolu onu dinî tasarıların karşısında düşünmektir. Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 2-3; Aynı meselenin felsefe tarihi kurgusu ve İslam felsefesinin konumu açısından bir değerlendirmesi için bk. Muhammet Özdemir, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", *Turkish Studies* 9/4 (Bahar 2014), 906.

<sup>62</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 347-348.

<sup>63</sup> Ksenofon, *Sokrates'ten Anılar*, çev. Candan Şentuna (Ankara: TTK Basımevi, 1997), 29-32 (1, IV, 1-19); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 359.

gereken şey, Delphoi geleneğine, Yunan yasasına ve geleneklerine uymaktır. Tanrılara kurban ve dua etmenin başlıca ibadet şekilleri olduğu bir kültürde Sokrates, herkesin gücüne göre kurban kesmesini ve tanrılar nezdinde büyük kurbanların daha değerli olmadığını söylerken, Ksenophon'un aktarımına göre bizzat kendisi dua konusunda "neyin iyi olduğunu en iyi tanrılar bildiği için onlara sadece iyilik vermeleri için yakarmaktaydı".<sup>64</sup>

Platon felsefesinin dinle ilişkisine bakıldığında belki de ilk söylenmesi gereken şey onun öncüllerinin hepsinden daha ileri bir düzeyde, belli başlı felsefi öğretilerinde apaçık görüleceği üzere son derece dindar bir ruha sahip olmasıdır. Platon'a göre haddizatında felsefenin amacı insanı görünen şeylerden görünmeyen şeylere götürmek ve bu sayede insan zihnini ölümsüz ve ilahî şeylere yöneltmektir.<sup>65</sup> Platon'un tanrı tasavvurunda öne çıkan unsurlar; mutlak iyilik ile özdeş kabul ettiği Yaratıcı Tanrı ki bu, âlemi yarattıktan sonra kendi doğasına/köşesine döner.<sup>66</sup> Yaratıcı Tanrı tarafından meydana getirilen âlem-ruhu da ikinci bir tanrı olarak Yaratıcı Tanrı'nın kendisine devrettiği her türlü inayete dair işleri yürütmekle bir bakıma Yaratıcı Tanrı'nın âlemdeki vekili konumundadır. Aslında *Timaios*'taki bu iki tanrı ayırımına göre âlem-ruhu bir bakıma Herakleitos'un içkin ve her yerde var olan *Logos*'una; Yaratıcı Tanrı ise Anaksagoras'ın kısmen de olsa aşkın olan *Nous*'una benzer.<sup>67</sup>

İnsanın tanrı karşısındaki sorumluluklarına gelince dikkat edilmesi gereken ilk husus, insanın kendi ölümsüz doğasını kavramasıdır. Bunu sağlayacak tek şey de felsefedir. Bu bakımdan felsefe insana kendini tanımayı ve bu suretle de tanrıya karşı sorumluluğunu öğreten bir faaliyettir. Bu sadette zikredilebilecek ilk örnek *Timaios*'ta insanın yaratılışına dair anlatının yer aldığı kısımdaki ruhun aklî parçasına dair ifadedir: "Onlarda ölümsüzlerin adını taşımaya layık olan, ilahî olarak adlandırılan ve her zaman adaletin ve sizin peşinizden gitmeye istekli olanların ruhlarında hüküm süren bir parça var, onun tohumunu ben ekeceğim."<sup>68</sup> Bu, açık bir şekilde insan ruhunun ya da ruhun aklî kısmının ilahî bir kökeni olduğuna işaret etmektedir. *Timaios*'un sonlarına doğru Platon bu durumu "insanın yerin değil göğün bitkisi" olduğunu söyleyerek devam ettirir.<sup>69</sup> Bu kısmın hemen devamında ise insanın kendisini bütünüyle kösnül tutkularına ve isteklerine verir ve bütün gücüyle bunları doyurmaya çalışırsa ölümsüzlüğe ait her şeyi yitirip, tamamen ölümlü olması gerektiğinden bahseder. Çünkü onun geliştirdiği tek şey

<sup>64</sup> Ksenofon, *Sokrates'ten Anılar*, 26 (1, III, 2); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 358-361.

<sup>65</sup> Platon, *Devlet*, 250, (7, 529<sup>a</sup>); 367-368, (10, 621<sup>c-d</sup>).

<sup>66</sup> Plato, *Timaeus*, ed. and trans. R. D. Archer-Hind (New York: MacMillan and Co. 1888), 50 (42<sup>e</sup>).

<sup>67</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 380.

<sup>68</sup> Plato, *Timaeus*, 141 (41<sup>c</sup>).

<sup>69</sup> Plato, *Timaeus*, 337 (90<sup>a</sup>).

bu ölümlü taraftır. Bunun aksine kendini sırf bilgiye ve gerçek bilgeliğe veren, yetileri arasında yer alan ve ölümsüz olan akletme yetisini geliştiren kimsenin ise ölümsüzlüğü ve mutluluğu elde edeceğinden bahseder.<sup>70</sup> Bu, Platon'un düşüncesinde insan yaşamının yönelmesi gereken ana hedefin ilahî olana yaklaşma ve ölümsüzlüğü elde etmek olduğunu en iyi ifade eden pasajlardan biridir.<sup>71</sup> *Devlet*'te de benzer şekilde insanın kösnül hazlarını insan ruhunu aşağı çeken kurşun ağırlıklara<sup>72</sup>, onu saran çamura<sup>73</sup> ya da deniz kabukları, yosun ve çakıllara<sup>74</sup> benzettir. Bu bakımdan Orfeusçu ve Pisagorcu görüşler ile uyumlu olarak Platon'un, bedeni ruhun hapisanesi olarak görmesi ve bu hapisaneden de ancak felsefenin yardımıyla kurtulunabileceğini kabul etmesi, felsefî düşüncesine temelinde bedensel hazlardan arınma, bedenden kurtulma olan ve dahası ölümle birlikte gerçek yaşamın başlayacağını kabul eden son derece uhrevî/dinî bir görünüm vermektedir.<sup>75</sup> Aynı zamanda felsefî/aklî bilgi sayesinde elde edilen erdem ve ölümsüzlük düşüncesi, bilimsellikten ziyade dinsel tasavvurlar olarak adlandırılmaya daha uygundur. Dolayısıyla Platon'un zihnindeki "bilgelik sevgisi" anlamındaki *philosophia* dinî bir özlemi ve bu manada filozof da Tanrıyı arayan bir kişiyi temsil etmektedir.<sup>76</sup>

Aristoteles'in dine dair görüşlerine gelince, onun buraya kadar ele aldığımız düşünürlerden belirli bir düzeyde farklı olduğu hemen dikkati çekecektir. Zira Aristoteles, elimizde mevcut olan eserlerinde -her ne kadar metafizik düşüncesinin merkezinde "Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici" olarak Tanrı'dan bahsetse de- din ve dindarlık ya da Tanrı'ya karşı insanın vazifesi ve öte dünya ahvâli gibi konulardan neredeyse hiç bahsetmemiştir. Elimize ulaşmayan eserleri ise bir zamanlar çok okunan ve geriye sadece küçük parçaları kalan diyaloglarıdır. Bu bakımdan Aristoteles'in din ve dindarlık konularını, üslup açısından mitlere ve geleneğe atıf yapmanın daha kolay ve uygun olduğu bu diyaloglarda ele almış olması mümkündür.<sup>77</sup>

Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerini doğrudan takip edebileceğimiz bahsi geçen diyalogların yokluğunda yapılacak şeylerden birisi onun düşüncesini üstadı Platon ile bir uyum çerçevesinde değerlendirerek, mevcut felsefî eserlerinin satır aralarını okumaktır. Bu açıdan ilk bakılacak metinlerden birisi Aristoteles'in *Organon*'unun Topikler kısmıdır. Burada o, insanın kafasını karıştırabilecek meselelerden/tezlerden

<sup>70</sup> Plato, *Timaeus*, 337-339 (90<sup>b-c</sup>).

<sup>71</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 367, 387-390.

<sup>72</sup> Platon, *Devlet*, 236, (7, 519<sup>a</sup>).

<sup>73</sup> Platon, *Devlet*, 255-256, (7, 533<sup>d</sup>).

<sup>74</sup> Platon, *Devlet*, 357, (10, 611<sup>d</sup>).

<sup>75</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 393.

<sup>76</sup> Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 405-406.

<sup>77</sup> Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of The History of His Development*, trans. Richard Robinson (Oxford: Clarendon Pres. 1948) 31.

birinin “Tanrılara mı yoksa ebeveynlere mi saygı gösterilmesi gerektiği” konusu olduğunu zikreder ve çözümün tartışmayla değil cezayla olacağını açıkça belirtir.<sup>78</sup> Bu aslında doğrudan dindarlıkla ilgilidir ve Aristoteles çözümü, felsefî tartışma yerine kanuna bırakır. Dolayısıyla Aristoteles’in din ve dindarlık konusunu, tıpkı üstadı Platon gibi, gelenekle ilişkili görerek kanunlara havale etmiş ve felsefî incelemelerinde bu konulara yer vermemiş olduğu söylenebilir.

Aristoteles’in Tanrı konusundaki mevcut görüşleri, onun tek bir yüce Tanrıya ya da ilk Hareket Ettirici’ye inandığını göstermektedir. Fakat söz konusu, Tanrının âleme yönelik takdiri ve inayeti olunca durum biraz muğlaktır. Yaygın görüş, Aristoteles’in Tanrısının, kendisinin altındaki her şeyden habersiz, sadece kendini düşünen “semâvî bir narsist” olduğu ve bu nedenle ilahî takdiri uygulayacak konumda olmadığı yönündedir.<sup>79</sup> Fakat diğer taraftan Aristoteles’in evreninde varlıkların hareketlerinin nedeni, ilk Hareket Ettirici’ye yönelik bir arzu olarak açıklanmaktadır.<sup>80</sup> Ayrıca Aristoteles’e göre doğal varlıkların her biri bir amaca yöneliktir.<sup>81</sup> Dolayısıyla buradaki temel mesele, bir taraftan Tanrı’nın kendisi dışındaki hiçbir şeyle ilgilenmemesi, diğer taraftan âlemde var olan amaçlılık ve varlıkların arzu nesnesi olarak Tanrı’ya yönelmesinin -ya da bilinçsiz varlıkların bir amaca doğru hareket etmesinin- nasıl telif edilebileceğidir. Thomas Aquinas akıllı olmayan bir failin akıllı bir fail tarafından hareket ettirilmedikçe bir amaç için hareket etmeyeceğini; örneğin bir okun, okçu tarafından atılmadıkça hedefine ulaşmayacağını savunmaktadır.<sup>82</sup> Bunun sonucu olarak Aristoteles’in Tanrısının kendisinin altındaki varlıkları bildiği iddia edilebilir. Zira mükemmel bir varlık olarak Aristotelesçi Tanrının hiçbir şeyden habersiz olması -cehaletin büyük bir noksanlık olduğu göz önüne alındığında- kabul edilemez. Bu açıdan bakıldığında Aristotelesçi Tanrının benlik bilgisinin âlemdeki varlıkların bilgisini içerdiği düşünülebilir.<sup>83</sup>

Patristik filozoflardan Origen Aristotelesçi düşüncede Tanrı’nın âleme dair takdiri olduğunu fakat bunun sınırlı olduğunu, insana yönelik ilahî bir takdirin olmadığını dolayısıyla Tanrı’ya yapılan duaların ve kurbanların hiçbir etkisinin olmadığını ifade etmektedir.<sup>84</sup> Dolayısıyla Aristoteles, Tanrı’nın âlemi yönettiğini reddetmez fakat onun

<sup>78</sup> Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. H. R. Atademir (İstanbul: MEB, 1967) 21, (I, 11, 105<sup>a</sup>).

<sup>79</sup> Richard Norman, “Aristotle’s Philosopher-God”, *Phronesis*, 14/1 (1969), 63.

<sup>80</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 502-509 (XII, 7, 1072<sup>a</sup> 18-1073<sup>a</sup> 13) ve ilgili notlar.

<sup>81</sup> Aristoteles, *Fizik*, 83-87, (II, 8, 199<sup>a</sup>).

<sup>82</sup> St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (London: Benziger Bros, 1947) 28, (I, Q2, A3).

<sup>83</sup> John D. McClymont, “Reading Between The Lines: Aristotle’s Views on Religion”, *Acta Classica* 53 (2010), 37-38.

<sup>84</sup> Origen, *Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) 21, 178, 449.

takdir ve inayetinin insanla ilişkisini reddederek bir bakıma deist bir düşünceyi temsil etmektedir.

Bununla birlikte *Nikomakhos'a Etik*'te onun hem ölüm sonrası hayata hem de yaşayan bir kimsenin ölen yakınları için dua etmesine ilişkin düşüncelerine dair ipuçları yer almaktadır. “Fakat ölülerin, kendi soyundan gelenlerin ve dostlarının talihinden hiçbir şekilde etkilenmemesi aşırı derecede nahoş görünüyor ve ortak görüşlere aykırı görünüyor.”<sup>85</sup> Bu ifadeler, -her ne kadar Aristoteles'e ait olmadığı söylense de<sup>86</sup>- onun ölümlere dua etmeye yönelik geleneksel inançları kabul ettiği anlamına gelebilir. Yine aynı eserde Aristoteles ilerleyen satırlarda ölümlerin, yaşayanların eylemlerinden nasıl etkilendiğinden bahseder ve bunun, mutlu olmayanları mutlu edecek ya da mutlu olanların mutluluğunu elinden alacak bir şey olmadığını söyler<sup>87</sup> ki aslında bu, öte dünyada bazı insanların mutlu, bazılarının ise mutsuz olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu noktada Aristoteles'te ayrıntılarına sahip olmasak da Platon'dakine benzer bir öte dünya inancı olduğunu kısmen de olsa söyleyebiliriz. Fakat onun Platon'dan ayrıldığı kesin nokta reenkarnasyonu kesin olarak kabul etmemesidir.<sup>88</sup>

Yine *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles mutluluğun tefekkür (*theoria*) yaşamında yattığını savunur.<sup>89</sup> Burada genel olarak felsefi faaliyeti her ne kadar mistik olmasa da bir “tefekkür” faaliyeti olarak tanımlamaktadır. Ona göre tefekkür hayatının “içimizdeki ilahî bir şey sayesinde” yaşandığı ve “bir insanın hayatıyla karşılaştırıldığında aklın yaşamının ilahî olması gerektiği” için dinî bir anlamı var gibidir.<sup>90</sup> Diğer taraftan Aristoteles'in Tanrı'sının mutluluğunu kendini düşünmekte bulduğunu da hatırlarsak filozofun, kendi tefekkür yaşamında bir şekilde Tanrı'yı taklit ettiği sonucuna varırız.<sup>91</sup>

Sonuç olarak Aristoteles'in diyalog türü eserlerinin elimizde olmadığı göz önüne alındığında, onun dine ve dindarlığa dair düşüncesini tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Fakat buna rağmen mevcut eserlerinin satır aralarından dine dair meseleleri felsefî argümantasyonla değil yasa ile çözmeye çalıştığı, dolayısıyla da geleneksel Yunan dinî inancına kısmen saygılı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca o, yüce bir Tanrı inancına, kısmî bir ilahî takdir inancına, bireysel ölümsüzlük inancına sahiptir ve

<sup>85</sup> J.A.K. Thompson, *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)* (Maryland: Penguin Books, 1956), 48, (1101<sup>a</sup> 20-25); Krş. John D. McClymont, “Reading Between The Lines: Aristotle's Views on Religion”, 43.

<sup>86</sup> Thompson, *The Ethics of Aristotle*, 48.

<sup>87</sup> J.A.K. Thompson, *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)*, 49, (1101<sup>a</sup> 34-1101<sup>b</sup> 9).

<sup>88</sup> John D. McClymont, “Reading Between The Lines: Aristotle's Views on Religion”, 43-44.

<sup>89</sup> J.A.K. Thompson, *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)*, 303-305, (1177<sup>a</sup> 11-1178<sup>a</sup> 10).

<sup>90</sup> J.A.K. Thompson, *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)*, 305, (1177<sup>b</sup> 30).

<sup>91</sup> John D. McClymont, “Reading Between The Lines: Aristotle's Views on Religion”, 45.



mutluluğu ilahî bir şey olarak görmektedir ve mutluluğun tefekküre (*theoria*) dayalı bir yaşamla elde edileceğini kabul etmektedir.

### Sonuç

Antik Yunanda tanrı düşüncesinin, başlangıçta insan-biçimci mutlak çoktanrıcılıktan, tanrıların üstündeki soyut tek tanrıya doğru evrildiği kabul edilebilir. Buna rağmen hem kültürel anlamda hem de felsefi gelenekte -bazen henoteizm olarak bazen de mutlak anlamda- bir şekilde çoktanrıcılık söz konusudur. Diğer taraftan tanrı düşüncesi Homeros ilahiyatında vahye dayanan (mitolojik-şiirsel metne dayalı) bir dinî gelenek gibi ortaya çıkmış, fakat tanrıların insanlarla iç içe ve ahlakî olarak kötü eylemlerde bulunan ve somut varlıklar olarak tasviri ise bu geleneğin inancını bir açıdan ulvî ve ruhanî niteliklerden yoksun kılmıştır.

Felsefi geleneğin ise toplumsal inançları ve dinî gelenekleri bütünüyle yıkmaya çalışmadığı göz önüne alındığında daha çok geleneksel dinin mitolojik tanrı tasavvurunu doğaya, kozmosa dayalı bir tanrı anlayışıyla daha soyut, ruhanî bir forma dönüştürmeye çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla filozofların hususen Sokrates, Platon ve Aristoteles örneklerinde görüldüğü gibi geleneksel dine karşı her türlü eleştiriye yöneltmelerine rağmen aynı zamanda onun toplumsallığına karşı belirli bir saygı ve nezaketi korudukları dikkat çekmektedir. Semavî din gelenekleri açısından bakıldığında anlaşılabilir gibi görülen dinî geleneğe yönelik eleştiri ile ihtiramın bir arada oluşu, geleneksel Yunan dininin mutlak vahye dayalı dogmatik bir kutsal kitabının olmayışı ile açıklanabilir. Bu bakımdan geleneksel Yunan tanrılarına tapınma ve kültlerine bağlılık Platon'dan sonra sekiz yüzyıl boyunca devam etmiş ve ancak Hristiyan imparator Theodosius (salt. 379-395) tarafından milattan sonraki dördüncü yüzyılın sonunda ortadan kaldırılmıştır.

Dine dair felsefi düşüncenin seyrine bakıldığında felsefe tarihine yönelik yapılan; (i) Sokrates öncesi doğa felsefesi ile (ii) insan felsefesi (iii) sistematik felsefe şeklindeki dönemlere paralel bir gelişim seyri takip ettiği görülmektedir. Homeros ilahiyatı bir taraftan (i) tanrı, diğer taraftan da ona (ii) ibadet kültürleri ve ahlak hakkında bilgi veren geleneksel bir inanç sistemi kurmuştu. Aslında felsefi düşüncenin Sokrates öncesi doğa felsefesi evresi büyük oranda Homeros ilahiyatının teorik yönüne yani tanrı düşüncesine yoğunlaşmış ve ona yönelik çeşitli eleştirilerle logos ve nous kavramları üzerinden daha soyut, aşkın ve bilinçli bir tanrı anlayışı inşa etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan insan felsefesi evresinde Sokrates ve Sofistler daha çok dinin pratik yönü üzerinde durarak neyin ahlakî olarak iyi olduğu meselesine yoğunlaşmışlardır. Sistematik felsefe evresinde ise dinin hem teorik hem de pratik boyutları Platon ve Aristoteles tarafından ele alınmıştır. Ancak hem Platon'da hem de Aristoteles'te geleneksel dine inanma ve ibadetler konusunda ortaya çıkan sorunların çözümünde felsefi argümantasyon yerine meselenin yasa ile çözülmesi fikrinin baskın olduğu unutulmamalıdır.

Son olarak, modern Batı'da hâkim olan aydınlanmacı, felsefe-din ikilemine ve insan düşüncesinin evrimine dayalı felsefe anlayışının İslam dünyasının klasik döneminde mevcut olan felsefe anlayışına uymadığı zaten çok kaba bir bakışla fark edilebilirdi. Fakat benzer uyumsuzluğun modern Batı ile Antik Yunan'da da olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Demokritos ve Sofistler istisna tutulursa Antik Yunan'da felsefe-din ilişkilerinin genel olarak bütünlüklü, birbirini tamamlayıcı bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Bu durum aynı zamanda İslam filozoflarının, antik Yunan filozoflarıyla kurdukları düşünsel irtibatı da anlamlı kılmaktadır.

**Kaynakça**

- Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologica*. trans. Fathers of the English Dominican Province. London Benziger Bros. edition, 1947.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Organon V Topikler*. çev. Hüseyin Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1967.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Fransızcadan çev. Zeki Özcan. İstanbul: Birleşik Yayınları, 2011.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Diels-Kranz. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Ferry, Luc. *Gençler İçin Batı Felsefesi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Hesiodos. *İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Hesiodos. *Theogonia*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Homeros. *İlyada*. çev. Azra Erhat- A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 1999.
- Homeros. *Odyseia*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of The History of His Development*. trans. Richard Robinson. Oxford: Clarendon Pres. 1948.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Ksenofon. *Sokrates'ten Anılar*. çev. Candan Şentuna. Ankara: TTK Basımevi, 1997.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Lloyd-Jones, Hugh. "Ancient Greek Religion". *Proceedings of the American Philosophical Society* 145/4 (Aralık, 2001), 456-464.
- Lukianos. "Sale of Creeds", *The Works of Lucian of Samosata*, 4 vol., trans. H. W. Fowler and F. G. Fowler. London: Oxford University Press, 1949.

- McClymont, John D. "Reading Between The Lines: Aristotle's Views on Religion". *Acta Classica* 53 (2010), 33-48.
- Norman, Richard. "Aristotle's Philosopher-God". *Phronesis* 14/1 (1969), 63-74.
- Origen. *Contra Celsum*. trans. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Özdemir, Muhammet. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu". *Turkish Studies* 9/4 (Bahar 2014), 901-926.
- Parmenides. *Fragmanlar*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2004.
- Platon. *Timaeus*, ed. and trans. R. D. Archer-Hind. New York: MacMillan and Co. 1888.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Platon. *Kratylos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna – S. Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Rohde, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. trans. W. B. Hillis. London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co., 1925.
- Rosamond Kent Sprague (ed.). *The Older Sophists: A Complete Translation By Several Hands of The Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker Edited by Diels-Kranz With A New Edition of Antiphon and of Euthydemus*. Prodicus trans. Douglas J. Stewart. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2001.
- Rosamond Kent Sprague (ed.). *The Older Sophists: A Complete Translation By Several Hands of The Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker Edited by Diels-Kranz With A New Edition of Antiphon and of Euthydemus*. Kritias trans. Donald Norman Levin. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2001.
- St. Augustinus. *The City of God Against the Pagans*. ed. and trans. R. W. Dyson. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Thompson, J.A.K. *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)*. Maryland: Penguin Books, 1956.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2024:

## Modern Dönem Kıssa Teorisine İlişkin Bir Analiz: İzzet Derveze Örneği

*An Analysis of the Modern Period Parable Theory: The Case of İzzat Darwaza*

**Hasan KILIÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Assist. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Faculty of Theology, Department of Islamic  
Tefsir Anabilim Dalı. Sciences, Department of Tafsir.

hkilic@comu.edu.tr Orcid: 0000-0001-5192-3444

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

### Geliş Tarihi / Received

23.03.2024

### Kabul Tarihi / Accepted

06.06.2024

**Atıf/Cite:** Hasan Kılıç, "Modern Dönem Kıssa Teorisine İlişkin Bir Analiz: İzzet Derveze Örneği",

*İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 85-110.

<https://doi.org/10.20486/imad.1457783>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Öz

Modern dönem müfessirlerinden İzzet Derzeze (öl. 1984), kıssa teorisi ve Kur'ân kıssalarını yorumlama yöntemiyle geleneksel anlayıştan büyük ölçüde farklılaşmaktadır. Derzeze vahyin doğrudan muhatapları konumundaki ilk neslin kıssalarla ilgili bilgilere vakıf olduğu kanaatinde. O, bu görüşünü Kur'ân âyetlerinin yanı sıra Kitâb-ı Mukaddes metinlerinden yaptığı çeşitli iktibaslar yoluyla delillendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede iddiasını destekleyen âyetleri ön plana çıkarmış, iddiasıyla örtüşmeyen âyetleri ise kimi zaman zorlama yorumlarla te'vil etme yoluna gitmiştir. Derzeze'nin teorisini zayıflatan bu yaklaşımın benzerini Kur'ân kıssalarını önceki semavî kitapların muhtevasıyla mukayese etmesinde de gözlemlemek mümkündür. O, Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde Kur'ân ile çelişen ifadelerle rastladığında sadece nüzûl dönemindeki orijinal nüshalarda bulunan bilgilerin Kur'ân'la uyumlu olduğunu söylemekle yetinmektedir. Derzeze ayrıca kıssa bilgisini sadece Allah'ın kendi zatına mahsus kıldığı müteşâbihler kapsamında telakki ettiği için kıssaları iman edilmesi gereken dinin tâli unsurlarından biri olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle kıssalardaki kelime ve terkiplerin tahlil edilmemesi gerektiği düşüncesini savunmuştur. Ancak modern çağın etkisiyle zaman zaman kendisi de yöntemine sadık kalmayarak kıssalardaki mucizevî unsurları te'vil etmek suretiyle onları makulleştirmeye çalışmıştır. Kimi zaman da kıssalardaki birtakım çelişkili ifadelerle işaret etmiş ancak bunları telif etmeye ve çözümlenmeye yönelik hiçbir öneride bulunmamıştır. Bu durum bazı oryantalistlerin Kur'ân'la ilgili olumsuz söylemlerinin hareket noktası olmuştur. Çalışma bu bakımdan Derzeze'nin kıssaları anlama ve yorumlamada geliştirdiği teorinin özgünlüğünü ve tutarlılığını tartışmayı amaçlamaktadır. Bunun için Derzeze'nin kıssalara ilgili görüş ve düşünceleri analitik yöntemle incelenecektir. Ayrıca teorisinin tefsir ilmine katkı sağlayan özgün yönlerini tespit edebilmek için Derzeze'nin görüşleri ile modern dönemdeki öne çıkan kıssa yaklaşımları mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İzzet Derzeze, Kıssa, Te'vil, Müteşâbih.

## Abstarct

'Izzat Darwaza, one of the modern period commentators, differs significantly from the traditional understanding with his method of interpreting Qur'anic parables. Darwaza is of the opinion that the first generation had knowledge of the parables. He tried to prove this view through various quotations from the Qur'anic verses and biblical texts. In this framework, he emphasized the verses that supported his claim and ta'wîl the verses that did not coincide with his claim with compelling interpretations. It is possible to observe a similar approach in Darwaza's comparison of the Qur'anic parables with the content of the previous heavenly books. When he comes across statements in the biblical texts that contradict the Qur'an, he is content to say that the information found in the original copies of the Qur'an at the time of its revelation is compatible with the Qur'an. Darwaza has also characterized parables as one of the secondary elements of religion that one must believe in, since he considers the knowledge of parables as part of the mutashâbihs that Allah has made exclusive to Himself. For this reason, he argued that the words and phrases in the parables should not be analyzed. However, under the influence of the modern age, he sometimes did not remain faithful to his method and tried to rationalize the miraculous elements in the parables by ta'wilizing them. Sometimes, he pointed out some contradictory statements in the parables, but he did not make any suggestions on how to compose and resolve them. This has been the starting point of some orientalist's negative discourses about the Qur'an. In this respect, this study aims to reveal the originality and consistency of Darwaza's theory in understanding and interpreting the parables. For this, Darwaza's views and thoughts on parables will be analyzed analytically. In addition, in order to identify the unique aspects of his theory that contribute to the science of tafsir, Darwaza's views and the prominent parable approaches in the modern period will be discussed in a comparative manner.

**Keywords:** Tafsîr, 'Izzat Darwaza, Parable, Ta'wîl, Mutashâbih.

### Giriş

İlâhî beyan ve buyrukların insanın söz ve eylemlerinde arzu edilen dönüşümü gerçekleştirebilmesi için Kur'ân-ı Kerim'de farklı ifade ve üslup özelliklerine yer verilmiştir. Tarihî olaylar örgüsünden yapılan çeşitli iktibaslarla dinî, ahlâkî mesajlara işaret eden kıssalar bu anlatım biçimlerinin en belirgin örneklerindedir. Vahyin tenzil sürecinden itibaren kıssaları anlama ve yorumlama faaliyeti tefsir çalışmalarının daima ana mihrini teşkil etmiş, İslâm'ın farklı din ve kültüre mensup kitleler arasında yayılmasıyla bu konu adeta tefsir kitaplarının hacmini aşarak "kısas-ı enbiyâ" isimli müstakil çalışmalarda ele alınmaya başlanmıştır. Genellikle kıssaların tarihî çerçevesini doğru bir şekilde belirleme anlayışına dayalı anlama ve yorumlama faaliyetinde dinî literatürle ilgili rivayet malzemesinin yanı sıra önceki semavî kitaplara ilişkin bilgiler de temel referans kaynakları olarak kullanılmıştır.

19. yüzyılda İslâm dünyanın bilim ve teknoloji başta olmak üzere Batı karşısında yaşadığı mağlubiyetin sebep olduğu travma, kadim dinî mirasın sorgulanması ve yeni bir bakış açısıyla tekrar yorumlanması meselesini gündeme getirmiş, bunun etkisi diğer birçok disiplinde olduğu gibi tefsir faaliyetlerinde de bariz bir şekilde gözlenmiştir. Özellikle kıssalardaki muhteviyatın insanın tahayyül sınırını zorlayan birtakım bilgiler içermesi, oryantalistlerin Tevrat ve İncil metinlerinden alıntı ve eklemeler yapma suretiyle kıssaların oluşturulduğu iddialarına cevap verme zorunluluğu, kıssaların kaynağı, tarihî gerçekliği konuları başta olmak üzere çeşitli tartışmalara kapı aralamıştır.

Tarihçi yönünün yanı sıra tefsir alanında geliştirmiş olduğu yeni yöntemle şöhrete kavuşan Filistinli fikir ve siyaset adamı İzzet Derze de kıssaları anlamlandırma ve yorumlama konusuna eğilen simalardan biridir. O gerek kıssaların mahiyeti gerekse kıssaları anlama yöntemiyle ilgili olmak üzere tevarüs edilen tefsir geleneğinden farklılık arz eden çeşitli yorum ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna rağmen Derze'nin genel tefsir yöntemini inceleyen çalışmalar dışında kıssalarla ilgili görüş ve değerlendirmeleri şu ana kadar müstakil bir araştırma konusu yapılmamıştır.<sup>1</sup> Çalışmamız bu eksikliği giderme ihtiyacına binaen telif edilmiş olup Derze'nin kıssaları anlama ve yorumlama ilkelerini bütüncül ve sorgulayıcı bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bakımdan ilk etapta Derze'nin Kur'ân kıssalarının mahiyeti hakkındaki görüş ve tespitlerinin özgünlüğü, ileri sürdüğü delillerin kaynak olma vasıf ve

---

<sup>1</sup> Derze'nin tefsir yöntemini ele alan çalışmalarda kıssalarla ilgili yapılan bazı yorum ve değerlendirmeler için bk. Ferid Mustafa Süleyman, *Muhammed İzzet Derze ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1993), 241-282; Ekrem Demir, *Muhammed İzzet Derze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 77-82; Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derze Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 193-201.

niteliği tartışma konusu yapılacaktır. İkinci aşamada ise kıssaları yorumlama faaliyetiyle ilgili olarak geliştirdiği yöntemin kendi içerisindeki tutarlılığı, yeterliliği ya da eksikliği, tefsirinden iktibas edilen muhtelif örnekler çerçevesinde sorgulanacaktır. Böylelikle Derveze'nin Kur'ân kıssalarını anlama yönteminin yeni bir bakış açısı getirip getirmediği, tefsir ilmine ne gibi katkılar sağladığı hakkında belirli bir kanaate ulaşma amaçlanmaktadır.

### 1. Derveze'ye Göre Kıssaların Kaynağı

Kur'ân'da muhtelif kıssalarla ilgili verilen beyan ve buyrukların vahye doğrudan muhatap olan ilk nesil tarafından bilinip bilinmediği, kadim kutsal kitaplardaki bilgi malzemesiyle örtüşüp örtüşmediği hususu modern dönemin üzerinde en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Bunun yanı sıra oryantalistlerin kıssalardaki bilgilerde birtakım tutarsız ve çelişkili ifadelerin bulunduğu varsayımından hareket ederek Kur'ân'ın Allah kelâmı olamayacağını iddia etmeleri, İslâm dünyasında kıssaların kaynağıyla ilgili tartışmaların büyük ivme göstermesinde son derece etkili olmuştur.<sup>2</sup> Derveze konuyla ilgili görüşlerini delillendirmek için Kur'ân âyetlerinin yanı sıra nüzûl sürecindeki ortam ve şartları dikkate almakta aynı zamanda da Kitâb-ı Mukaddes metnilerindeki bazı bilgilerden yola çıkarak birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Kur'ân kıssalarının özgünlük ve orijinalliği konusunda Derveze'nin görüşlerine vakıf olabilmek bu aşamaların dikkate alınmasını gerektirmektedir.

#### 1.1. Kıssaların Bilgi Değerini Yansıtan Âyetler

Derveze, Kur'ân kıssalarıyla ilgili vazedilen beyan ve buyruklara vahyin ilk hitap çevresini teşkil eden Arapların yabancı olmadıklarını, kıssaların öğüt ve ibret içerikli mesajlarından ders alınabilmesi için kıssaların tamamının veya bir bölümünün muhakkak surette bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>3</sup> Bu sebeple Kur'ân'da zikredilen kıssalar nüzûl dönemi insanının bilgisine vakıf olduğu olay ve hadiseler zinciri içerisinde seçilmiştir. Derveze bu vukufiyetin kıssalarla ilgili haberleri işitme, başka topluluklar vasıtasıyla bu bilgileri öğrenme ya da kadim milletlerin yaşadığı muhitlerin kalıntılarını bizzat gözlemlenme suretiyle oluştuğunu beyan etmiştir.<sup>4</sup> Buna göre Kur'ân'da zikri geçen kıssaların önemli bir bölümü önceki kutsal kitap metinlerinde bulunmakta, Âd, Semûd, Medyen, Tübbâ', Ress, Lokmân gibi bazıları ise sadece Arap çevresinde bilinmektedir.<sup>5</sup> Bu açıdan Kur'ân'daki kıssaların hiçbirinde içerik ve muhteva

<sup>2</sup> Oryantalistlerin konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 80-85.

<sup>3</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383), 1/393.

<sup>4</sup> Muhammed İzzet Derveze, *el-Kurânü'l-mecîd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 166; Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn* (Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1393/1973), 147.

<sup>5</sup> Derveze, *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 148; Muhammed İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün yayıncılık, 2011), 1/296.



yönünden nüzûl dönemi insanına yabancı olan herhangi bir unsura rastlamak mümkün değildir.

Derveze bu kanaatini çeşitli âyetlerden yaptığı iktibaslar çerçevesinde delillendirmeye çalışmıştır. İlk nâzil olan sûrelerde kıssalarla ilgili teferruata girilmeden kısa ve veciz beyanlarla iktifa edilmesi Derveze'ye göre vahyin doğrudan muhatabı olan Arapların kıssalardaki bilgilere aşına olduklarını göstermektedir. Örneğin Hz. Yûnus'tan ilk defa söz edilen Kalem sûresinde bu peygamberin isminin açıkça zikredilmeyip "sâhibu'l-hût" şeklindeki terkiyle nitelendirilmesi,<sup>6</sup> erken dönem Mekkî sûreler içerisinde yer alan Fecr, Şems ve Necm sûrelerinde kadim milletlerin helâk süreçlerinin kısa bir kesitle özetlenmesi,<sup>7</sup> kıssalarla ilgili bilgilerin Arapların malumu olduğuna işaret etmektedir.<sup>8</sup> Ancak ilk muhatap kitlenin sahip olduğu bu bilginin nitelik ve niceliği hakkında Derveze'nin herhangi bir yorumda bulunmaktan kaçınması, konuyu belirsizleştirmektedir. Zira mezkûr sûrelerde helâk olan kavimlere sadece atıfta bulunmak, kıssaları bilmekten ziyade onların maruz kaldığı helâk süreçlerinden ana hatlarıyla haberdar olmak manasına da gelebilir.

Derveze, bazı âyetlerde Mekke'nin müşrik kitlesine helâke uğrayan kavimlerin kalıntıları, geride kalan harabeleri üzerinden mesaj verilmesini de kıssaların bilindiğinin en önemli delillerinden biri olarak görmektedir. "*Âd ve Semûd kavimlerini de helâk ettik. Siz onların yaşadıkları yerlerden gelip geçerken bunu açıkça görürsünüz*"<sup>9</sup>, "*siz sabah akşam onların yaşadıkları yerlerden geçmektesiniz. Hiç mi düşünüp ibret almazsınız?*"<sup>10</sup>, "*o müşrikler vaktiyle helâk olan o kavimlerin topraklarında hiç gezip dolaşmazlar mı*"<sup>11</sup> şeklindeki âyetler, ilâhî azaba maruz kalan kadim milletlerin yaşadığı muhitlerin Mekkelilerin yol güzergâhlarında bulunduğu dolayısıyla onların üzerine inen şiddetli azabın kalıntılarını bizâtihi gözlemlediklerine, bu elim hadiselerle ilgili haberlere muttali olduklarına işarete bulunmaktadır.<sup>12</sup> Aynı şekilde "*o müşriklere bir peygamber gelince Mûsâ'ya verilen mucizelerin benzeri niye buna da verilmedi*"<sup>13</sup> mealindeki Mekkelilere izafe edilen söz, onların Mûsâ kıssasından, onun Firavun'a gönderilişinden ve mucizelerinden habersiz olmadıklarını göstermektedir.<sup>14</sup>

<sup>6</sup> el-Kalem 68/48.

<sup>7</sup> en-Necm 53/50-54; el-Fecr 89/6-14.

<sup>8</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/390-391; 1/534; 2/117; a.mlf., *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 150.

<sup>9</sup> el-Ankebût 29/38.

<sup>10</sup> es-Saffât 37/137-138.

<sup>11</sup> el-Hac 22/46.

<sup>12</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 5/480.

<sup>13</sup> el-Kasas 28/48.

<sup>14</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/322; a.mlf., *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 150.

Peygamber ve kadim milletlere ait kıssaların gayb haberlerinden olduğunu dolayısıyla Hz. Peygamber ve kavmi tarafından bilinemeyeceğini ihtiva eden âyetlerle ilgili olarak ise Derveze gerek Tevrat metinlerini gerekse bazı müfessirlerin görüşlerini referans göstererek âyetleri te'vil yoluna gitmektedir. Şöyle ki “İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Sana vahiy gelmeden önce ne sen ne de o kavmin bunları biliyordunuz”<sup>15</sup> şeklindeki ifade, kıssaların nüzûl öncesi bilindiği iddiasıyla çeliştiği kanaati uyandırmasına rağmen Derveze, Nûh ve tufan hadisesinin Tevrat’ın Tekvin bölümünde ayrıntılı şekilde izah edilmesi sebebiyle Arapların bu kıssalarla ilgili haberleri ehl-i kitap mensubu topluluklar aracılığıyla öğrenmiş olabileceklerini belirtmektedir.<sup>16</sup> Derveze bu görüşünü ayrıca Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Hâzin’in (öl. 741/1341) âyetlerdeki bilgisizliği, olayların ayrıntı ve teferruatını bilmeme şeklindeki açıklamaları üzerinden delillendirmeye çalışmıştır.<sup>17</sup> Ancak Nûh kıssasının genel hatlarıyla bilindiği, Kur’ân’ın nüzûlüyle de tafsilat ve detaylarının öğrenildiği görüşü Hâzin tarafından dillendirilmesine rağmen<sup>18</sup> Beyzâvî mezkûr ayete dayanarak Nûh kıssasının vahiyden önce Hz. Peygamber ve kavmi tarafından bilinmediğini vurgulamıştır.<sup>19</sup> Dolayısıyla Derveze, kıssaların bilindiği iddiasını Beyzâvî üzerinden ispatlamaya çalışmasıyla esasında büyük bir çelişkiye düşmüştür. Bununla birlikte bazı müfessirlerin mezkûr âyet çerçevesinde Hâzin ile aynı kanaati paylaştıkları göze çarpmaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) “Nuh kıssası ilim ehline göre meşhur bir hadise değil miydi?” şeklindeki soruya “Nûh kıssası genel hatlarıyla biliniyordu ancak tafsilatı bilinmiyordu” cevabını vermiştir.<sup>20</sup>

Yûsuf ve Meryem kıssalarını gayb haberleri içerisinde mütalaa eden âyet ifadelerini de<sup>21</sup> Derveze aynı bakış açısıyla değerlendirerek Arapların bunlarla ilgili haberlere Yahudi ve Hristiyanlar aracılığıyla vakıf olduklarını ima etmektedir.<sup>22</sup> Mezkûr âyetlerin izahıyla ilgili olarak klasik kaynaklarda bu yorumunun aksine, kıssalardaki bilgilerin vahiy tarafından bildirilen dolayısıyla Hz. Peygamber’in nübüvvetini teyit eden gayb haberleri kapsamında olduğuna vurgu yapıldığı göze çarpmaktadır. Zira okuma-

<sup>15</sup> Hûd 11/49.

<sup>16</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/523; a.mlf., *el-Kur’ân ve'l-mülhidûn*, 162.

<sup>17</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/523; a.mlf., *el-Kur’ân ve'l-mülhidûn*, 163.

<sup>18</sup> Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2/488.

<sup>19</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/459.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 9/221; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dimeşkî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 10/504.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/44; Yûsuf 12/102.

<sup>22</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/26, 7/153; a.mlf., *el-Kur’ân ve'l-mülhidûn*, 163.

yazması olmayan, kıssalar hakkında hiçbir bilgi işitmeyen Hz. Peygamber'in geçmiş peygamber ve toplumların başlarından geçen bilgileri öğrenebilmesinin tek yolu, olayları bizzat görmesi ve tanıklık etmesidir. İşte âyetler Hz. Peygamber'in geçmişte yaşanan olaylara tanıklık etmesinin kesinlikle söz konusu olamayacağına dikkatleri çekerek müşrikleri bir nevi alaya almaktadır.<sup>23</sup> Bu istidlâle "Mûsâ'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen vadinin batı tarafında bulunmuyordun, olayın tanıklarından da değildin", "sen âyetlerimizi kendilerinden okuyarak öğrenmek üzere Medyen halkı arasında oturmuş da değildin. Aksine bunları gönderen biziz"<sup>24</sup> şeklindeki Hz. Mûsâ ve Medyen kıssasına ait pasajların aktarıldığı âyet ibarelerinde de rastlamak mümkündür. Bütün bu bilgiler Hz. Mûsâ kıssasının Hz. Peygamber'e vahiy dışı herhangi bir yolla intikal edilmediğini, onlarla ilgili bilgilerin tamamen vahye dayandığını ortaya koymaktadır.<sup>25</sup> Ancak Derveze'ye göre bu ifadeler Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Hz. Mûsâ'nın risaletinin taklidi olmadığını, onun hayatından iktibas edilmediğini, Allah Resûlü'nün toplumlarını uyarmak için gönderilen diğer peygamberlerin durumuna benzediğini vurgulama amacı taşımaktadır.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi Derveze'nin, Kur'ân kıssalarının ilk hitap çevresinin malumu olduğunu ispatlama çabası kimi zaman görüşlerini nakzeden ifadeleri âyet metninin anlam çerçevesinin müsaade etmediği zorlama yorum ve izahlara kapı aralmasına sebep olmuştur. Âyetlere yüklenen manalarla ilgili keyfi tasarrufta bulunma da doğal olarak Derveze'nin konuyla ilgili teori ve iddialarının sağlam delil ve dayanaklardan yoksun olduğunu gözler önüne sermektedir.

### 1.2. Vahiy Öncesi Mekke Toplumunun Bilgi ve Kültür Düzeyi

Mekke Kâbe ve çevresinde üç yüz altmış civarı puta ev sahipliği yapan şirkin merkez üssü dinî bir muhit olarak şöhret bulmuştur. Ehl-i kitap insanların azınlıkta olduğu Mekke'de Varaka b. Nevfel hariç Hristiyanların kölelerden oluştuğu,<sup>27</sup> Yahudiliği benimseyenlerin kimliğiyle ilgili olarak ise kaynaklarda hiçbir ismin zikredilmediği göze çarpmaktadır.<sup>28</sup> Bu duruma rağmen Mekkelilerin gerek bölgesel panayırlar gerekse Arap yarımadasının sınırlarını aşan uluslararası ticaret ağına dahil tüccarlar olmaları

<sup>23</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1433/2012), 1/338; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/259; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Ahmed b. Ali - Hamdî Subh (Kâhire: Dâr'ul-Hadîs, 1424/2003), 2/364.

<sup>24</sup> el-Kasas 28/44-45.

<sup>25</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4/232.

<sup>26</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/318.

<sup>27</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/666.

<sup>28</sup> Sami Kılınçlı, *Mekki Sürelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkiler* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2013), 78.

sayesinde muhtelif inanç gruplarına mensup insanlarla ekonomik faaliyetlerin yanı sıra karşılıklı bilgi alışverişi yapma imkânı elde ettikleri söylenebilir. Derveze, ümmî bir topluluk olmasına rağmen Arapların Irak, Şam, Mısır, Habeşistan gibi kültür düzeyi yüksek ehl-i kitap insanlarla iletişim kurmaları sebebiyle önceki semavî kitapların muhtevisyatlarına vukufiyet sağladıklarını, bunun önemli bir bölümünün kıssalar olduğunu belirtmektedir.<sup>29</sup>

Kur'ân'ın kıssa bilgisinin Mekke halkının ortak hafıza ve muhayyilesinde korunduğu iddiasını Derveze çeşitli açılardan delillendirmeye çalışmıştır. Buna göre hiçbir âyette müşriklerin kıssalardaki muhtevisyata yönelik tekzip ifadelerine yer verilmemesi, bu meselenin tartışma konusu yapılmaması, Kur'ân'daki kıssalarla ilgili malumatın ilk muhatap kitlenin bilgi birikimiyle örtüştüğünü göstermektedir.<sup>30</sup> Şöyle ki Mekke toplumu Kur'ân'da anlatılan kıssaların sahip oldukları bilgilerle farklılık arz ettiğini veya çeliştiğini görselerdi kesinlikle Hz. Peygamber'i ve Allah'ın kelâmını eleştiri konusu yaparlardı, müşriklerin bu hususla ilgili eleştiri ve iddialarına cevap teşkil eden çeşitli âyetler göze çarpardı. Nitekim âhiret hayatıyla ilgili bilgileri daha önce hiç duymayan Mekkelî müşrikler Hz. Peygamber'le bu konu hakkında sert tartışmalara girmişler gerek onların inkârcı tavırları gerekse âhiret hayatına dair çeşitli sahnelerden yapılan iktibaslar Kur'ân'da önemli bir yekûn oluşturmuştur.<sup>31</sup>

Derveze, müşriklerin kıssaların ilâhî kaynağa dayandığı görüşünü reddeden ve Kur'ân'da "esâtîru'l-evvelîn" şeklindeki terkiplerle makes bulan söylemlerinin ise<sup>32</sup> kıssaları yalanlama ve inkâr etme amacı taşımadığı kanaatindedir. Ona göre esâtir kavramı, tarihsel gerçekliği bulunmayan kıssalardan ziyade Yahudi ve Hristiyanların kitapları başta olmak üzere önceki peygamberlere tevdi edilen kitap ve sahifelere işaret etmektedir.<sup>33</sup> Buna göre müşrikler kıssaların kurgusal ve hayalî niteliğini değil, semavî kitaplardan alıntılanıp, iktibas edilmesini, diğer bir deyişle Kur'ân vahyinin kendine özgü orijinal ve özgünlüğe sahip olmamasını eleştiri konusu yapmaktadır. Müşrikler bu söylemlerini Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından kurgulandığını toplumun zihnine kazımak, Allah, vahiy ve Hz. Peygamber arasındaki bağlantıyı inkâr etmek için geliştirmişlerdir.<sup>34</sup> Bu açıdan müşriklere atfedilen esâtir söylemi İslâm'ın inanç esaslarına

<sup>29</sup> Derveze, *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 156.

<sup>30</sup> Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 178.

<sup>31</sup> Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 178.

<sup>32</sup> Müşriklerin Kur'ân'ın muhtevisyatını esâtîru'l-evvelîn şeklinde nitelendirmelerini konu alan âyetler için bk. el-En'âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Mü'minûn 23/83; el-Furkân 25/5; en-Neml 27/68; el-Ahkâf 46/17; el-Kalem 68/15; el-Mutaffifîn 83/13.

<sup>33</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/375.

<sup>34</sup> Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 179.

halel getirme, bu konular hakkında insanları şüphe ve kuşkuya sevk etme amacına dayalı olup Kur'ân kıssalarının muhteviyatına yönelik bir eleştiri olarak değerlendirilemez.

Derveze'nin bu mukayesesine göre müşriklerin ilâhî kelâmın öğretileriyle örtüşen veya çelişmeyen söz ve iddiaları, âyetlerdeki beyan ve hükümlerin doğruluğunu pekiştiren önemli bir kıstas olarak görülmekte, bir anlamda Mekke'nin müşrik kitlesinin doğru bilinen gerçekleri açıkça dillendiren, bunları gizleyip çarpıtmaktan kaçınan güvenilir, doğru sözlü kişilerden oluştuğuna işaret edilmektedir. Oysaki Kur'ân'da tasvir edilen müşrik portresi bununla zıt sayısız örnekle doludur. Emin vasfıyla övdükleri Hz. Peygamber'i nübüvvetle birlikte yalancılıkla itham ederek şair, mecnun, büyücü gibi sıfatlarla onun değer ve konumunu itibarsızlaştırmaya çalışmaları,<sup>35</sup> Kur'ân'ın eşsizliğini idrak etmelerine rağmen onu beşer mahsulü kitap olarak nitelendirmeleri<sup>36</sup> Mekke müşriklerinin kayda geçen söz ve davranışlarından birkaçıdır. Bu bakımdan âyetlerden yola çıkarak bir ilâhî hükmün müşriklerin söz ve söylemleriyle örtüşmesinin onun geçerliliğini kuvvetlendiren ya da zayıflatan bir karine olduğunu söyleyebilmek tam anlamıyla mümkün değildir. Kaldı ki konuyla ilgili rivayet malzemesi müşriklerin ilâhî kelâma yönelik "esâtîr" söylemlerinin kıssalardaki muhtevayı kapsamına aldığını gözler önüne sermektedir. Nitekim rivayetlere göre İslâm'ın azılı düşmanlarından biri olan Nadr b. Hâris ticaret için gittiği Hîre ve İran ülkelerinden öğrendiği hikâye ve masalları anlatır, bunların geçmiş kavimler hakkındaki kıssalardan daha güzel olduğunu iddia ederek "eskilerin masalları" şeklindeki sözlerle Kur'ân vahyini değersizleştirmeye çalışırdı.<sup>37</sup> Bütün klasik kaynaklarda zikredilen bu rivayetten bariz bir şekilde anlaşılacağı gibi konuyla ilgili âyetler müşriklerin Kur'ân kıssalarının hayalî ve kurgu olduğunu iddia etmelerine vurgu yapmaktadır. Âyetlerin nüzûl sebebi olarak kaynaklarda bu olaya dikkat çekilmesine rağmen Derveze'nin rivayetlerden bağımsız bir şekilde konuya yaklaşması vardığı sonuçları eleştiriye açık hale getirmiştir.

Mekke halkının kıssa bilgisinin ehl-i kitap mensuplarıyla kurulan ticarî ilişki ve iletişimle sağlandığı iddiasını savunan Derveze Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce de kıssalarla ilgili bilgi birikimine sahip olduğu kanaatinde. Zira Mekke halkının bir ferdi olan, onlarla aynı havayı soluyan Hz. Peygamber'i toplumun geneline teşmil edilen bilgiden mahrum bırakmak, kıssaların ilk muhatap kitlenin malumu iddiasını çürütmektedir. Bu nedenle Derveze Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce gerek Tevrat ve

<sup>35</sup> Yûnus 10/2; es-Saffât 37/36; Sâd 38/4; ed-Duhân 44/14; ez-Zâriyât 51/52; et-Tûr 52/30; el-Kalem 68/51.

<sup>36</sup> el-Müddessir 74/24-25.

<sup>37</sup> Rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Hamd b. Abdullah el-Muheymîd (Riyâd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 10/119-120; Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhamed, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 2/520; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/144.

İncil’de yer alan bilgiler gerekse halk arasında dilden dile aktarılan haberler sayesinde kıssalarla ilgili haberlerin çoğunu bildiğini vurgulamıştır. Ona göre Hz. Peygamber nübüvvet öncesi Mekke’de yaşayan ehl-i kitap mensuplarıyla ilişki kurmuş, dinî meselelerle ilgili onlarla görüş alışverişinde bulunmuş; böylelikle semavî kitapların içerikleri hakkında bilgi sahibi olmuştur.<sup>38</sup> Nitekim müşriklerin vahyin ilâhî kaynağa dayandığı görüşünü reddetme meyanında dile getirdikleri “*Bu Kur’ân onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği düzmecedendir ibarettir*”<sup>39</sup> âyet ifadesinin Mekke’de yaşayan ehl-i kitap mensuplarının kimliklerine açıkça vurgu yapması,<sup>40</sup> Allah Resûlü’nün nübüvvetten önce de bu insanlarla ilişki kurmuş olabilme ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>41</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber’in ilk vahiy tecrübesinin ardından İncil ve İbranice metinlerini okuyup yazabilen Hz. Hatice’nin amcasının oğlu Varaka b. Nevfel ile istişare ettiği dikkate alındığında, nübüvvet öncesi on beş yıllık süre zarfında onunla semavî kitaplar hakkında sohbet etme imkânı yakalaması mümkündür.<sup>42</sup> Ancak Hz. Peygamber’in kıssalarla ilgili malumata vahyin nüzûlünden önce de vakıf olduğu iddiasının tarihî realiteyle örtüşmediği söylenebilir. Zira Hz. Peygamber’in vahyin gelişinden hemen sonraki görüşme dışında Varaka ile sohbet ettiğine ya da Varaka’nın Mekke’de Hristiyanlıkla ilgili faaliyette bulunduğu dair kaynaklarda herhangi bir rivayet zikredilmemektedir.<sup>43</sup> Aynı şekilde Ramazân el-Bûtî (öl. 2013) tarihçilerin Hz. Peygamber’in Yahudi ve Hristiyan din adamlarından Hz. Mûsâ ve İsâ şeriatları başta olmak üzere geçmiş milletlerin haberleri hakkında hiçbir şey dinlemediğini teyit ettiklerini belirtmektedir. Şayet böyle bir şey söz konusu olsaydı Hz. Peygamber bu bilgileri insanlardan gizlemez, muhakkak surette onları açıklardı.<sup>44</sup> Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’in vahiy öncesi dinî kültür birikimine vurgu yapan “*sen bundan önce ne kitap okuyabiliyor ne de sağ elinle yazabiliyordun. Şayet böyle olsaydı inkârcılar muhakkak ki şüpheye düşerlerdi*”<sup>45</sup> âyet ifadeleri de Derveze’nin mezkûr iddiasının dayanaktan yoksun olduğunu gözler önüne sermektedir. Öyle ki nübüvvetten önce Hz. Peygamber’in okuma

<sup>38</sup> Derveze, *el-Kur’ânü’l-mecîd*, 181.

<sup>39</sup> el-Furkân 25/4.

<sup>40</sup> Kaynaklarda Tevrat ve İncil okuyabilen ehl-i kitaba mensup bu kişilerin Cebr, Yesâr, Addâs isimli Mekke’de yaşayan köleler olduğu belirtilmiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/241; Ebu’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 6/4; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/135.

<sup>41</sup> Derveze, *el-Kur’ân ve’l-mülhidûn*, 155.

<sup>42</sup> Derveze, *el-Kur’ânü’l-mecîd*, 181-182.

<sup>43</sup> Bünyamin Erul, “Varaka b. Nevfel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/517.

<sup>44</sup> Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Min Revâ’i’i’l-Kur’ân: Te’emmülât ‘ilmiyye ve edebîyye fî Kitâbillâhi ‘azze ve celle* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 191.

<sup>45</sup> el-Ankebût 29/48.

yazma bilmediğine atıf yapılması önceki semavî kitapların muhtevasını okuyacak donanım ve altyapıya sahip olmadığını, bu konuda herhangi birinin talim ve terbiyesinden geçmediğini vurgulamak içindir. Bu açıdan kadim peygamber ve toplumlara ait Kur'ân'da zikredilen bilgiler hiçbir şüphe ve tereddüde mahal vermeyecek şekilde Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilen elçi olduğunu teyit etmektedir.<sup>46</sup>

Derveze de aynı şekilde mezkûr âyetin Hz. Peygamberin insanlığa yaptığı çağrının, sunduğu tebliğ ilkelerinin vahiy ürünü olduğunu, herhangi bir kitaptan iktibas etmediğini delillendirme amacı taşıdığını belirtmektedir.<sup>47</sup> Ancak o diğer taraftan da Hz. Peygamber'in dinî kültürel faaliyetlerden haberdar olmanın okuma yazma bilmekle ilgisinin bulunmadığını, bu durumun önceki kutsal kitapların muhtevasına vakıf olduğu gerçeğine gölge düşürmeyeceğini söylemektedir. Buna göre Hz. Peygamber okur yazar olup, Kur'ân da Allah kelâmı olmasaydı bu kitabın üslup ve muhtevası muhakkak diğer semavî kitaplara benzerdi.<sup>48</sup>

Derveze'nin Hz. Peygamber'in okur yazar olmamasını, düşüncenin sadece kâğıt kaleme dökülmesini engelleyen bir durumdan ibaret sayması vahyin ilâhîlik vasfına halel getirecek birtakım şüphelere kapı aralayacaktır. Zira onun okuma-yazma bilmemesine rağmen önceki kutsal kitapların muhtevasına aşina olduğunu iddia etmek, nâzil olan âyetlerin Hz. Peygamber'in telkin ve yönlendirmesiyle telif edildiği konusunda birtakım şüpheler oluşturabilir ki mezkûr ayetin bağlamı böyle bir sonuca imada bulunmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesine vurgu yapılarak önceki kutsal kitapların muhtevalarından haberdar olmadığı Kur'ân'ın ifadesiyle kitap ve iman bilgisinin vahyin inzaliyle Yüce Allah tarafından oluşturulduğu düşüncesi zihinlere kazınmıştır. Derveze'nin bu bakımdan bir yandan Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmediğini diğer yandan da önceki semavî kitapların içerikleri hakkında bilgi sahibi olduğunu söylemesine rağmen Kur'ân'ın ilâhî kaynağa dayandığını vurgulamaya çalışması tutarlılık iddiasından yoksun bir mukayese örneğidir. Bu mukayese adeta oryantalistlerin Kur'ân'ın ehl-i kitap kültürüne aşina olan Hz. Peygamber'in telkin ve yönlendirmesiyle telif edildiği söylemini destekler mahiyettedir.<sup>49</sup> Aradaki tek fark oryantalistlerin Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmesine rağmen bunu toplumdan gizlediğini iddia etmeleridir. Kanaatimizce Derveze'nin Hz. Peygamber'in semavî kitapların içeriklerine vakıf olduğu ön kabulüne sahip olması sebebiyle aynı görüşü

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Ḳur'ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 13/233; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîṭ*, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 7/151.

<sup>47</sup> Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 183.

<sup>48</sup> Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/552.

<sup>49</sup> Maxime Rodinson, *Hız Muhammed*, çev. Atilla Tokatlı (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 42.

dillendiren oryantalistlerle uzlaşması, kendisini onlardan farklılaştıran bir akıl yürütme içerisine girmesine yol açmış ancak bu yaklaşım vahyin ilâhî kaynağa dayandığı düşüncesini ispatlamada yetersiz kalmıştır.

### 1.3. Kitâb-ı Mukaddes Metinleri

Mekke toplumunun ehli kitap mensupları vasıtasıyla kıssalardaki muhtevaya vakıf olduğu gerçeği Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin kaynak olma niteliğiyle çok yakından ilişkilidir. Bu nedenle kıssalarla alakalı bilgilerin önceki semavî kitaplarda nasıl makes bulunduğu, son ilâhî vahyin bu konudaki beyanlarıyla ne derece örtüştüğü ve muhteva bakımından Kur'ân'da aktarılan bilgilerin ilave bir değişik ve yenilik getirip getirmediği meselesi tartışmaya açılacaktır. Böylelikle kıssaların kaynağı, vahye muhatap olan ilk neslin kıssa bilgisi ve birikiminin düzeyi hakkında Derze'nin kanaati belirlenmeye çalışılacaktır.

Hiç şüphesiz Kur'ân'da peygamberlere tevdi edilen kitap ve sahifelerin ilâhî kaynağa dayandığı, kendisinin de önceki semavî kitapları tasdik ettiği vurgulanmaktadır.<sup>50</sup> Derze ayrıca Mekke döneminde ehl-i kitap mensuplarının şahitliklerinin referans gösterilmesinin<sup>51</sup> önceki semavî kitapların muhteva bakımından Kur'ân'ın ilke ve hedefleriyle örtüştüğünü delillendirme amacı taşıdığını, bu konuların önemli bir bölümünün de geçmiş peygamber ve toplumların haberleri içeren bilgilerden oluştuğunu belirtmektedir.<sup>52</sup> Bu bakımdan Kitâb-ı Mukaddes metinleri vahye muhatap ilk neslin kıssalarla ilgili en önemli bilgi kaynağıdır. Derze kıssalarını anlamlandırma ve yorumlama sürecinde Kur'ân âyetlerini ehl-i kitabın tedavüldeki kutsal kitap ve metinlerinde zikredilen bilgilerle karşılaştırmakta, bunlar doğrultusunda bir sonuca ulaşmaktadır. Bu bağlamda Derze Kur'ân'da zikredildiği halde şu anki ehl-i kitap metinlerinde yer almayan ya da onunla çelişen ifadelerin Kur'ân'ın muhtevasına mutabık olarak nüzûl dönemi ve öncesindeki Tevrat nüsha ve sifirlerinde bulunduğunu söylemektedir.<sup>53</sup>

Mesela; Kur'ân'da Hz. İbrâhim'in evine gelen meleklerin kendilerine ikram edilen yemeği yemedikleri ifade edilirken,<sup>54</sup> Tevrat'ta meleklerin yemeği yediklerinden bahsedilmektedir.<sup>55</sup> Bu farklılığa rağmen Derze Hz. Peygamber zamanında tedavülde bulunduğu halde sonradan kaybolan ve bugüne ulaşmayan Tevrat nüshalarında konuyla ilgili bilginin Kur'ân'a mutabık olarak meleklerin yemek yemediği şeklinde yer aldığını

<sup>50</sup> el-En'âm 6/92; Yûnus 10/37; Yûsuf 12/111; el-Fâtır 35/31; el-Ahkâf 47/12; el-A'lâ 87/18-19.

<sup>51</sup> Yûnus 10/94; el-Enbiyâ 21/7; eş-Şuarâ 26/197.

<sup>52</sup> Derze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 207.

<sup>53</sup> Derze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 2/312; 4/220, 272; 5/276; 8/541.

<sup>54</sup> Hûd 11/69-70; ez-Zâriyât 51/26-28.

<sup>55</sup> *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar., 18:8.



belirtmektedir. Ona göre Yahudi din adamlarının kıssalardaki muhteviyâta yönelik herhangi bir itiraza Kur'ân'da yer verilmemesi de bu kanaati pekiştirmektedir.<sup>56</sup> Aynı şekilde Tâlût ve Câlût kıssasını konu alan Tevrat bölümlerinde Kur'ân'la uzlaşmayan, çelişki arz eden ifadelere rastlansa da Derveze sonradan kaybolan Tevrat nüshalarındaki bilgilerin çelişkilerden soyutlanmış olarak Kur'ân'ın muhtevasıyla benzerlik taşıdığı görüşündedir.<sup>57</sup>

Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin işlev ve mevsukiyetiyle ilgili Derveze'nin görüşlerini yansıtan bu örnekler, ilk hitap çevresinin kıssa bilgi ve birikiminin ehl-i kitap toplumlar vasıtasıyla oluşturulduğu düşüncesiyle birlikte değerlendirildiğinde kıssalardaki malumatın teferruatlı bir şekilde bilindiği yargısına ulaşılabilir. Çünkü bu algıya göre Kur'ân'ın kıssalarla ilgili verdiği bilgi malzemesinin tamamı daha önceki kutsal kitap metinlerinde var olan bilgilerin aktarımından ibarettir. Zira Yüce Allah'ın son vahyi olan Kur'ân metni, semavî kitapların muhtevasıyla tam bir uyumluluk içerisindedir. Günümüzde Yahudi ve Hristiyanların ellerindeki Kitâb-ı Mukaddes nüshalarında muhteva ile farklılaşan, çelişen bilgilerin Kur'ân'la mutabık olan orijinal şekilleri ise nüzûl dönemi ve öncesindeki Tevrat ve İncil metinlerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da yeni olan bir ifade esasında önceki semavî kitapların tahrif olmayan, orijinal nüshalarında bulunan bilgilerin tekrarlanmasını içermektedir. Bu nüshaların Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde mevcut olduğu gerçeği, kıssalarla ilgili bilgilerin ilk hitap çevresi tarafından tamamıyla bilindiği, Kur'ân'ın muhteva bakımından herhangi bir yenilik getirmediği iddiasına zemin hazırlamaktadır.

## 2. Derveze'ye Göre Kıssaların Hedef ve Gayesi

Kur'ân-ı Kerim'de kıssalarla ilgili kesitlerin aktarımında kronolojik tertibe riayet edilmediği gibi çoğu zaman şahıs isimleri, zaman ve mekân gibi unsurlar olay ve hadiselerin arka planında kalmıştır. Kıssaları tarihî çerçeveden olabildiğince soyutlayarak mesaj ve ibret yönünü ön plana çıkarmak Kur'ân'ı diğer kutsal kitaplardan ayıran en temel özelliklerden birisidir.<sup>58</sup> Derveze'ye göre kıssaların tarihî bilgi malzemesinden ziyade mesaj ve öğüt odaklı değerlendirilmesinin gerekliliği Kur'ân'ın bizâtihi kendi sarîh beyanıdır. Yusûf kıssasının başlangıç safhasında ve sonunda olayların nasıl yorumlanması gerektiğine dair telkin edilen “Yûsuf ve kardeşlerinde sizler için ibretler vardır”, “onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır”<sup>59</sup> şeklindeki ifadeler, Kamer sûresindeki Allah'ın gönderdiği peygamberlere itaat etmeyen önceki kavimlerin helâk süreçlerini etkileyici bir üslupla atıfta bulunan olaylar arasında dört kez tekrarlanan “And

<sup>56</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/530.

<sup>57</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/462.

<sup>58</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/377-378.

<sup>59</sup> Yûsuf 12/7, 111.

olsun ki bu Kur'ân'ı öğüt ve ibret alınsın diye kolaylaştırdık. Yok mu öğüt ve ibret alan!"<sup>60</sup> âyetleri Kur'ân kıssalarının tarihî olaylarla ilgili bilgi verme veya bu eksikliği gidermekten ziyade muhatapların yaşanmış olaylar üzerinden öğüt almasını sağlama hedefi için zikredildiğini göstermektedir.<sup>61</sup> Derveze'ye göre kıssaların öğüt ve ibret boyutuna odaklanabilmek için sahih hadis ve rivayetler dışında kıssaların mahiyetini belirleme noktasında ayrıntı ve teferruata dalmadan Kur'ân'ın kendi beyanlarıyla iktifa etmek ve bu sınırın ötesine geçmemek gerekir.<sup>62</sup> Ancak geleneksel algı kıssanın vazettiği mesajdan ziyade tarihî çerçevesini doğru bir şekilde tespit etme üzerine dayalı olduğu için klasik tefsir kitapları kıssaların maksat ve gayesine katkı sunmayan sayısız zayıf rivayetin toplandığı eserlere dönüşmüştür.<sup>63</sup>

Kıssaların Kur'ân'da tarihî bilgiden ziyade öğüt ve ibret amacına dayalı olarak anlatıldığı düşüncesi esasında bütün müfessirlerin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Ancak kıssalara ibret ve öğüt nazarıyla bakılması, olay ve hadiselerin tarihe veri sağlayan güvenilir bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Hatta İslâm âlimleri tarihî olay örgüsünü çarpıtmadan, aslına uygun bir şekilde resmetmesi sebebiyle kıssaları Kur'ân'ın i'câz boyutuna vurgu yapan geçmişe dönük gayb haberleri kapsamında mütalaa etmişlerdir.<sup>64</sup> Kıssalardaki bilgilerin tarihin gizli sırlarını açığa çıkaran kaynak olma özelliğini vurgulamaması hatta herhangi bir imada dahi bulunmaması sebebiyle Derveze'nin geleneksel düşünceden bir hayli uzaklaştığı söylenebilir. Önceki semavî kitapların kronolojik açıdan geçmiş peygamber ve toplumlara ait haberleri içermesinin yanı sıra Derveze'nin muhkem ve müteşâbih anlayışı çerçevesinde Kur'ân'ın hüküm ve beyanlarını değerlendirmede takip ettiği yöntem, bu ayrışmanın temelinde yatan en önemli etkidir.

Birbirinden farklı yorumlara imkân vermeyen muhkem terimini Derveze, seleften nakledilen görüşleri referans göstererek dinin inanç, ahlâk, ibadet ve hukuk sistemini ihtiva eden âyetler olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu âyetler Kur'ân vahyinin ana hedefini, İslâm davetinin temel prensiplerini içeren amaçlar kategorisindedir. Allah'ın birliğini, her türlü şirkten ve evlat edinmekten münezzeh oluşunu yansıtan ifadeler, âhiret gününe, Allah'ın kitapları ve peygamberlerine imanla ilgili âyetler, dinin ibadet

<sup>60</sup> el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

<sup>61</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/283.

<sup>62</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/350, 353.

<sup>63</sup> Derveze'nin klasik tefsir kaynaklardaki kıssaları yorumlama yöntemiyle ilgili eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Derveze, *el-Kurânü'l-mecîd*, 233-242.

<sup>64</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 386; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 4/313; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001), 2/308.

sistemini belirleyen, hayatın çeşitli safhalarına yönelik helal ve haramın sınırlarını tayin eden hükümler Kur'ân'ın esas ve amaçlarını teşkil etmektedir. Bunun dışında kıssalar, meseller, Allah'ın azamet ve kudretine dikkat çeken ifadeler, gaybî varlıklarla ilgili nitelermeler, Kur'ân'ın temel prensip ve hedeflerini pekiştirici ve destekleyici unsurlardır.<sup>65</sup> Vesileler olarak tavsif edilen bu âyetler birden fazla manaya ihtimal veren müteşâbih kapsamındadır. Bu nedenle Derveze'ye göre ilk olarak ana hedef ve ilkeleri belirlemek daha sonrasında ise müteşâbih âyetleri bu ilkeler çerçevesinde anlamlandırıp yorumlamak gerekir.<sup>66</sup> Müteşâbihâtı ana ilke ve prensipleri içeren muhkem âyetler gibi bağımsız bir şekilde ele alıp yorumlamak ya da bunlardan soyutlayarak birtakım sonuçlara ulaşmak ise konuyu mecrasından saptırıp, faydasız tartışma ve ihtilaflara neden olabilir.<sup>67</sup>

Derveze'nin konuyla ilgili yaptığı kendi yorum ve değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere kıssalar, Kur'ân'ın ana ilkelerini destekleyip pekiştiren ve müteşâbih âyetler olarak tavsif edilen vesileler bölümündedir. Kıssalarda vazedilen bilgilerin Kur'ân'ın ana ilkeleri, temel prensipleri içerisinde yer almaması bu minvaldeki âyetlerin bütünden bağımsız ve müstakil bir şekilde değerlendirme konusu yapılmasına engel teşkil etmektedir. Böyle bir algı doğal olarak kıssalarda anlatılan olay örgüsüne mazinin derinliklerindeki gizli gerçekleri gün yüzüne çıkaran, bu konuda veri ve bilgi akışı sağlayan tarihî kaynak nazarıyla bakılması düşüncesini reddetmektedir. Bu aşamadan sonra ise kıssalardaki tarihî malzemeyle ilişkili ayrıntı ve teferruat kabilinden aktarılan her bir bilgi anlam, değer ve önemini yitirecektir. İşte bu nedenle Derveze, kıssaları mahiyeti itibarıyla başlı başına tarihî bilgi malzemesi olmaktan ziyade ana hedefleri destekleyici, çarpıcı mesajlar sunan anlatım biçimine sahip metinler şeklinde telakki etmiştir.

Derveze Ar'âf sûresinin tefsiriyle ilgili bölümde, Kur'ân kıssalarının hedef ve gayesini belirlemeye yönelik maddeler halinde birtakım tespitlerde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği hüküm ve buyrukların önceki peygamberlere tevdi edilen vahiyle aynı kaynaktan beslendiğine dikkat çekerek İslâm davetinin esaslarını belirginleştirmek, Hz. Peygamber ve müminlere güven ve sebat duygusu aşılıyarak onları teselli etmek, geçmiş kavimlerin inkârcıları ile Mekke toplumundaki müşriklerin tavır ve davranışları arasında bağ kurarak, onların başlarına gelen felâketlerden ders ve ibret almalarını sağlamak kıssaların vermek istediği mesajlardan öne çıkan birkaç örnektir.<sup>68</sup> Her ne kadar bu ifadeler kıssaların hedef ve gayesini doğru bir şekilde tespit etmeye dair

<sup>65</sup> Derveze, *el-Kurânü'l-mecîd*, 160; a.mlf., *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/158.

<sup>66</sup> Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, 190.

<sup>67</sup> Derveze, *el-Kurânü'l-mecîd*, 161; a.mlf., *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/160.

<sup>68</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/427-428.

bazı ipuçları verse de Derveze kıssaların ihtiva ettiği mesajın sûrenin bağlamından çıkarılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre klasik literatürde siyak-sibak olarak isimlendirilen bağlam bilgisi kıssalardaki mesajı tespit etmede en önemli karinelere biridir. Zira kıssaların önce ve sonrasındaki âyetlerle ilgili değerlendirmelere bakıldığında bunların ifade tarzı, üslup ve muhteva açısından kıssa ile bütünlük arz ettiği görülecektir.<sup>69</sup> Bu nedenle Derveze her bir kıssayı ait olduğu sûrenin kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirmekte, âyetlerdeki tematik bağlamı Hz. Peygamber'in yaşadığı tarihî tecrübeyle ilişkilendirerek kıssanın öğüt ve ibret içerikli mesajını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bunun için ilk olarak âyetlerden hareketle sûrenin öne çıkan konularını tespit etmekte, ardından da kıssalardaki mesajı bu muhteva ekseninde anlamlandırmaktadır.

Mesela Sâd sûresinin ilk âyetlerinden itibaren müşriklerin Hz. Peygamber'in şahsına ve davetine yönelik olumsuz tavır ve tutumlarını yansıtan ifadeler yer verilmekte, ardından da helâk olan kavimlerle, önceki peygamberlerin ahlâkî davranışlarından kesitler sunan kıssalar ekseninde sûre devam etmektedir. Derveze'ye göre bu kıssalar müşriklerin husumet ve muhalefetlerinden hüznlenen, yüreği gittikçe daralan Hz. Peygamber'i hem teselli etmekte hem de kavimlerinden aynı tepkiyi görmesine rağmen sabreden önceki peygamberler gibi kendisini sabırlı olmaya teşvik etmektedir.<sup>70</sup>

Kıssaların bir kısmı Derveze'ye göre Kur'ân'ın ana unsur ve ilkelerini ihtiva eden muhkem âyetleri teyit ve pekiştirme işlevi görmektedir. Ancak dinin esasını teşkil eden bu muhkem ilke diğerlerinden farklı olarak kıssanın bağlamındaki ima ve işaretlerden değil Kur'ân'ın genel prensiplerine vurgu yapan âyet ifadelerinden çıkarılmaktadır. Nitekim Lût kavminden helâk olanlar arasında özellikle Hz. Lût'un eşinin zikredilmesini<sup>71</sup> Derveze, peygamberlere yakınlık ve kan bağına bile kötü söz ve eylemler sergileyen insanların başlarına gelecek musibetleri engelleyemeyeceği hususunda ilişkilendirmektedir. Onu böyle bir sonuca ulaştıran ise hiç kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceği, kişinin kendi yaptıklarından sorumlu tutulacağı gerçeğini bildiren Kur'ân'ın muhkem âyetleridir.<sup>72</sup> Hz. Nûh'un oğlunun boğulmaktan kurtulamaması,<sup>73</sup> Hz. Lût'un yanı sıra Hz. Nûh'un eşinin inkâr ve ihanetine vurgu yapılması,<sup>74</sup> Âzer'in tevhidin

<sup>69</sup> Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 178; a.mlf., *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 152.

<sup>70</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/305.

<sup>71</sup> el-A'raf 7/83; Hud 11/81; el-Ankebut 29/33.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/134, 141; el-En'âm 6/124; el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/18; el-Müddessir 74/38.

<sup>73</sup> Hûd 11/42-43.

<sup>74</sup> et-Tahrîm 66/10.

simge ismi olan oğlu Hz. İbrâhim'e sert muhalefeti de<sup>75</sup> bu muhkem ilkeyi destekleyici örnekler arasındadır.<sup>76</sup>

Kur'ân'ın muhkem ilkelerini pekiştiren kıssaların bir bölümü şirke kapı aralayan her türlü unsur ve düşüncelerden İslâm'ın berrak inanç sistemini koruma ve ikame etme hedefine yöneliktir. Meleklerin Allah'ın iradesine boyun eğen varlıklar olduğuna vurgu yapılması, Hz. Süleyman'ın emri altında çalışan cinlerden söz edilmesi<sup>77</sup> Derveze'ye göre gaybî bu varlıkların nitelikleri hakkında bilgi vermekten ziyade melek ve cinlerin ilâhî güç ve kudret vehmedilen varlıklar olarak tahayyül ve telakki edilmesinin önüne geçmek içindir.<sup>78</sup> Âdem-İblîs kıssasıyla ilgili olarak Hz. Âdem'in tövbesinin ön plana çıkarılmasındaki temel gaye de<sup>79</sup> onun günahının teselsül halinde kendi neslinden gelenlere yüklendiğine dair Hristiyanlık'taki aslî günah anlayışını reddetmektir.<sup>80</sup>

Derveze'nin kıssaların mesajını tespit etme yöntemi incelendiğinde konu hakkındaki görüşlerinin büyük ölçüde Muhammed Halefullah'ın (öl. 1997) kısa teorisiyle benzerlik taşıdığı söylenebilir. Zira Halefullah da olay ve hadiselerin tarihî kurgusundan ziyade mesaj ve ibret yönünün ön plana çıkarılmasını Kur'ân kıssalarını diğer semavî kitaplardan ayıran en belirgin özellik olarak dikkat çekmiş, kıssaların bu amaca hizmet edebilmesi, insanların duygu ve düşüncesinde kalıcı bir etki bırakabilmesi için kıssalara ait bilgilerin muhatap kitle tarafından bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>81</sup> Ayrıca Halefullah, Derveze gibi kıssaların hedef ve gayesini Kur'ân bütünlüğü içerisinde değil kıssanın ait olduğu metin içi bağlam çerçevesinde bağımsız ve müstakil olarak değerlendirmiştir.<sup>82</sup> Aradaki tek fark tarihçi kimliğinden dolayı Derveze Hz. Peygamber'in sîretine ayna tutan tarihî bilgiye kıssaları anlamlandırma sürecinde büyük önem atfederken, Halefullah ise kıssalardaki mesaja metin içi bağlamın yanı sıra daha çok kelime ve cümle terkipleri üzerine yaptığı edebî tahlil ve analizler yoluyla ulaşmaya çalışmıştır.<sup>83</sup>

Kıssaların tarihî bilgi verme gibi bir amacı olmadığı için aktarılan olayın teferruatıyla uğraşmaktan ziyade ibret ve öğüt boyutuna odaklanmayı salık veren bu

<sup>75</sup> İbrâhîm 14/42-48.

<sup>76</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/423.

<sup>77</sup> el-Enbiyâ 21/82; Sebe 34/12.

<sup>78</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/343-344; 4/273.

<sup>79</sup> el-Bakara 2/37; el-A'râf 7/23.

<sup>80</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/214.

<sup>81</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 264-267.

<sup>82</sup> Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, 234.

<sup>83</sup> Halefullah'ın tarihsel kıssaların hedef ve gayesini anlamlandırmada uyguladığı edebî yöntemle ilgili örnekler için bk. Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, 157-188.

yaklaşım esasında modern dönem alimlerinden Muhammed Abduh'a (öl. 1905) dayanır. Abduh'a göre din, tarihin sadece ibret yönüne baktığı için kıssalarla ilgili zaman ve mekân unsurlarına yer verilmediği gibi Kur'ân'ın anlatımı ibret çerçevesinin dışına taşamaz.<sup>84</sup> Bu düşünceden beslenen Derveze ve Halefullah, Abduh'un çizgisini devam ettirerek kıssalardaki mesaja ulaşabilmenin ancak tarihî malumatla ilgili bilgilerin geri plana itilmesiyle mümkün olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Tarihî bilginin önem ve önceliğini kaybetmesi bir taraftan kıssaların gerçeklik ve yaşanmışlığına dair yapılan vurguların azalması hatta yok olmasına diğer taraftan da bu eksikliğin kıssaların bilindiği gerçeğiyle telafi ve izah edilmesine kapı aralamıştır. Bu nedenle iki müfessir de kıssaların ibret ve öğüt içerikli mesajına ulaşabilmek için olay ve hadiselerin gerçeklik ve yaşanmışlığını değil muhatap kitle tarafından bilinmesini öncelikli şart olarak belirlemiştir.

Öyle ki Halefullah, Kur'ân kıssalarının mutlaka tarihsel realite ve olaylara dayanma zorunluluğunun olmadığına dikkat çekerek kıssaların tarihî kurgu açısından değil edebî tasvir yöntemiyle değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>85</sup> Derveze ise sürekli olarak Kur'ân kıssalarının temel hedefinin öğüt ve hatırlatma olduğunu, insanlar bildikleri olaylardan daha fazla etkilendiği için kıssaların bilinen olaylar arasından seçtiği iddiasını yinelemiştir.<sup>86</sup> Derveze, görüşünü Halefullah gibi açıkça tavzih etmekten kaçınmakla birlikte kendisinin kıssaların gerçek ve yaşanmış olaylar oluşuna ilişkin herhangi bir ifadeye yer vermemesi onunla aynı kanaatte olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ancak Derveze bu konuda olası tartışmaların önüne geçebilmek için herhangi bir açıklama yapmadan "*Kur'ân'ın içerdiği her şey haktır, biz ona inandık. Tümü Rabbimizin katındadır*"<sup>87</sup> âyetini referans gösterme ihtiyacı hissetmiştir.<sup>88</sup> Hatta Halefullah'ı Kur'ân kıssalarını hayaller ve edebî süslemelerle örülü bir metin olarak nitelendirdiği için tenkit etmiş, kıssaların bu tür kusurlardan münezzehe olduğunu, edebî güzellik ve anlatımın ise sadece kıssalara değil Kur'ân'ın bütününe teşmil edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>89</sup>

Halefullah'ın görüşlerine muttali olan Derveze'nin bu eleştirilerine rağmen kıssa teorisinin büyük oranda Halefullah'la örtüştüğü söylenebilir. Ancak Halefullah'ın teorisini açıkladığı eserin birçok çevre tarafından çok büyük tepkiyle karşılanması, ilmî mecralarda tartışılmaktan ziyade bizzat kendisine yönelen psikolojik bir linç

<sup>84</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme, 1990), 1/330.

<sup>85</sup> Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, 94.

<sup>86</sup> Derveze, *el-Kurânü'l-mecîd*, 166-168; a.mlf., *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/162-164; a.mlf., *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 147-148.

<sup>87</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>88</sup> Derveze, *el-Kurânü'l-mecîd*, 184; a.mlf., *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 171.

<sup>89</sup> Derveze, *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 164-165.

kampanyasına dönüşmesi<sup>90</sup> Derveze'nin muhtemelen fikirlerini ifade ederken daha mutedil bir söylem geliştirmesine ve ihtiyatlı davranmasına sebep olmuştur. Nüzûl sırasına göre telif ettiği sûreleri tefsir aşamasında dönemin alimlerinden fetva alma ihtiyacı hissetmesi inancındaki samimiyetin yanı sıra bu hassasiyet ve duyarlı tavrın yansımaları olarak da değerlendirilebilir.<sup>91</sup>

### 3. Derveze'nin Kıssalara Yaklaşım Yöntemi

Kıssaları Kur'ân'ın ana ilke ve prensiplerini teyit ve pekiştirme işlevine sahip vesileler diğer bir deyişle müteşâbihât kapsamında telakki eden Derveze'nin kıssalardaki bilgi ve muhteviyata bakışı da aynı doğrultudadır. O kıssayı oluşturan cümle, ifade veya terkiplerin taşıdığı anlam ve ihtiva ettiği gerçeklikle ilgili nihaî bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığı kanaatinde. Bu nedenle kıssalarla ilişkili metinleri çözümleme, tahlil etme ve bu metinlerden çıkarımda bulunmaya yönelik her türlü girişim sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Kıssaların müteşâbihliği Derveze'ye göre konuyla ilgili âyetlerin belirli bir anlam ve yoruma ulaşmayı imkânsız kılması ya da ihtiva ettiği manalar arasında herhangi bir tercihte bulunmaya imkân vermemesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kıssalar birçok mana içeren, sırrını ve te'vilini idrak etmekten insan aklını aciz bırakan, bilgisini sadece Allah'ın kendi zatına mahsus kıldığı müteşâbihâttandır. Bu konu hakkında muhakkik bir Müslümanın üzerine düşen “*biz bunlara iman ettik, hepsi rabbimizin katındandır*” sözüyle iktifa etmesidir.<sup>92</sup>

Derveze'nin kıssalara olan bu yaklaşımının klasik dönemin kıssa algısıyla yine büyük ölçüde farklılaştığı söylenebilir. Zira klasik kaynaklarda hiçbir müfessir kıssaları, te'vilini yalnız Allah'ın bileceği müteşâbih kapsamında değerlendirmemiştir. Sadece bazı kıssalarla ilgili birtakım ifade ve ibarelerin çeşitli manayı içeren kelime yapısına sahip olması nedeniyle kıssalardaki kimi ibareler lafız bakımından müteşâbih sayılmıştır. Kelime veya ibarenin çok anlamlı boyutuyla ilgili olan bu müteşâbihlik, te'vil ve tercih konusunda büyük bir belirsizlik ve çelişkiye yol açmadığı gibi bazen ifadeye yorum zenginliği katan farklı anlam ve manaların üretilmesine zemin hazırlamaktadır.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Halefullah'a karşı oluşan muhalefet ve tepkiler hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk. Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 154-187.

<sup>91</sup> Derveze mushaf tertibinden farklılık arz edecek şekilde nüzûl sırasına göre tefsir kitabı telif etmenin hiçbir mahzuru olmadığı kanaati taşımasına rağmen bunu delillendirebilmek için dönemin Suriye müftülerinden olan Ebü'l-Yüsr Âbidîn ile Abdülfettâh Ebû Gudde'den konuyla ilgili görüş beyan etmelerini istemiş, onların onayını aldıktan sonra cevaz veren fetva metinlerini kitabın önsözüne eklemiştir. Bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 9-12.

<sup>92</sup> Derveze, *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 152, 170.

<sup>93</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 231-232.

Kıssalardaki bilgilerin te'vil edilemeyeceği dolayısıyla iman etmekten başka hiçbir seçeneğin olmadığını belirten Derveze bu görüşünü Âdem-İblîs kıssası üzerinden temellendirmektedir. Derveze'ye göre Mekkî sûrelerdeki kıssanın bu kesitiyle Medenî sûrelerdeki kesiti gerek üslup gerekse muhteva bakımından birbirleriyle uyuşmayan hatta çelişen hususlar içermektedir. Şöyle ki Mekkî sûrelerde Hz. Âdem ve eşinin cennette iskân edildiği ancak bu ikisinin şeytanın telkinleriyle yasak ağacın meyvesinden yemeleri sebebiyle ceza olarak dünya semasına gönderildiği beyan edilirken, Bakara sûresi 30. âyete göre ise Allah Teâlâ'nın Âdem ve eşini yeryüzünde halife yapmak için yarattığı bildirilmektedir. Aynı şekilde meleklerle Allah arasında geçen diyaloglar, Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesi, meleklerin secde etmesine karşın İblîs'in secdeden kaçınması ve Allah'ın huzurundan kovulması, buna karşın Allah'tan mühlet talep etmesi ve bu talebin kabul görmesi gibi âyet ifadeleri de Derveze'ye göre farklı yorumlara kapı aralayan insan aklının sırrını idrak edemeyeceği türden çeşitli hususlar içermektedir.<sup>94</sup>

Kur'ân kıssalarının muhteviyâtını irdelenmesi değil iman edilmesi gereken müteşâbih âyetler olarak telakki eden Derveze bu yaklaşımıyla Halefullah'tan keskin çizgilerle ayrılmaktadır. Nitekim Halefullah Kur'ân kıssalarının iman etmek için nâzil olan dinin aslî unsurlarından biri olmadığını söyleyerek, kıssalarla ilgili ifade ve ibareleri tahlil etme çabası sergilemiştir.<sup>95</sup> Aralarındaki bu yöntem değişikliğini bu iki ismin Kur'ân'ın çeşitli sûrelerdeki kıssalarla ilgili farklı ifade ve ibareleri yorumlamada daha belirgin bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Örneğin Derveze Hz. Mûsâ'nın esasının yılanı dönüşmesiyle ilgili kullanılan "hayye", "cânn" ve sü'bân" kelimelerinin iman edilmesi gereken hususlar olduğu dışında hiçbir beyanda bulunmazken,<sup>96</sup> Halefullah farklı anlam nüanslarına sahip bu kelimelerin Hz. Mûsâ'nın ruh hali ve psikolojisindeki değişimi yansıtmak için kullanıldığını belirtmiştir.<sup>97</sup> Aynı şekilde İsrailoğullarına mensup erkeklerin öldürülmesi kadınların sağ bırakılması olayının Kasas sûresinde Hz. Mûsâ'nın nübüvvetinden önce, A'râf sûresinde ise nübüvvetinden sonra gerçekleştiğine vurgu yapıldığını belirten Derveze bu iki sûre arasındaki ihtilaf ve tenakuzu gidermek için kıssaların mahiyetine ilişkin yapılan her türlü yorum ve araştırmayı, gereksiz bir çaba olarak görmektedir. Böyle bir durumda sorgulamaksızın iman etmek yapılması gereken en ideal davranıştır.<sup>98</sup> Halefullah'ın Kur'ân'ı anlamada kullandığı edebî tahlil ve tasvir yönteminin temeli ise Derveze'nin aksine kıssaların üslup ve muhtevastaki ihtilaf, çelişki ve tenâkuz gibi görünen hususların giderilmesi esasına dayalıdır.

<sup>94</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/352; a.mlf., *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, 152-153.

<sup>95</sup> Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, 94.

<sup>96</sup> Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 184.

<sup>97</sup> Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, 175-177.

<sup>98</sup> Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 184.



Derveze'nin Kur'ân'da nakledilen kıssaların ilk hitap çevresi tarafından bilindiğini iddia etmesine rağmen bunlara ait muhteviyatı tahlil ve analiz etmekten ziyade çağdaş bir selefi yönelişle kıssaları iman ve inanç konusu haline getirmesi bazı çelişki ve belirsizliklere kapı aralamıştır. Zira Derveze'nin Âl-i İmrân 7. âyeti eksenindeki kendi yorumu dikkate alındığında Allah'ın ilmini kendi zatına mahsus kıldığı müteşâbihlerin, Hz. İsrâ'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olması gibi insanın idrak ve tahayyülüne imkân tanımayan hususlarla ilgili olduğu göze çarpmaktadır.<sup>99</sup> Ancak Kur'ân'da kıssalara dair yapılan iktibasların birçoğunun bu nitelikte olmadığı düşünüldüğünde, kıssalardaki muhteviyatı sadece Allah'ın bildiği müteşâbih kapsamında değerlendirmek Kur'ân'ın beyanının yanı sıra kıssaların bilindiği iddiasıyla da çalışmaktadır. Diğer taraftan kıssaların temel gayesinin öğüt ve hatırlatma olduğuna vurgu yapmakla birlikte bunlarla ilgili kelime ve ifadeleri yorumlamaktan kaçınmak, kıssaların ihtiva ettiği mesaja ulaşmada eksik veya hatalı sonuçlara sebep olacaktır. Zira kıssayla ilgili pasajları doğru bir şekilde yorumlamanın ilk şartı bu pasajları oluşturan cümle, terkip hatta kelimelerin ihtiva ettiği manayı doğru bir şekilde tespit edebilmektir. Bu yapılmadığı sürece anlama faaliyetine yönelik her türlü yorum ve değerlendirme teşebbüsü maksada ulaşmada yetersiz kalacaktır.

Ayrıca kıssaları açıklama meyanında tefsir kitaplarında zikredilen birbiriyle çelişen, abartı, hayal mahsulü birçok rivayetin Kur'ân'ı eleştirme hususunda İslâm düşmanlarının ellerine büyük bir koz verdiğini söyleyen Derveze'nin<sup>100</sup> kıssalarla ilgili bazı sûrelerdeki ihtilaf ve farklılığa işaret etmesine rağmen Halefullah'ın aksine bunları gidermeye yönelik hiçbir çözüm önerisinde bulunmayıp sükût etmesi, meseleyi vuzuha kavuşturmadığı gibi Kur'ân'ın mevsukiyetiyle ilgili eleştiri ve tartışmaların önünü açmıştır. Nitekim Yûsuf Haddâd isimli oryantalist Derveze'nin Firavun'un yaptığı katliamın zamanıyla ilgili işaret ettiği çelişki ve ihtilaftan yola çıkarak Kur'ân'ın ilâhî bir kelim olamayacağını, Hz. Peygamber'in semavî kitaplardan alıntılacağı bilgileri Arap kültür ve hayatına uyarladığını iddia etmiştir.<sup>101</sup>

Öte yandan Derveze'nin kıssalara yaklaşımı incelendiğinde zaman zaman kendisinin de Kur'ân'ın durduğu sınırdan durmayarak yorumlama faaliyetinde bulunduğu

<sup>99</sup> Derveze, *el-Kurânü'l-mecîd*, 162; a.mlf., *et-Tefsîru'l-hadîs*, 7/118-119.

<sup>100</sup> Derveze, *el-Kurânü'l-mecîd*, 242.

<sup>101</sup> Mustafa Süleyman, *Muhammed İzzet Derveze*, 268. Yûsuf Haddâd'ın Kur'ân-ı eleştirmeye yönelik birtakım görüş ve iddialarına zemin hazırlayan Derveze diğer taraftan da Yûsuf Haddâd'ın ve Sadık el-Azm'ın Kur'ân, İslâm dini ve Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgili yanlış algılarını tashih edebilmek, edep sınırını aşan ifadelerine cevap vermek amacıyla *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn* ve *el-Kur'ân ve'l-mübeşşirûn* isimleriyle iki müstakil eser telif etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Yolcu, "Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derveze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 78-79.

göze çarpmaktadır.<sup>102</sup> Kıssalardaki zaman, mekân ve şahıs isimleri üzerine yapılan tartışmaların kıssaların gaye ve hedefi olmadığını sürekli şekilde dillendiren Derveze'nin Kur'ân'da Hz. İbrâhim'in kurban ettiği oğlunun Hz. İsmâil değil de İshak olduğunu Tevrat metinlerinden ıktibasla delillendirmeye çalışması olayın tarihî kurgusunu doğru bir şekilde tespit etme amacı taşıdığı için yöntemi açısından büyük bir tutarsızlık örneğidir.<sup>103</sup> Bu tutarsızlığın bir başka tezahürünü de mucize konusunda gözlemlemek mümkündür. Öncelikle belirtmek gerekirse Derveze'ye göre Kur'ân'daki peygamber kıssaları ve mucizelerin yanı sıra Yüce Allah'ın peygamber eliyle ya da onlara has alışılmışın dışında mucize gerçekleştirdiğine muktedir olduğuna iman etmek farzdır.<sup>104</sup> Mucizevî hadiselerle işaret eden ifadelerin anlaşılması hususunda ise Derveze herhangi bir tahmin ve ilavede bulunmadan Kur'ân'da yapılan açıklamaların ötesine geçmemek gerektiğini belirtmekte, konuyu açıklama mahiyetinde nakledilen rivayetlere ise ihtiyatla yaklaşmaktadır.<sup>105</sup> Ancak kimi zaman kendisi de bu tutumunu ihlal eden bir yaklaşım sergileyerek özellikle kıssalardaki bazı mucizevî unsurları te'vil cihetine gitmektedir. Nitekim cumartesi yasağını ihlal eden Yahudilerin maymun suretine dönüştürülmekle cezalandırıldıklarını beyan eden âyet ifadelerini<sup>106</sup> cumhurun kanaatinin aksine Mücâhid b. Cebr'in (öl. 103/721) görüşüne istinaden beden ve suret olarak değil, vicdan ve ahlâka gözlenen menfî değişimle izah etmektedir.<sup>107</sup> Oysa ki Derveze'nin yöntemine bağlılık ve tutarlılık açısından Yahudilerin maymunlaşma hadisesi hakkında görüş beyan etmekten kaçınması, ortaya çıkan yorum farklılığının meselenin özüyle ilgili olmadığını, Allah'ın kudreti çerçevesinde böyle bir cezanın vuku bulmasının pekâlâ mümkün olacağını belirtmesi gerekirdi. Ancak Derveze hem de bu hususla ilgili olarak bazı müfessirlerin konuyu uzatarak mecrasından çıkarmalarını doğru bulmadığını söylemesine rağmen Kur'ân'ın birtakım beyanlarından yola çıkarak Mücahid'in yorumunu destekleme çabası içerisine girmesiyle onlarla aynı kapıya çıkan benzer bir tavır sergilemiştir.

Derveze'nin kendi belirlediği yöntemle çelişmesine sebep olan bu tutumun temelinde zikredilen örnekten de açıkça anlaşılacağı gibi Kur'ân kıssalarını mümkün olduğunca mucize unsurlarından azaltma ve soyutlama teşebbüsünün yattığı söylenebilir. Batı'da ortaya çıkan aydınlanmanın metafizik ve kutsal değerler yerine pozitif düşünceyi tahkim eden hâkim paradigması modernist müfessirleri kıssalardaki mucizevî unsurları tahayyül ve taakkul edilebilir bir te'vil zemininde anlamlandırmaya

<sup>102</sup> Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, 197.

<sup>103</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4/221. Krş. Yar., 22:2-12.

<sup>104</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/320.

<sup>105</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/142.

<sup>106</sup> el-Bakara 2/65; en-Nisâ 4/47; el-A'râf 7/166.

<sup>107</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/522.

sevk etmiştir.<sup>108</sup> Mucizeleri makulleştirmeye yönelten bu eğilimin etkisi Derveze’de de bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. O şayet konuyla ilgili âyetler mucizeleri yorumlama imkânı veriyorsa örnekte olduğu gibi bunları te’vil etmekte, aksi takdirde ise mucizeleri tahlil etmenin Kur’ân’ın gaye ve hedefi olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’a bahşedilen olağanüstü nimetlerin niteliklerini tasvir eden rivayetler karşısında Kur’ân’ın beyanıyla yetinmek dışında hiçbir değerlendirmede bulunmayan Derveze,<sup>109</sup> Âd kavminin her bir ferdinin iri cüsseli ve uzun boylu olduğunu vurgulayan “biz onlara yaratılış bakımından irilik verdik”<sup>110</sup> ifadesiyle ilgili rivayetlerin abartı ve hayal mahsulü olduğunu söyleyerek, çeşitli âyetler çerçevesinde Âd kavmine verilen bu özelliğin bedenî ve fizikî görünümüne indirgenemeyeceğini beyan etmektedir.<sup>111</sup>

Âyetler çerçevesinde yapılan bu yorumlardan açıkça anlaşıldığı gibi Derveze kendi belirlediği yönteme sadık kalmayarak zaman zaman kıssalarda aktarılan olayların tarihî örgüsünü doğru bir şekilde kurgulama çabası içerisine girmiş, bu minvalde müteşâbih âyetler kapsamına dahil ettiği kıssaları te’vil etmiştir. Onu inanç temeline dayalı selefi yaklaşımdan uzaklaştıran en önemli sebeplerden biri de modern dönem Müslüman müfessirlerin mucizeleri, çağının bilgi anlayışıyla örtüşecek bir bakış açısıyla yorumlama ihtiyacı hissetmeleridir. Bu durum doğal olarak Derveze’yi de derinden etkilemiş, yöntemiyle uyuşmayacak şekilde kendisini yorumlama faaliyetine sevk etmiştir.

### Sonuç

Kıssaların ilk hitap çevresi tarafından bilinip bilinmediği, kıssalardaki bilgi malzemesinin önceki semavî kitaplarla benzerlik ve farklılığı, kıssaların hedef ve gayesi, kıssaları yorumlama yöntemi gibi kıssaların kaynak ve mahiyetiyle ilgili hususlar özellikle son dönemde yoğun tartışmalara sahne olmuştur. Bu konular üzerine eğilen simalardan biri olan Derveze’nin vahye muhatap ilk nesil tarafından Kur’ân kıssalarının bilindiğini vurgulaması teorisinin nirengi noktasını teşkil etmektedir. Ona göre kıssaların öğüt, hatırlatma ve ibret içerikli mesajının beklenen tesiri yapabilmesi için aktarılan olay ve hadiselerin bilinmesi elzemdir. Derveze bu iddiasını çeşitli âyetlerden yola çıkarak delillendirmeye çalışmakta, görüşlerini nakzeden âyetlerdeki muhtevayı ise bağlamından kopararak iddiasıyla uyumlu bir hale dönüştürmektedir. Aynı bakış açısıyla gerek Hz. Peygamber’in gerekse Mekke halkının kıssalardaki bilgi malzemesine vakıf olduğunu beyan etmektedir. Ancak Derveze’nin bu çıkarımı Hz. Peygamber ve nüzûl

<sup>108</sup> J. M. S. Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 2000), 40; Şehmus Demir, *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması: Batıyla Münasebetin Kur’ân Yorumuna Yansıması* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 67.

<sup>109</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 3/289.

<sup>110</sup> el-A’râf 7/69.

<sup>111</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 2/419-420.

dönemi insanının bilgi ve kültür birikimini yansıtan âyetlerle çeliştiği gibi tarihsel realite ve gerçeklere de ters düşmektedir.

Kıssalardaki muhteviyatı önceki semavî kitapların içeriğiyle karşılaştıran ve açıklayan Derveze, Kur'ân'a muhalif bazı bilgilere rastladığında nüzûl dönemindeki kutsal kitap nüshalarındaki bilgilerin Kur'ân'la uyumlu olduğunu, ancak bu metinlerin sonradan farklı sebeplerle kaybolduğunu belirtmiştir. Önceki semavî kitapları Kur'ân'ın mertebesine çıkararak bu iddia aynı zamanda kıssaların tarihî çerçevesine ait bütün bilgi malzemesinin ilk ve orijinal şekillerinin önceki kutsal kitaplarda bulunduğu düşüncesine zemin hazırlamıştır. Bu düşünceye göre kıssaların geçmişle ilgili haberleri doğru bir şekilde aktaran tarihî misyonu değil insanlığa öğüt ve ibret veren muhtevası Kur'ân'ın i'câz boyutunu teşkil etmektedir. Derveze konuyla ilgili âyetlerdeki metin içi bağlamı, nüzûl ortamında yaşanan olay ve hadiselerle birlikte değerlendirerek kıssaların ihtiva ettiği mesaja ulaşmaktadır. Tarihçi kimliğiyle ön plana çıkan Derveze'nin kıssaların hedef ve gayesine ulaşma konusunda Hz. Peygamber'in sîretini Kur'ân metniyle ilişkilendirme çabası belki de yönteminin tefsir faaliyetine katkı sağlayan en özgün tarafıdır.

Diğer taraftan Derveze her ne kadar kıssaların gerçekliği ve yaşanmışlığı konusunda Halefullah'ı ağır bir şekilde tenkit etse de kıssalarla ilgili görüşlerinin büyük ölçüde Halefullah ile benzerlik taşıdığı söylenebilir. Derveze, Halefullah'tan farklı olarak kıssaları, bilgisini sadece Allah'ın kendi zatına mahsus kıldığı müteşâbihler kapsamında telakki ettiği için kıssaları iman edilmesi gereken dinin tâli unsurlarından biri olarak nitelendirmiştir. Kıssaların bilindiğini iddia eden Derveze'nin bu kapsamdaki ifadeleri müteşâbih sayarak yorumlamaktan kaçınması ise açık bir tutarsızlık örneğidir. Bunun yanı sıra kendisinin de kimi zaman modern çağın etkisiyle kıssalardaki mucizevî unsurları te'vil ettiği göze çarpmaktadır. Derveze'nin kıssalardaki ihtilaf ve bilgi farklılığına işaret etmesine rağmen bunları gidermede iman etmeyi salık veren selefî yaklaşım dışında hiçbir çözüm önerisinde bulunmaması, bu düşüncelerden ilham alan bazı oryantalistlerin Kur'ân'ı, Hz. Muhammed'in telif ettiği çeşitli çelişkileri hâvi bir eser olduğu iddiasını dillendirmelerine yol açmıştır. Dolayısıyla oryantalistlerin iddialarını çürütmek için yöntemini geliştiren ve çeşitli eserler kaleme alan Derveze aynı zamanda kimi görüşleriyle bu kesimin ilham kaynağı olmuştur. Bu bakımdan Derveze'nin kıssaları anlamlandırmada takip ettiği yöntemin pratik olarak tefsir ilmine katkı sağlayan bazı özgün yönleri bulunsa da iddiasını delillendirmede kullandığı argümanların çeşitli açılardan eleştiriye açık olması teorisini zayıf ve tutarsız hale getirmektedir.

### Kaynakça

- Baljon, J. M. S. *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Min Revâ'i'î'l-Kur'ân: Te'emmülât 'ilmiyye ve edebiyeye fî Kitâbillâhi 'azze ve celle*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Demir, Ekrem. *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması: Batıyla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet. *el-Kur'ânü'l-Mecîd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Derveze, Muhammed İzzet. *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*. Dimeşk: el-Mektebül-İslâmî, 1393/1973.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün yayıncılık, 2011.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed el-Mevcûd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Erul, Bünyamin. "Varaka b. Nevfel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 16 Cilt. thk. Seyyid İmrân. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Kāsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Ahmed b. Ali - Hamdî Subh. 9 Cilt. Kâhire: Dâr'ul-Hadîs, 2003.
- Kılınçlı, Sami. *Mekki Sürelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkiler*. İstanbul: Araştırma yayınları, 2013.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 3. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyye el-âmmeh, 1990.
- Rodinson, Maxime. *Hız Muhammed*. çev. Atilla Tokatlı. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'ân ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Süleyman, Ferid Mustafa. *Muhammed İzzet Derveze ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Hamd b. Abdullah el-Muheyimîd. 25 Cilt. Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yolcu, Mehmet. "Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derveze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 61-100.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâfan hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2012.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2024:

## Esmâ-i hüsnâ Edebî Türüne Bir Örnek: Mucurlu Veli Recai Velibeyoğlu'nun Esmâülhüsnâ Adlı Eseri

*An Example of the Literary Genre of al-Asmâ' al-ḥusnâ: The Work Named Esmâülhüsnâ  
by Veli Recai Velibeyoğlu from Mucur*

**Oğuz YILMAZ**

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Assoc. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of  
Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Theology, Department of Islamic History and Arts,  
İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. Department of Turkish Islamic Literature.

oguzyilmaz@aku.edu.tr Orcid: 0000-0003-3162-3924

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

### Geliş Tarihi / Received

26.03.2024

### Kabul Tarihi / Accepted

06.06.2024

**Atıf/Cite:** Oğuz Yılmaz, "Esmâ-i hüsnâ Edebî Türüne Bir Örnek: Mucurlu Veli Recai  
Velibeyoğlu'nun Esmâülhüsnâ Adlı Eseri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 111-  
131.

<https://doi.org/10.20486/imad.1458983>

Çalışma, 07-09 Ekim 2021 tarihleri arasında Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi tarafından  
düzenlenen "Her Yönüyle Mucur Sempozyumu" kapsamında sunulan fakat özet ve tam metni  
yayımlanmayan bildirinin gözden geçirilerek düzenlenmiş ve geliştirilmiş halidir.

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate  
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees  
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Öz

Türk İslam Edebiyatı'nın konularından biri Cenâb-ı Hak ile ilgili türlerdir. Allah ile ilgili bu türler içinde tevhihde birlikte O'nun zatını, fiillerini ve sıfatlarını güzel isimleri ışığında tanıtan esmâ-i hüsnâ (en güzel isimler) şerhleri, havasları, muammaları ve bu isimler ile Allah'a niyazda bulunulan münâcâtlar yer almaktadır. Bu bağlamda çalışma; 20. yüzyılda yaşayan Veli Recai Velibeyoğlu'nun/Âşık Dindarî'nin (ö. 1991) esmâ-i hüsnâyı açıklayıcı bir şekilde ele aldığı ve mensur-manzum olarak yazdığı *Esmâülhüsnâ* adlı eserini konu edinmektedir. Velibeyoğlu eserinde, mensur açıklamalarla birlikte Allah'ın isimlerini genel itibarıyla hece ölçüsüyle, manzum olarak şerh ederken yer yer bu isimlerin anlamları ile irtibat kurup Allah'a yakarıшта/münâcâtta da bulunmaktadır. Ayrıca yazar, eserini dinî edebî geleneğe önemli bir yeri olan manzum esmâ-i hüsnâ telif geleneğinin son demlerini yaşadığı bir dönemde yazmıştır. Bu açıdan bakıldığında Velibeyoğlu eseriyle, esmâ-i hüsnâ yazma geleneğinin devamına bir katkı sağlamanın yanı sıra ilgili türün yeniden gündeme gelmesi adına açıktan ya da zımnen, bilinçli ya da bilinçsiz bir adım atmıştır. Çalışmanın amacı; eserin ayrıntılı tanıtımıyla Mucurlu şairin Allah'ın güzel isimlerini nasıl ele aldığını, açıklamalarını hangi bağlamlar üzerine gerçekleştirdiğini, esmâ-i hüsnâ yazma geleneğindeki yerini ve önemini tespit etmektir. Haddizatında bu dinî-edebî türe dair genellikle klasik Türk edebiyatı ve tasavvuf edebiyatına mensup şairlerin kalem oynattığı bilinmektedir. Dolayısıyla âşıklık geleneğinden gelen bir şairin/ozanın bu edebî türe dair yazdığı eseri ne şekilde yazdığını/söylediğinin görülmesinin dikkate değer olduğu düşünülmektedir. Ayrıca bu çalışma ile esmâ-i hüsnâ metinleri hakkında yapılan araştırmalara bir yenisi daha eklenerek bu edebî türün literatürü biraz daha belirginleşecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Allah, Esmâ-i hüsnâ, Veli Recai Velibeyoğlu, Âşık Dindarî.

## Abstract

One of the subjects of Turkish Islamic Literature is the genres related to Allāh/God. Among these genres related to Allāh, there are al-asmā° al-ḥusnā (the most beautiful names) commentaries that introduce his personality, actions and attributes in the light of his beautiful names together with tawḥīd, ḥavās, is located are supplications found to Allāh with these names. In this context this study is about the work of Veli Recai Velibeyoğlu/Âşık Dindarî (d. 1991), who lived in the 20th century, called *Esmâülhüsnâ*, in which he deals with al-asmā° al-ḥusnā in a descriptive way and wrote it in prose-verse. In her work, Velibeyoğlu explains the names of Allāh in verse, generally using thdindare syllabic meter, along with explanations in prose, and sometimes contacts the meanings of these names and appeals/munājāt to Allāh. In addition, the author wrote his work in a period when the tradition of writing the al-asmā° al-ḥusnā in verses, which has an essential place in the religious literary tradition, was in its last days. From this perspective, Velibeyoğlu, with his work, not only contributed to the continuation of the tradition of writing al-asmā° al-ḥusnā, but also took an explicit or implicit, conscious or unconscious step to bring the relevant genre back to the agenda. The aim of the study, with the detailed introduction of his work, is to determine the poet, who is from Mucur, how handles the beautiful names of Allāh, in which contexts he makes his explanations, and its place and importance in the tradition of writing generally religious literature, and particularly al-asmā° al-ḥusnā. As such, it is known that generally writers can be said to be members of the classical Turkish literature and sufism literature on this religious-literary genre. Therefore, it is thought to be remarkable to see how a poet/bard who came from the tradition of minstrelsy wrote/said the work he wrote about this literary genre. In addition, with this study, a new one will be added to the research done on the texts of al-asmā° al-ḥusnā and the literature of this literary genre will become a little clearer.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Allāh/God, al-Asmā° al-ḥusnā, Veli Recai Velibeyoğlu, Âşık Dindarî



## Giriş

Arapça sıfat tamlamasıyla “el-esmâü'l-hüsnâ”; Farsça tamlama ile “esmâ-i hüsnâ”; Osmanlı Türkçesine geçen haliyle de “esmâü'l-hüsnâ” terkibi, sözlük anlamı açısından “en güzel isimler” anlamına gelmektedir. İstilahî olarak ise bu tamlama ile “Allah’ın en güzel isimleri” kastedilmektedir. Nitekim en güzel isimlerin Cenâb-ı Hakk’a ait olduğu ve yalnızca O’nun için kullanılabileceği dört âyette<sup>1</sup> açıkça zikredilmiştir. İlgili âyetlerin dışında Allah’ın isim ve sıfatları Kur’ân’da çeşitli lafızlarla müstakil şekilde de geçmektedir. Diğer yandan esmâ-i hüsnâ kapsamına giren isimlerin hangileri ve kaç adet olduğu gibi konulara âyetlerde değinilmemiş,<sup>2</sup> kapsama giren isimler ve adet hususlarını Hz. Peygamber’in: “Allah’ın yüzden bir eksik (doksan dokuz) ismi bulunmaktadır. Kim bunları ezberlerse-sayarsa cennete girer. Allah tektir, teki sever ...” mealindeki hadis-i şeriflerinde<sup>3</sup> tafsil ve tebyin ettiği görülmektedir.

Allah’ın isimlerinin “doksan dokuz” tane olduğuna dikkat çeken rivayetler hadis kaynaklarında yer almakla birlikte lafzen bu isimleri aktaran rivayetler sadece İbn Mâce ve Tirmizî’nin eserlerinde bulunmaktadır. İbn Mâce rivayetinde, yirmi beşi Tirmizî rivayetindeki isimlerden farklı olmak üzere yüz isim geçmektedir. Daha sahih olarak kabul edilen ve esmâ-i hüsnâ edebî türündeki eserlerde genellikle kaynak olarak esas alınan Tirmizî rivayetinde Allah’ın en güzel isimleri<sup>4</sup> şunlardır:

Allâh, er-Rahmân, er-Rahîm, el-Melik, el-Kuddûs, es-Selâm, el-Mü’min, el-Müheymin, el-‘Azîz, el-Cabbâr, el-Mütekebbir, el-Hâlik, el-Bârî’, el-Musavvir, el-Gaffâr, el-Kahhâr, el-Vehhâb, er-Rezzâk, el-Fettâh, el-‘Alîm, el-Kâbiz, el-Bâsit, el-Hâfid, er-Râfi’, el-Mu’iz, el-Müzil, es-Semî’, el-Basîr, el-Hakem, el-‘Adl, el-Latîf, el-Habîr, el-Halîm, el-‘Azîm, el-Gafûr, eş-Şekûr, el-‘Alî, el-Kebîr, el-Hafîz, el-Mukîb, el-Hasîb, el-Celîl, el-Kerîm, er-Rakîb, el-Mücîb, el-Vâsi’, el-Hakîm, el-Vedûd, el-Mecîd, el-Bâ’is, eş-Şehîd, el-Hak, el-Vekîl, el-Kavî, el-Metîn, el-Velî, el-Hamîd, el-Muhsî, el-Mübdi’, el-Mu’îd, el-Muhyî, el-Mümît,

<sup>1</sup> Âyetler için bk. el-A’râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

<sup>2</sup> Kur’ân’daki ilâhi isimlerin 100’den fazla olduğu belirtilmektedir. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/404. Ayrıca bk. Halil İbrahim Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-Hüsnâlar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 21-25; İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadisler Işığında Allah’ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001).

<sup>3</sup> Konuyla ilgili çeşitli hadis rivayetleri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 1436/2011), “Da’avât”, 69; “Şurût”, 18; “Tevhîd”, 12; Ebu’l-Hüseyn Müslim bin Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.), “Zikr”, 5-6; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “Da’avât”, 82; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Du’â”, 10.

<sup>4</sup> Çalışmadaki tespit ve değerlendirmeler bu rivayet esas alınarak yapılmıştır.

el-Hay, el-Kayyûm, el-Vâcid, el-Mâcid, el-Vâhid, es-Samed, el-Kâdir, el-Muktedir, el-Mukaddim, el-Muahhir, el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın, el-Vâlî, el-Müte'âl, el-Ber, et-Tevvâb, el-Müntakim, el-'Afîv, er-Raûf, Mâlikü'l-Mülk, Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm, el-Muksit, el-Câmi', el-Ganî, el-Muğnî, el-Mânî, ed-Dâr, en-Nâfi', en-Nûr, el-Hâdî, el-Bedî, el-Bâkî, el-Vâris, er-Reşîd, es-Sabûr.

Hadis rivayetlerinde Allah'ın doksan dokuz isminin bulunduğu zikredilmiş, isimlere yönelik özellikle kelâm âlimlerince tartışmalar yaşanmış, mesele çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Öte yandan: "Allah'ım! Güzel isimlerinin hepsiyle sana dua ederim."<sup>5</sup> hadisinde görüldüğü üzere en güzel isimlerin doksan dokuz ile kayıtlanamayacağına da dikkat çekilmiştir. Fakat İslâm literatüründe genel kabul, güzel isimlerin doksan dokuz -ihsâ isimleri-<sup>6</sup> tane olduğudur. Tüm bunların doğrultusunda İslâmî literatürde; Allah'ı zatı, isimleri, sıfatları ve fiilleri ile tanıtan, O'nun hakkındaki bilgileri sağlamlaştıran ve derinleştiren şerh veya havâs niteliğini taşıyan, insanlara hizmet gayesinin güdüldüğü manzum ve mensur Arapça, Farsça, Türkçe pek çok eser kaleme alınmıştır. İlgili âyet ve hadislerin de ışığında; esmâ-i hüsnânın sayılması, ezberlenmesi, anlam dünyasından dersler çıkarılması, Allah'a bu isimlerle el açılması, İslâmî kültür ve geleneğin takip edilmesi ve devamına katkı sağlanması, nihai hedef olarak da Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanılması, O'nun rızasını kazanmanın umulması vb. ise bu türden eserlerin yazılma sebep ve amaçları arasındadır.

Kelâm/akâid ve tasavvuf gibi diğer bazı dinî ilim dallarının konuları arasında yer almakla ve Arapça yahut Farsça eserler verilmiş olmakla birlikte Türk İslam edebiyatı sahasında da esmâ-i hüsnânın geniş bir yer tuttuğu, kavrama dair zengin Türkçe telif faaliyetlerinin yapıldığı görülmektedir. Türk İslam Edebiyatı açısından genel itibarıyla esmâ-i hüsnâ kavramının, özellikle Tirmizî rivayetindeki hadiste geçen Allah'ın doksan dokuz ismini lügat ve ıstılah yönüyle şerh eden, açıklayan, insanın okuduğu isimden çıkarması gereken derse (hazz, hisse) işaret eden, isimlerin havâssına dair yorumlarda bulunan, muayyen vakitlerde kaç adet okunması/zikredilmesi gerektiğine, isimlerin tecellisine, faziletine dikkat çeken mensur, manzum veya mensur-manzum olarak yazılan ve kendi içinde genellikle "şerh, muamma, havâs" isimli/nitelikli çeşitleri bulunan dinî-edebî türdeki eserleri karşılamak için kullanıldığı söylenebilir. Kaside, gazel, mesnevi vb. nazım şekilleriyle kaleme alınan Allah ile ilgili edebî türler arasındaki tevâhidlerin ve münâcâtların yahut herhangi bir telifin içinde bu isimlerin sayımına, kısa açıklamalarına yer verilmiş, bu isimlere atıflar yapılmıştır. Fakat hassaten "edebî tür" açısından esmâ-i

<sup>5</sup> İbn Mâce, "Du'â", 9.

<sup>6</sup> Topaloğlu, "Esmâ-i hüsnâ", 11/406.

hüsnâ dendiğinde Allah'ın doksan dokuz ismine, bu isimlerin şerhine, havâssına hasredilen, *edebî* niteliği de bulunan müstakil eserler anlaşılmaktadır.

Türk edebiyatında esmâ-i hüsnâ türü kapsamında değerlendirilebilecek eserlerin önemli bir yer teşkil ettiği belirtilebilir. Bilinebilen ilk örneklerine 14-15. yüzyıllarda rastlanan bu edebî türde; Şeyhoğlu Mustafa (ö. 804/1401), Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532), İbn İsmâ Saruhânî (ö. 967/1559-60), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Hâkim Seyyid Mehmed (ö. 1184/1770), Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin (ö. 1202/1776), Ahmed Şakir Paşa (ö. 1234/1818), Hamdi Efendi (19. yüzyıl), İbrâhim Cûdî (ö. 1345/1926) gibi müellifler manzum, mensur yahut mensur-manzum olarak eser telif etmişlerdir.<sup>7</sup> Bu bağlamda esmâ-i hüsnâ şerhini içeren teliflerden biri de Âşık Dindârî mahlasıyla tanınan Mucurlu Veli Recai Velibeyoğlu'nun, mensur-manzum olarak yazdığı *Esmâülhüsnâ* adlı eseridir. Hayatı ve eserlerine de değinilmekle birlikte çalışmada ana konu olarak şekil ve muhteva yönünden incelenerek yazarın *Esmâülhüsnâ*'sına dair değerlendirmelerde bulunulacaktır. Ayrıca yapılacak mukayese ile eserin genel hatlarıyla esmâ-i hüsnâ edebî türü içindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Veli Recai Velibeyoğlu'nun Hayatı ve Eserleri

Âşıklık tarzı şiir geleneği içinde değerlendirilebilse de eserlerinin özellikle muhtevası, bu geleneğin genel özelliklerini tam yansıtmamasından hareketle kendisi daha çok dinî-tasavvufî halk edebiyatı sahasında temayüz etmiş bir şair olan Veli Recai Velibeyoğlu:

16 Ağustos 1916 tarihinde Kırşehir/Mucur'da doğmuştur. Babasının adı şer'iyeye mahkemelerinde görevler yapan Mehmet Hayri, annesinin adı ise Emine'dir. Kendisinin altısı öz, altısı üvey on iki kardeşi bulunmaktadır. İlkokul eğitimini Mucur'da tamamlayan şair sonrasında -ilk şiirlerini kaleme almaya başladığı- Adana Muallim Mektebinden mezun (1938) olmuş, 1942 yılında askerlik vazifesini yapmıştır. Fatma Hanım ile evlenen yazarın bu evliliğinden Yusuf Olcaytuğ, Süleyman Mesut, Halil Selami, Hayrunnisa Müjde ve Mehmet Baki isimlerinde beş çocuğu doğmuştur. Velibeyoğlu iş hayatına ise öğretmenlikle başlamıştır. O öğretmenliği boyunca; İzmir'in

<sup>7</sup> Esmâ-i hüsnâ şerhleri, muammaları ve havâssı üzerine çeşitli çalışmalar yapılmış, bu çalışmalarda ilgili edebî tür kapsamına giren eserlere az ya da çok yer verilmiştir. Diğer yandan çalışmanın hacmi göz önünde bulundurularak esmâ-i hüsnâ eserlerinin ve eserler üzerine yapılan araştırmaların hepsini sıralamak yerine esmâ-i hüsnâya dair yapılmış en kapsamlı çalışmalardan olan bir doktora tezi ile güncel olmaları ve en fazla esere yer vermeleri münasebetiyle bu edebî türde yazılmış eserleri listeleyen iki çalışmanın zikri ile yetinilmiştir. İlgili çalışmalar için bk. Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmâül-Hüsnâlar*; Oğuz Yılmaz, *Hamdi Efendi'nin "Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi" Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 17-29; Ali Öztürk, "İslâmî Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ", *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 27-41.

Torbalı ilçesinde, Mucur'un Yazıkınık, Acıöz, Kurugöl köylerinde, Mucur merkezde Merkez İlk ve Ortaokulunda, İstanbul Halıcıoğlu ilkokulunda görevler yapmış, 1968 yılında bu meslekten emekli olmuştur. Velibeyoğlu emeklilik yıllarında çalışma hayatında kopmamış; yazarlık, öğretmenlik yıllarında da uğraştığı gazetecilik ve yayıncılık işleriyle iştigal etmiştir. Bu minvalde o, 1961-1965 yılları arasında *Velibeyoğlu Takvimi*'ni çıkarmış, 1956-1962 arasında *Mucur Gazetesi*'nin basımında emeği geçmiş, 1960-1964 arasında ise *İslam-Türk Gazetesi*'nde çalışmıştır. Mucur'da Define Matbaası'nı kurarak eserlerinin çoğunu burada basan yazar, İstanbul'da bulunduğu sıralarda da bir müddet matbaacılıkla uğraşmıştır. 1991 yılında sabah namazına giderken bir trafik kazası geçiren yazar, 30 Nisan 1991 tarihinde vefat etmiştir. Yazarın mezarı, Topkapı Anıt Mezarlık'ta Turgut Özal'ın kabrinin arkasındadır.<sup>8</sup>

Hayatını okuma, yazma ve eğitim-öğretim ile geçiren, "Mucur'un Ahmed Mithat Efendisi"<sup>9</sup> şeklinde anılan Velibeyoğlu'nun gerek şahsiyetiyle gerekse de kaleme aldıklarıyla dindar bir kişi olduğu, en azından bu yolda gayret gösterdiği dikkat çekmektedir.<sup>10</sup> Nitekim onun; İslâm tarihi, Peygamberler tarihi, Hz. Ali, aşere-i mübeşşere, Ramazan ayı-oruç, Kadir Gecesi, cehennem, cinler, kader, na'tlar, tasavvuf, lügat, din-İslâm sözlüğü, fetva yazarları, Türk hükümdarları, Türk şairleri-hayatları-şiiirleri,<sup>11</sup> kahramanlık, İstanbul kütüphaneleri, hat, musiki, aşk, sevgi, özlem, nasihat, bayrak gibi dinî, tasavvufî, ahlâkî, millî, edebî, biyografik, sanatsal-kültürel konuları içeren, inceleme-araştırmayı da havi özgün ya da derleme müstakil, kitap-kitapçık, ansiklopedi, antoloji, katalog, piyes türünde manzum ve mensur, basılan ya da basılamayan pek çok eseri<sup>12</sup> bulunmaktadır.<sup>13</sup> Özellikle dinî sahada edebî kişilik açısından

<sup>8</sup> Şairin hayatı ile ilgili verilen bilgiler kendisi hakkında yapılan çalışmanın ilgili bölümleri derlenerek hazırlanmıştır. Çalışma için bk. Özlem Özkaymaz, *Kırşehir Yöresi Âşıklık Geleneği ve Kırşehirli Âşık Dindarı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 41-48.

<sup>9</sup> Ayrıca bk. Ahmet Cüneyt İssi, "Mucur'un Ahmet Mithat Efendi'si ve "Ya Param Olaydı Ya Namussuz Olaydım" Benzeri Bir Serzenişin Acıtan Öyküsü: Veli Recai Velibeyoğlu ve Örneklerle Basılı Bütün Şiir Kitapları Antolojisi", 1. *Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni*, haz. Ahmet Günşen (Kırşehir: Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Yayınları, 2004), 278-288.

<sup>10</sup> Haddizatında şair de "Dindarî" mahlasını kullanmaktadır.

<sup>11</sup> Yazarın Türk şairlerine dair kaleme aldığı bir eserine yönelik yapılan çalışma için bk. Gözde Özcanar, *Veli Recai Velibeyoğlu'nun Bütün Türk Şairleri Adlı Eseri "A-D" Arası Şairler (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2013.

<sup>12</sup> Eserleri hakkında bilgi için ayrıca bk. Özkaymaz, *Kırşehir Yöresi Âşıklık Geleneği ve Kırşehirli Âşık Dindarı*, 48-60.

<sup>13</sup> Bu minvalde Velibeyoğlu'nun, üç bin civarı eseri ve dört ansiklopedisinin bulunduğunu bizzat kendisinin ifade etmesi onun ne kadar velûd bir müellif olduğunu göstermektedir. Bilgi ve belge için bk. Özkaymaz, *Kırşehir Yöresi Âşıklık Geleneği ve Kırşehirli Âşık Dindarı*, 49, 426.

halk edebiyatı tarzında telifleri bulunan Velibeyoğlu'nun<sup>14</sup> bu teliflerinin yanı sıra kurduğu matbaa ve çıkardığı gazete ile de Türk-İslâm matbuat hayatına katkı sağladığı görülmektedir.

## 2. Velibeyoğlu'nun Esmâülhüsna Adlı Eseri

### 2.1. Eserin Şekil Hususiyetleri

Velibeyoğlu, eserinde Allah'ın doksan dokuz ismine, başlıklar hâlinde yer vermiştir. Fakat müellif, Allah'ın doksan dokuz güzel ismini beyan eden Tirmizî ya da İbn Mâce rivayetinde geçen isimleri tam anlamıyla esas almamıştır. O, bunun yerine -eserinin ön sözünde ifade ettiği üzere- âyetlerde ve hadislerde Allah'ın doksan dokuz isminin geçtiğini söylemiş ve eserinde açıklamalarıyla yer verdiği isimleri alfabetik olarak sıralamıştır. Şairin başlıklandığı doksan dokuz isim<sup>15</sup> şunlardır:

Âdil, Afîv, Ahad, Âhir, A'lâ, Alîm, Allah, Azim, Aziz, Bâis, Bâki, Bâri, Basir, Bâsit, Bâtın, Birr, Cami, Cebbar, Celil, Evvel, Fettâh, Gaffar, Gafur, Gani, Habîr, Hâdi, Hâfız, Hakîm, Hâlik, Halim, Hamid, Hannan, Hasib, Hayy, Hû, Kâbız, Kadîm, Kadir, Kahhar, Kavi, Kayyum, Kebir, Kerim, Kuddus, Lâtif, Malik, Mecid, Mennan, Metin, Mübdi, Mücib, Muğni, Muhaymin, Muhit, Muhsi, Muhyî, Muîd, Muizz, Mukaddim, Mukît, Muktedir, Mü'min, Mumit, Muntakim, Musavvir, Muta'âl, Mütekebbir, Mu'ti, Mülk, Müzill, Nafi, Nûr, Râfi, Rahim, Rahman, Rakîb, Raûf, Rezzak, Sabûr, Samed, Selâm, Settâr, Semi, Sübhan, Şehid, Şekûr, Tevvab, Vâcid, Vahhab, Vahid, Vâlî, Vâris, Vâsi, Vedûd, Vekil, Veliy, Zahir, Zar, Zü'l-celâli ve'l-ikram.

Yazar; -Tirmizî rivayetinde geçen- *er-Reşîd*, *el-Muksit*, *el-Mâni'*, *el-Bedî'*, *el-'Aliyy*, *el-Hakem*, *el-Hakk*, *el-Mâcid*, *el-Muahhir*<sup>16</sup> isimlerinin Allah'ın sıfatları arasında bulunduğunu söylemiş fakat bunlar için ayrı başlıklar açmamıştır. *el-Melik* ve *el-Hâfid* isimlerini ise hiç zikretmemiş; ilgili rivayette geçen *el-'Adl* yerine *Âdil*, *Hafiz* yerine de *Hâfız* ismini kullanmış; tamlama haliyle Allah'ın güzel isimleri arasında tamlama hâlinde bulunan *el-Mâlikü'l-mülk*'ü ise *Mâlik* ve *Mülk*<sup>17</sup> şeklinde ayrı isimler olarak değerlendirmiştir. Öte yandan eserde hadiste yer almayan *Ahad*, *A'lâ*, *Hannan*, *Hû*, *Kadîm*, *Mennan*, *Mu'ti*, *Settar* ve *Sübhan* isimleri için de başlıklar açmıştır.

<sup>14</sup> Velibeyoğlu'nun hayatı ve şiirleri hakkında yapılan bir çalışma için bk. Güner Bahadır, *Âşık Dindarî'nin Hayatı, Sanatı, Şiirleri* (Kırşehir: Gazi Üniversitesi, Kırşehir Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Araştırma Projesi), 2005.

<sup>15</sup> Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki eserde yer yer imla veya yazım yanlışları vardır. Fakat çalışmada eserden verilecek örnek metinlerdeki imlalara herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır.

<sup>16</sup> Eserde bu isimlerden *el-Hakem* yerine *Hüküm*; *Muahhir* yerine de yanlışlıkla *Muharrir* yazıldığı görülmektedir.

<sup>17</sup> Yazar, yanlış bir şekilde *mülk* kelimesinin "sahip" manasına geldiğini söylemiştir. O, burada muhtemelen *mâlik* kelimesini kastetmiş olmalıdır.

Velibeyoğlu, eserinde başlıklandığı ismi önce mensur olarak açıklamış, daha sonra o isme dair söylediği manzumeye<sup>18</sup> yer vermiştir. Eserde şair, beyit formuyla ikilik düzeninde söylediği dört şiir (toplam 30 beyit) hariç doksan beş başlıktaki manzumeleri dörtlük nazım birimini kullanarak hece ölçüsüyle söylemiştir. Bu başlıklar altında toplam 383 dörtlük yer almaktadır. Müellif, başlıklarla yer verdiği esmâ-i hüsnâdan sonra “İçindekiler” başlığıyla yine alfabetik sırayı gözetip Allah’ın güzel isimlerini 21 dörtlük ile nazmederek eserini tamamlamıştır. Dörtlüklerde genellikle koşma, mani, destan, türkü gibi nazım şekillerinde esas alınan 5’li, 7’li, 8’li, 11’li, 14’lü hece ölçüleri ve yine bu nazım şekillerinde görülen uyak düzenlerini/kafiye örgülerini tercih etmiş; redifi kafiye yerine kullandığı da olmuş; bazen de genellikle türkülerde görülen dörtlüklerin son dizesini “kavuştak/bağlama” haliyle söylemiştir. Şair; *Celil*, *Muhsi*, *Rezzak* ve *Vedûd* hariç başlıkların altındaki şiirlerin son dörtlüklerinde ise **Veli**, **Aşık Veli**, **Velibeyoğlu** ve **Recai** mahlaslarını (tapşırma) kullanmıştır. Şiirlerde yer yer hece ölçüsünde, duraklarda ve kafiye örgüsünde uyumsuzluklar da görülmüştür. Bazen hece sayısını tutturabilmek adına ses türemesi veya düşmelerinden de yararlanmış. Nazım türü açısından ise onun eserindeki manzumelerin; esmâ-i hüsnâ dışında tevhîd, ilâhi, münâcât, na‘t, şefâatnâme, nasihatnâme gibi türler arasına girdiği söylenebilir:

#### Metin

Dayanıklı, sağlam, kavi, kuvvetli, şedit olan Cenabı hakkın esmasındandır.  
Kur’anda ancak bir yerde ve şöyle geçmektedir. .. şüphe yok ki Allah rezzak,  
kuvvet sahibi Metin o  
Vezzariyat sûresi-âyet: 68.  
İmızgamaz kopmaz bir Metin kulpa bağlan ki;  
Sahte dost dar gününde kara bayraklar açar..

Allah Kâfir, müslime ayrı ayrı tat vermiş  
Bu badeyi kim ayık, kimi esrük içer..<sup>19</sup>

#### Kayyum

Ezelden ve ebeden daima yaşayan, daima durup tutacak olan, fenadan zevalden münezzeh Hayy-ü Kayyum Cenabı Hakkın esmaülhüsnâsındandır.  
Kayyum, Kur’anda (Bakara 155, Âli İmran 2, Tâhâ 111) 3 âyette geçer. Hayy ismi ilahisi ile birlikte zikredilmiştir.  
Fenadan münezzeh ya Hayy-ü Kayyum  
Daima durupta tapacak sensin  
Zevalden münezzeh ya Hayy-ü Kayyum

<sup>18</sup> Şair, *Muhît* ve *Şehîd* başlıklarının altında aynı manzumelere yer vermiştir.

<sup>19</sup> Veli Recai Velibeyoğlu, *Esmâülhüsnâ* (Mucur: Define Matbaası, 1962), 49.

Noksansız daimi kalacak sensin<sup>20</sup>

Yaratmışsın bu âdemi  
Bir ismine denmiş Semi  
el açıp yalvarmak demi  
Duyur aşkını Allahım

**Velibeyoğlu** an geçer  
İsraf etme zaman geçer  
Yalvarıgör aman geçer  
Duyur aşkını Allahım<sup>21</sup>

Yazarın, dinî-tasavvufî halk edebiyatı/âşık tarzı Türk edebiyatı geleneğinden gelmesinin tezahürleri onun benzer nitelikli ürünlerinde olduğu gibi bu eserinde de kullandığı dil yapısı, üslup ve anlatım açısından kendini göstermektedir. Öncelikle Allah'a mahsus en güzel isimleri konu edinen eser, dinî niteliğiyle bünyesinde Türkçenin dışında çoğu Arapça azı Farsça kökenli kelimeleri, tamlamaları veya ekleri de barındırmaktadır. Bu yabancı kökenli kelimelerin bazıları artık Türkçeleşmiş iken bazılarının anlamlarını bilmek, dinî bilgiye/alt yapıya, ıstılaha vukufiyeti ya da muhatabın ilmî durumuna göre sözlüğe başvurmayı gerektirebilmektedir. Bunun yanı sıra Velibeyoğlu eserinde “har, kapsak, keli, nâş, yumak, zâr, baylamak, ımızganmak, kölük, çizgi, melik, dünek, öğmek, farımak, acer, esrük, dalap, süymek, yalabımak, belenmek, elenmek, dölenmek, ser salmak, tırısı gitmek, entipüften, yermek, ütmek, ezgin, yelmek/yeldirmek, vizir, belâh, barak, ilmek/ilemek, tutman, itmen, eksilmen, mükkam” gibi yerel dilden/halk ağzından kelimelere ya da söyleyişlere de yer vermiştir. O, delillerle, anlattığı hususu desteklemek/kuvvetlendirmek, konuyu ilgi çekici hale getirmek, dikkatleri söylediği söze çekmek, merak uyandırmak vb. saiklerle yer yer gerek lafzen gerek manen âyet ve hadis iktibaslarından-telmihlerinden; halk dilinden, atasözlerinden, deyimlerden; Leyla ile Mecnun gibi aşk mesnevilerine yaptığı atıflardan; gül, bülbül, şarap, bade, meyhane, pervane başta olmak üzere klasik ve halk edebiyatında sıkça kullanılan mefhumlardan ya da benzetme unsurlarından istifade etmiştir:

Âkıl, bâliğ, yok mu erkeklik sende  
Kör, kötürüm, köle değilsin hem de  
Okunuyor ezan vacip de sen de  
Yevmülmezid olan cumamıza gel

Kusur eyleme ki taktir hallakın

<sup>20</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 41.

<sup>21</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 83.

Üzülme VALLAHÜ HAYRÜRRAZİKİN  
Ne büyük rahmettir verilen bu din  
Yevmülmezid olan cumamıza gel<sup>22</sup>

Rahat eylemiş niceler gelmiş  
Var mıdır sen söyle murada ermiş  
Herkes bir sevdaya gönülün vermiş  
İçte çeng ü rebâb et aşkı şarap<sup>23</sup>

Cahil koşar entipüften bahane  
Çıkar biri derki bundan sana ne  
**RECAİ** seninçün söyler zamane  
Çeşmeden testini dolsan olmaz mı<sup>24</sup>

Kuru iymanı ne kabul edesin  
Ne bir fayda çıkar kati, kuraktan  
“ Len tenâül birre hatta tünfikû,,  
Yesin ve yedirsin deyü topraktan

Canlandıran MUHYİ emri ol “ KÜN”  
Ey alan! Verene olmaz mı şükrün  
Mevsimler dönüyor yok mu gördüğün  
Bu nankörlük nedir utanman Hak’tan<sup>25</sup>

Şükür ki söylemeden, işlemeden sorulmaz  
Katı gönülden nice nice günâhlar geçer.

Yüce Peygamberimiz ne veciz buyurmuşlar:  
Aldanma, sıhhatla boş vakit elden tez geçer<sup>26</sup>

Bu bağın gülleri soplulu kurumaz  
Habis ruhlar tadın alıp farırmaz  
Değirmen dökme su ile yürümez  
Mecid ismini duyup ihsana geldim<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 78.

<sup>23</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 52.

<sup>24</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 72.

<sup>25</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 56.

<sup>26</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 49.

<sup>27</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 47.



Ceviz çürür özden olur  
 Gönle yara sözden olur  
 Aşık ağlar gözden olur  
 Gelirse bilin başına<sup>28</sup>

Velibeyoğlu, açık, akıcı, yer yer veciz ifadelerle samimi ve anlaşılır bir dil ve üslup ile eserini kaleme almıştır. Bu husus; halk edebiyatının karakteristik özelliği olmasının yanı sıra yazarın dinî nitelikli konuyu ihtiva eden eserinde yazdıklarını, muhatabın kolayca anlamasını, mesajının yerine doğrudan, net bir şekilde ulaşmasını amaçladığıyla açıklanabilir. Bu bağlamda yazarın genel itibarıyla rahat bir söyleyişe sahip olduğu da söylenebilir. Dinî bir eser hüviyetinin de etkisiyle şair; ibadetlere sarılmaya, Allah'ın, Peygamber'in ve Kur'ân'ın yolundan gitmeye, doğru yoldan ayrılmamaya, ihlaslı, sıdk üzere olmaya teşvikleri ve tavsiyeleri içeren hitap edici, öğütleyici ya da irşada/yol gösterici bir anlatımı seçmiştir. Bu anlatımda gayet samimi-dindar bir şahsiyet yansıtırken genelde didaktik yer yer de lirik dili kullanmıştır. Emir ve nehyeden, özellikle münâcâtta bulunduğu kısımlarda acziyetini, çaresizliğini bildiren, bazen sohbet havasında “sen-ben” dilinin yansımaları görülen, özeleştiriye de barındıran eleştirel ifadelerin yer bulduğu, Allah'tan başkasına boyun eğmemeyi telkin ederek cesur; O'ndan her ne gelirse “hoş” karşılayan kabullenici bir dil de Velibeyoğlu'nun eserindeki anlatımına dair özellikler arasındadır. Onun tabiata, insana, topluma genel ifadeyle varlığa dair unsurları şiirlerinde etkin şekilde tasvir etmesi/betimlemesi de anlatımının başarılı olmasına katkı sağlayan bir diğer husustur.

Şair anlatımını güçlendirmek, ahenkli hâle getirmek, muhatabını etkileyerek onu söylediği söze çekmek vb. sebeplerle edebî sanatlara da sık sık başvurmuştur. Hem çalışmanın hacmi hem de yazarın, tasannudan ziyade kendi mesajını okuyucusunun mümkün merteye anlamasını gaye edinmesi itibarıyla bu sanatlara ayrıntılı olarak değinilemeyecektir. Konuya dair ana hatlarıyla birkaç kelam etmek gerekirse de Velibeyoğlu'nun eserinde özellikle ele aldığı konuyu doğrudan aktarır şekilde nükteyi, söz ve mana uyumunu gözeterek tenasübe özen gösterdiği, teşbih, istiare, kinaye, tekrar, irsâl-i mesel, nida, istifham, tahkiye, iktibas, telmih, teşhis, cinas gibi söz ve anlama yönelik sanatlarına başvurduğu söylenebilir:

Günlerde bir gün bir torun evlâdı  
 Dedesini yerken gördü çanaktan

Hayran hayran baktı, sonra merakla  
 Başladı karmağa çamur, topraktan<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 89.

<sup>29</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 97.

Dinle ey gözüm nuru  
İster isen huzuru  
Bırak dünyayı yürü  
Cami'ye gel Camiye<sup>30</sup>

Âhir çekilince ömrünün ipi  
Ok atılmağa yay gerilsin de gör  
Ulu çınar selvi kavaklar gibi  
Şu kara toprağa serilsin de gör<sup>31</sup>

Gaflet uykusuna serini salan  
Hak nûrundan biraz alsan olmaz mı  
Dünya âleminden tırıs giden  
Kendi insanlığın bilsen olmaz mı<sup>32</sup>

## 2.2. Eserin Muhteva Hususiyetleri

Esmâülhüsna'yı her zaman zikret  
Erhamürrahimin Hâlik'i fikret  
Velibeyoğlu öğ haline şükret  
Allahı birleyen iz'anımız var<sup>33</sup>

Türk edebiyatında dinî eserler nitelikleri itibarıyla okuyucuyu bilgilendirme gayesi de güdülenerek, kısaca Allah, Hz. Peygamber, İslâm tarihi, âyet ya da hadis açıklamaları, kıraat, kelâm/akaid, fıkıh-ilmihal, tasavvuf gibi İslâmî ilim sahalarına ait konuları ihtiva etmektedir. Allah ile ilgili edebî türler arasında yer alması hasebiyle Velibeyoğlu da *Esmâülhüsna* isimli eserinde dinî kategoriye dâhil konulara doğrudan ya da dolaylı değinmiştir. Esmâ-i hüsnâyı konu edindiği için yazar, eserinde muhteva olarak doksan dokuz başlığın altında Allah'ın isimlerini merkeze almış, az da olsa bu isimlerin selbî, subûtî, haberî gibi sıfatsal tasnife dair ayrıntılara da girmiştir:

Yüceden yüce o Kebir  
Kur'anda hadiste denir  
Sıfat haberiyedendir  
Tesbih der A'lâ diye<sup>34</sup>

Yazar, başlıkların altındaki mensur bölümlerde Allah'ın güzel isimlerinin sözlükte ya da ıstılahta ne manalara geldiğini ifade etmiş, genellikle ilgili ismin Kur'ân'ın hangi âyetinde/âyetlerinde geçtiğini belirtmiş, bundan sonra da ilgili ismin anlamını -özellikle

<sup>30</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 17.

<sup>31</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 22.

<sup>32</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 72.

<sup>33</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 32.

<sup>34</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 5.

de A'lâ, Afuvv, Bâ'is, Câmî', Celîl, Ğanî, Kâbiz, Kadîm, Kayyûm, Hannân, Muktedir, Mübdi', Mümit, Vâsi' isimlerinde görüleceği üzere- tamamen ihtiva edecek şekilde dörtlüklerle manzum olarak açıklamıştır. Bazen de ismin anlamına/açıklamasına sadece mensur kısımda yer vermiş, manzumesinde ise ismin anlamı ya da medlûluyla münasebet (tenasüp) kurar tarzda atıflarda (bir nevi telmihte) bulunarak çeşitli hususlara değinmiş, bazen de ismin açıklamasını sadece mensur kısma bırakmıştır:

#### **Bâis**

Kıyamet gününde uyandırıcı anlamına gelen bu kelime Esmâülhüsna'dandır. Kur'anda: Sıfat olarak geçmez. Bu kökten türemeler çok geçer. (Bak: Hacc Sûresi-5, Yâsin Sûresi-52) Şairlerbu kelimeyi pek çok kullanmışlardır.

Fırsat gidince her akıl taplar  
Tasasın önceden edin ahablar  
Cümle yarattığı mahşere toplar  
Kıyamet gününde uyandırıcı<sup>35</sup>

Gıda veren MUKÎT, MUKTEDİR güçlü  
MÜMİN sinelere Şeytanlar öçlü  
MÜMÎT ne dilerse dışlı ve içli  
MUNTAKİM kullara giryan görünür<sup>36</sup>

#### **Lâtif**

Letâfetli, hoş, yumuşak, nazik, mülâyim en ince en gizli umuru bütün inceliği ile kolay kolay bilen ve nasıl yapıldığı gizli olan en lâtif şeyleri yapan ve mahlûkatının muhtaç oldukları menafii lutf-u inayetiyle ihsan ve iysâl eyleyen lutufkâr anlamlarına olan Esmâülhüsna'dır.

Kur'anda En'âm-103, Yunus-100 Hacc 663, Mülk 14nci âyetlerde geçer. Edebi hayatta mutasavvuf şairler kullanmışlardır.

Azlık kanlar yuttururdu  
Çokluk kendin güttürürdü  
Dilden gelen elden gelse  
Fukarayı şad ettirirdi

Ödünç gitti güle güle  
Geldi gözün sile sile  
Lâf ile pilav pişirdi  
Poyraz doldurdu mendile

Sabır acı meyvası hoş

<sup>35</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 10.

<sup>36</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 101.

Görsen kemlik bırak savuş  
Yorğan kor, yastığa pisler  
Verirsen deliye bir iş

Danış ki dağlar aşasın  
Danışma yoldan şaşasın  
VELİBEYOĞLU ün etti  
Lâtif lutfetsin, yaşasın<sup>37</sup>

Allah ile ilgili edebî türler arasında bulunmaları hasebiyle esmâ-i hüsnâların tevhîd ve münâcât türleri ile yakın ilişkide olduğu, iç içelik arz ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Allah'ın varlığına ve birliğine yer yer vurgular bulunsa da Velibeyoğlu'nun eserinde; açıklamasını yaptığı ismin kelime-ıstılah anlamı ve tecellisiyle (örneğin Muktedir isminde kudretinin sonsuzluğuna ya da Afuvv isminde bağışlayıcılığına atıflarla yapılan çeşitli dualar) irtibat kurarak icabet ümidiyle kendisini şerefli bir mümin olarak yaşatmasını dilediği, zayıflığını, acziyetini vb. belirttiği münâcâtlar daha ön plandadır. Nitekim başlıkların altındaki çoğu manzumede şairin Allah'a yakarışları duyulmaktadır:

Yücelerden yücesin  
Her şeye Muktedir Allah  
Erkin tutmuş cihanı  
Bileyim yol vararak

Yağmur koşar yer deyi  
Kul el açar ver deyi  
Kaldır artık perdeyi  
Bulayım yalvararak<sup>38</sup>

Yoğrulmuşuz nisyan unutkanlıkla  
İsyanımız çoktur hiç sığmaz akla  
Gelirsek huzura bu insanlıkla  
A bağışlayıcı Tanrım af eyle

Küçükte suç eksik olmaz hatadır  
Arzuhal eylemek yüce katadır  
Büyüklük şanı af etmek atâdır  
A bağışlayıcı Tanrım af eyle

Sağ gözden sola yok fayda Allahım

---

<sup>37</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 45.

<sup>38</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 61.

Döndü yönüm sensin bir tek penâhım

Velibeyoğlu der sanadır âhım

A bağışlayıcı Tanrım af eyle<sup>39</sup>

Velibeyoğlu'nun eserinde dinî-edebî türler arasında bulunan ve Hz. Peygamber'in övgüsünün, ondan medet-şefaât talebinin yer aldığı na't türünden manzumeler de mevcuttur. Bunların dışında genel hatlarıyla eserin muhtevasını; şeriate ittiba, emirlere sarılmak, nehiylerden sakınmak, nefse uymamak, geçici dünya hayatına aldanmamak, tembellik ya da cehaletten uzak ilim, irfan ve takva sahibi ihlaslı-sadık bir mümin-Müslüman olmak, Allah'ı tespih/zikir etmek, doğru yolu bulmak, Kur'ân, tevhîd, iman-ikrâr-teslimiyet, tevekkül, kulluk bilinci, helaller-haramlar, büyük günahlar, tevbe, Peygamber kıssaları, ölüm, kıyamet, mahşer, aşk, gönül, hikmet, hakikat, marifet, tevazu, gurbet, gam, keder, dert, fenâ/fânî, bekâ/bâkî, el emeğiyle kazanç, günlük hayat, tabiat, toplumda görülen bozukluklar/olumsuzluklar, zamaneden şikâyet gibi dinî, tasavvufî, ahlâkî, sosyolojik unsurlar oluşturmaktadır:

Mennana açıktır el Recai'nin

Söyler bülbül gibi dil Recai'nin

Ahmet Muhtar Mahmud Muhammed varken

Açılır cennete yol Recai'nin<sup>40</sup>

Bu evlâd-ü'iyal varken

Düşmana hacet kalmadı

Neyleyim Hazret Nebiden

Bekarlık adet kalmadı

Birer fare köftehorlar

Cebimide yoklıyorlar

Dünyanın son diyorlar

Yani emanet kalmadı

Oğlan çıkışır babaya

Kız burun büker anaya

Kamu girmiş bu belaya

Hiçte, saadet kalmadı

Sana sığındım ya Halim

Bu gidiş, bu düzen elim

Hilmini diliyor **VELİ**'m

<sup>39</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 2.

<sup>40</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsna*, 48.

Başkaca necat kalmadı<sup>41</sup>

Nuhun tufanı bir hikaye misal  
Hûd zamanı İrem bahçesi her hal  
Salih kavmi Semûd yüklenmiş vebal  
Nankör insandaki bu inkare bak<sup>42</sup>

Vâris olan Allah mal bölüşmüştür  
Şuradan şuraya bekçisin demiştir  
Nefisle şeytanla hep çarpışmıştır  
Sıdkîle bu yolda saldırmak gerek<sup>43</sup>

Adüvullahı dost edinme sakın  
Çalışıp insanlık şerefine takın  
Çıktı alâmeti, kıyamet yakın  
Yokmu gözün belli beyan görünür

Gençler gezer gelin kız hevesine  
Zamane dadanmış el kesesine  
VELİBEYOĞLU'nun gelin sesine  
Çıktı dedikleri her an görünür<sup>44</sup>

### 2.3. Eserin Esmâ-i Hüsnâ Edebî Türü İçindeki Yeri

Teliflerinin niceliği ve niteliği itibarıyla özelde dinî edebiyat sahasına yönelik kayda değer ürünler veren Velibeyoğlu'nun Allah'ın güzel isimlerini ele aldığı *Esmâülhüsnâ* adlı eserinin, onun dinî edebiyat sahasına yaptığı katkının önemli numuneleri arasında yer aldığı düşünülmektedir. Karşılaştırmacı gözle bakıldığında müellifin eserinin esmâ-i hüsnâ türünde yazılmış diğer eserlerle arasında şekil ve muhteva açısından benzer/ortak özellikleri olduğu gibi ayırt edici yönleri de bulunmaktadır. Şekil açısından, örneğin İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Tuhfe-i Recebiyye*<sup>45</sup> eseri gibi *Esmâülhüsnâ* da hemen her şerhte yer bulan başlık sistemiyle, mensur ve manzum kısımlardan oluşmaktadır. Manzum eser bağlamında ise nazım birimi itibarıyla Klasik Türk Edebiyatı döneminde esmâ-i hüsnâların beyit nazım birimiyle yazıldığı görülürken Velibeyoğlu eserini -60 mısra hariç- harf inkılabı sonrası yazılan

<sup>41</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsnâ*, 30.

<sup>42</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsnâ*, 67.

<sup>43</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsnâ*, 92.

<sup>44</sup> Velibeyoğlu, *Esmâülhüsnâ*, 73.

<sup>45</sup> Eser için bk. İsmail Hakkı Bursevî, *İlahî İsimler (Tuhfe-i Recebiyye)*, haz. Selim Çakıroğlu (İstanbul: Sufi Kitap, 2008).

örneğin Cengiz Numanoglu'nun,<sup>46</sup> Sadettin Kaplan'ın,<sup>47</sup> Gökhan Evliyaoğlu'nun<sup>48</sup> esmâ-i hüsnâları gibi dörtlük formu ile telif etmiştir.

Velibeyoğlu'nun *Esmâülhüsna*'sının aynı türdeki diğer eserlerle şekil açısından farklılığı öncelikle başlıklarda dolayısıyla eserde yer verdiği isimlerde göze çarpmaktadır. Yukarıda geçtiği üzere esmâ-i hüsnâlarda genel itibarıyla Tirmizî rivayeti esas alınırken Velibeyoğlu, bu rivayetteki çoğu ismin yanı sıra yine doksan dokuz ismi muhafaza etmek kaydıyla Kur'ân'da zikredildiğini belirttiği başka isimlere de başlıklar açmıştır. Öte yandan her yazarın ya da şairin dil, üslup ve anlatım gibi yönleriyle özgünlüğü yakalayarak eserine kendine has damgasını vurması, telifini başarıya götürecektir etkenler arasında olduğu söylenebilir. Bu çerçevede halk edebiyatının ortak söyleyişinden yararlınsa da kullandığı dilin, konuları aktarmak için tercih ettiği üslup ve anlatımın, Velibeyoğlu'nun *Esmâülhüsna*'sını diğer esmâ-i hüsnâlardan farklı kılan bir diğer husustur.

Allah'ın isimlerini sadece saymakla yetinen eserler dışında gerek klasik dönemde gerekse de Cumhuriyet döneminden sonra kaleme alınan manzum esmâ-i hüsnâ şerhleri ile muhteva açısından karşılaştırıldığında Velibeyoğlu'nun eserinde -özellikle de manzum kısımlarda- ilgili ismin anlamına dair açıklamalara daha az yer verdiği görülmüştür. Allah'ın güzel isminden hangi dersin çıkarılması, kaç adet okunması gerektiği, kulun zikrettiği isimden göreceği tecelli gibi havâssa dair hususlara ise hiç değinmemiştir. Velibeyoğlu daha çok eserinin mensur kısımlarında kısaca açıklamalarda bulunmayı, manzum bölümlerde ise: "En güzel isimler Allah'ındır. O'na bu güzel isimlerle dua edin."<sup>49</sup> âyetinin muktezasınca isimlerin anlamlarıyla irtibat kurarak yaptığı münâcâtları ön plana çıkarmıştır. Yani *Esmâülhüsna*, dinî-edebî tür olarak hem esmâ-i hüsnâ şerhini hem de münâcâtı bünyesinde barındırmıştır. Bu yönüyle eserin bazı esmâ-i hüsnâlarla özellikle de Hamdi Efendi'nin (19. yüzyıl) isimlerin anlamlarını dikkate alarak Allah'a sıkça yakarıştı bulunduğu *Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*<sup>50</sup> ile benzerliği dikkat çekmektedir. Muhteva yönünden diğer eserlerle arasındaki farklardan birinin; müellifin Tirmizî rivayetinde bulunmayan Allah'ın güzel isimlerine yer vermesinde görüldüğü söylenebilir. Bu hususla bağlantılı olarak dinî sahada kalem oynatan her müellifin şahsiyeti, yaşadığı dönem, ihtiyaçları vb. dikkate alındığında

<sup>46</sup> Eser için bk. Cengiz Numanoglu, *Şuur Bütün Şiirleri* (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2011), 377-395.

<sup>47</sup> Eserin başlıkları altındaki şiirler dörtlük halinde olup bu manzumelerden sonraki kısım daha çok serbest tarzda kaleme alınmıştır. Eser için bk. Sadettin Kaplan, *Esmâ-i Hüsnâdan Esintiler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998).

<sup>48</sup> Gökhan Evliyaoğlu, *Şiirlerle Esmâ-i Hüsnâ* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

<sup>49</sup> el-A'râf 7/180.

<sup>50</sup> Esere dair yapılan çalışma için bk. Yılmaz, *Hamdi Efendi'nin "Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi" Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*.

münâcâtlarında öznel unsurlar olduğu gibi Velibeyoğlu da eserinde Allah'ın isimleriyle münâcâtta bulunduğu yerlerde kendine özgü durumları dile getirmiş, bu durumlarla bağlantılı olarak Allah'a yakarmıştır. Ayrıca Allah'ın güzel isimleriyle kurgulanan eserinin muhtevasında da müellifin kendi tercihlerini, halk edebiyatı üslubuyla görmek mümkündür.

Dinî-edebî türlere dair eser yazımının Osmanlı'nın son yüzyıllarında nicelik açısından yavaş yavaş gerilemeye başladığı gerçeği ve sonrasında da Arap harflerinden Latin alfabesine geçilmesi bağlamında bakılacak olursa esmâ-i hüsnâ türündeki eserlerin de kaleme alınmasının görece gerilediği ve durakladığı görülmektedir. Bu yönüyle Velibeyoğlu'nun 1962 yılında yazdığı *Esmâülhüsna*'sının bir nevi doğrudan esmâ-i hüsnâ dolaylı şekilde de tevhid ve münâcât edebî türlerine dair telif geleneğinin tekrar gündeme gelmesini sağlamıştır. Nitekim harf inkılabı sonrası -Velibeyoğlu'nun eserine gelene kadar- manzum ve edebî değeri haiz esmâ-i hüsnâ telifi olarak bilinebildiği kadarıyla sadece 1936 yılında Bıçakçızâde İsmail Hakkı b. Osman'ın (ö. 1950)<sup>51</sup> ve 1960 yılında Enver Tuncalp'ın (ö. 1992)<sup>52</sup> yazdığı iki eser bulunmaktadır. Bu yönüyle Velibeyoğlu'nun eserinin esmâ-i hüsnâ şerhi literatüründe dikkate değer bir yerinin olduğunu söylemek de mümkündür.

### Sonuç

Veli Recai Velibeyoğlu/Âşık Dindarî; 20. yüzyılda yaşamış, dinî-tasavvufî halk edebiyatının son dönem temsilcilerinden velûd bir müelliftir. Mensur eserler kaleme almasının yanı sıra söylediği şiirler de azımsanmayacak niceliktedir. Halk edebiyatının rüzgârıyla kaleme aldığı şiirlerinde günlük hayata değinmekle birlikte dinî konularda da çokça kelam etmiştir. Bu yönüyle *Esmâülhüsna* adlı eseri, dinî edebiyat vadisindeki ürünlerinden biridir. Eserin esmâ-i hüsnâ türü içindeki yerini, önemini, değerini gösteren hususların başında şekil ve içerikten ziyade öncelikle; hem bir edebî tür olarak esmâ-i hüsnâ şerhi yazma geleneğine katkıda bulunmasının, geleneğin devamlılığını sağlama çabasının hem de Allah'ın güzel isimlerini açıklamaya yönelik özellikle manzum eser yazımını tekrar gündeme getirerek kendinden sonra bu sahada kalem oynatacaklara öncülük etmesinin geldiği kanaatindeyiz. Haddizatında -konuya “edebiyatta gelenek” mefhumu çerçevesinde bakıldığında- eserinin basım yılından sonraki yıllarda ve günümüzde bu türe dair ürünlerin yazılmasında Velibeyoğlu gibi yazarların etkisinin olduğu düşünülebilir.

<sup>51</sup> Eser için bk. Bıçakçızâde İsmail Hakkı b. Osman, *Esmâü'l-hüsna'nın Nazmen Tefsiri* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 132), 28+III. Harf inkılabı gerçekleşmekle birlikte Osmanlı Türkçesi alfabesi ile telif edilen eser hakkında yapılan çalışma için bk. Kübra Yılmaz, “Bıçakçızâde İsmail Hakkı ve Manzum Esmâ-i Hüsnâ Şerhi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 269-306.

<sup>52</sup> Eser için bk. Enver Tuncalp, *Allah'ın Güzel İsimleri* (Ankara: İslami Neşriyat Evi, 1960).



*Esmâülhüsna*'nın, az çok kusuruyla birlikte dinî-tasavvufî halk edebiyatının şekil ve söyleyiş özellikleri açısından başarılı olduğu söylenebilir. Şeklin yanı sıra muhteva yönünden çok çeşitli ve geniş yelpazedeki konuları ihtiva etmesi de eserin dikkat çekici hususlarından. Öte yandan esmâ-i hüsnâ türündeki eserleri genellikle divan ya da tekke-tasavvuf edebiyatı geleneğinden gelen müellifler telif etmişlerdir. Bu yönüyle halk edebiyatı geleneğinden de beslendiği söylenebilecek bir şahsın böyle bir dinî eser yazarak esmâ-i hüsnâ yazma geleneğini devam ettirmesi ayrıca değerlidir. Bahsi geçtiği üzere Velibeyoğlu eserinde Allah'ın isimlerinin sözlük ya da ıstılah anlamlarıyla bağlantılandırarak söylediği münâcâtlarda dinî konuların yanı sıra günlük hayata, toplumdaki olumsuzluklara atıflar yapmış, doğru yoldan gidilmesi, yanlış yollara sapılmaması, şeytana ve nefse uyulmaması gerektiğine dair nasihatlerde ve telkinlerde bulunmuştur. Bu nasihatler, yazarın kendinden çok içinde yaşadığı toplumu öncelediğini göstermektedir. Bu bağlamda toplumsal durum tespiti yaparak dönemin şartlarına dair bilgiler vermesi, onun eserini farklı kılan bir diğer husus olarak tebarüz etmektedir.

Son olarak, 1962 yılında basılan eserdeki özellikle yabancı kökenli lafızların imla ve yazımında -bazıları baskı kaynaklı- pek çok hatanın bulunduğu görülmektedir. Baskısı tükenen, incelenip gözden geçirilerek tekrar basılması gereken bu tür eserlerin yeni basımlarının yapılması, müelliflerinin isimlerinin yaşatılması ve dinî-edebî tür geleneğinin gündemde kalması adına önemli bir hizmet olacaktır.

### Kaynakça

- Bahadır, Güner. *Âşık Dindarî'nin Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. Kırşehir: Gazi Üniversitesi, Kırşehir Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Araştırma Projesi, 2005.
- Bıçakçızâde İsmail Hakkı b. Osman. *Esmâü'l-hüsnânın Nazmen Tefsîri*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 132, 28+III.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 5 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1436/2011.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *İlahî İsimler (Tuhfe-i Recebiyye)*. haz. Selim Çakıroğlu. İstanbul: Sufi Kitap, 2008.
- Evlıyaoğlu, Gökhan. *Şiirlerle Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Issı, Ahmet Cüneyt. "Mucur'un Ahmet Mithat Efendi'si ve "Ya Param Olaydı Ya Namussuz Olaydım" Benzeri Bir Serzenişin Acıtan Öyküsü: Veli Recai Velibeyoğlu ve Örneklerle Basılı Bütün Şiir Kitapları Antolojisi". 1. *Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni*. haz. Ahmet Günşen. Kırşehir: Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Yayınları, 2004, 278-288.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. 5 Cilt. thk. Şuayb Arnaût vd. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Kaplan, Sadettin. *Esmâ-i Hüsnâdan Esintiler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadisler Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.
- Numanoğlu, Cengiz. *Şuur Bütün Şiirleri*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2011.
- Özcanar, Gözde. *Veli Recai Velibeyoğlu'nun Bütün Türk Şairleri Adlı Eseri "A-D" Arası Şairler (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özkaymaz, Özlem. *Kırşehir Yöresi Âşıklık Geleneği ve Kırşehirli Âşık Dindarî*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Öztürk, Ali. "İslâmî Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ". *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 27-41. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.630668>
- Şener, Halil İbrahim. *Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-Hüsnâlar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Câmi'u's-Sahîh*. thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Tuncalp, Enver. *Allah'ın Güzel İsimleri*. Ankara: İslami Neşriyat Evi, 1960.
- Velibeyoğlu, Veli Recai. *Esmâülhüsnâ*. Mucur: Define Matbaası, 1962.

Yılmaz, Kübra. “Bıçakçızâde İsmail Hakkı ve Manzum Esmâ-i Hüsnâ Şerhi”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 269-306.  
<https://doi.org/10.33460/beuifd.1371908>

Yılmaz, Oğuz. *Hamdî Efendi'nin “Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât-Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi” Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2024:

## Tefsîru'l-Merâgî'de Kâinatın Yaratılışıyla İlgili Âyetlerin Bilimsel Tefsiri

*Scientific Interpretation of the Verses on the Creation of the Cosmos in Tafsîr al-Marâgî*

**Şule Yüksel ARICI**

Arş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Res. Assist., İzmir Katip Çelebi University, Faculty of  
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Theology, Department of Islamic Sciences,  
Anabilim Dalı. Department of Tafsir.

suleyüksel.arici@ikcu.edu.tr Orcid: 0000-0001-6482-121X

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received**

25.03.2024

**Kabul Tarihi / Accepted**

06.06.2024

**Atıf/Cite:** Şule Yüksel Arıcı, "Tefsîru'l-Merâgî'de Kâinatın Yaratılışıyla İlgili Âyetlerin Bilimsel  
Tefsiri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 132-158.

<https://doi.org/10.20486/imad.1458691>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate  
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees  
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

**Öz**

Kur'ân-ı Kerîm, lafız ve mana açısından eşsiz bir muhtevaya sahiptir. Kâinatın ve içindekilerin yaratılışına dikkat çeken âyetler, akıllara ve gönüllere hitap etmektedir. Kur'ân'ın bu açıdan anlaşılmasına vurgu yapan müfessirler bilimle ilgili âyetlerini elde edilen bilimsel teorilerle tefsir etmeye çalışmışlardır. Bilimsel tefsir olarak isimlendirilen bu yorumlama yöntemini benimseyen müfessirlerden biri de Ahmed Mustafa Merâgî'dir (1883-1952). Çalışmada Merâgî'nin *Tefsîru'l-Merâgî* isimli eserinden hareketle Kur'ân'a bilimsel tefsir yaklaşımını ele almak amaçlanmıştır. Bu çerçevede Merâgî'nin kâinatın yaratılışı ve düzeni ile ilgili âyetlere getirdiği bilimsel yorumlar incelenmiştir. Ayrıca ilgili âyetleri bilimsel yorumlayan müfessirlere atıfta bulunulmuştur. Müfessirin bilimsel tefsire yönelişini anlayabilmek için ekolün tarihçesine değinilmiş, ardından Merâgî ve onun bilimsel tefsir anlayışından bahsedilmiştir. Son olarak müfessirin, kâinatın yaratılışının safhalarını anlatan âyetlere dair bilimsel tefsir örneklerine yer verilmiştir. Çalışma, nitel araştırmanın doküman analizi yöntemiyle yapılmış, tahlil ve karşılaştırmalara yer verilmiştir. Sonuç olarak Merâgî, tefsirini bilimsel bulgulara dayanarak oluşturan bir müfessir olup eseri bilimsel tefsir yaklaşımı açısından kaynak değerindedir. Ayrıca o, Kur'ân'ın bilimsel bulgulara asırlar önce işaret ettiği fakat bu bilgilerin ilmî verilerin doğrulanmasıyla açığa çıktığı görüşünün savunucularındandır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İlmî Tefsir, Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, Kâinatın Yaratılışı.

**Abstract**

The Qur'an has a unique content in terms of words and meaning. The verses that draw attention to the creation of the universe and its contents appeal to the minds and hearts. Emphasizing the understanding of the Qur'an from this perspective, commentators have tried to interpret the verses related to science with scientific theories. One of the commentators who adopted this method of interpretation, which is called scientific exegesis, is Ahmad Mustafa Merâgî (1883-1952). In this study, it is aimed to discuss the scientific exegesis approach to the Qur'an based on Merâgî's *Tafsîr al-Marâgî*. In this framework, Merâgî's scientific interpretations of the verses related to the creation and order of the universe are analyzed. In addition, references are made to the commentators who interpreted the related verses scientifically. In order to understand the exegete's orientation towards scientific exegesis, the history of the school is mentioned, followed by a discussion of al-Marâgî and his understanding of scientific exegesis. Finally, examples of the commentator's scientific exegesis of the verses describing the stages of the creation of the universe are given. The study was conducted with the document analysis method of qualitative research, and analyzes and comparisons were made. In conclusion, al-Marâgî is a commentator who based his tafsîr on scientific findings and his work is a source in terms of scientific tafsîr approach. He is also one of the proponents of the view that the Qur'an pointed to scientific findings centuries ago, but that this information was revealed with the verification of scientific data.

**Keywords:** Tafsîr, Scientific Tafsîr, Marâgî, *Tafsîru'l- Marâgî*, The Creation of the Cosmos.

## Giriş

Kur'ân birçok konuya değinip insan aklına hitap ederek insanın düşünmesini ve tefekkür etmesini emretmektedir. Bunun vasıtası olan tefsir faaliyetleri ile müfessirler, Kur'ân âyetleri üzerinde geniş manalar elde etmişler, çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Tefsir yaklaşımlarından biri olarak kabul edilen ilmî tefsir yöntemi, Kur'ân'ı Allah'ın kâinatta yarattığı dengeye ve düzene işaret eden kevnî âyetleri<sup>1</sup> aklî çıkarımlar ve bilim alanındaki gelişmeler ışığında yorumlamaktadır. Bu çalışma, Ahmed Mustafa Merâğî'nin *Tefsîru'l-Merâğî* adlı eserinde bilimsel metotla yorumladığı kâinatın, yeryüzü ve gökyüzünün yaratılışı ve düzeni ile ilgili âyetlerin tefsirlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, Merâğî tefsirindeki astronomi ilminin verileri ile yorumlanan âyetlerin bilimsel tefsiriyle sınırlandırılmıştır. Merâğî'nin yaşadığı sosyo-kültürel ortamın ve yaşadığı asrın etkisiyle bilimsel tefsir yaklaşımına geniş yer verdiği düşünülmektedir. Bu bağlamda müfessirin deney ve gözlem içeren bilimsel bulgularla âyetleri tefsirinden hareketle onun bilimsel tefsir yöntemini tespit etmek hedeflenmektedir.

Bilimsel tefsir ile ilgili çok sayıda çalışma mevcuttur. Bunların ilmî tefsiri<sup>2</sup> destekleyen, ekolün mahiyeti ve tarihsel gelişimini konu edinen çalışmalar,<sup>3</sup> bilimsel tefsir yöntemini benimseyen ya da eleştiren alimlerin bu tefsir yaklaşımına dair görüşlerini inceleyen çalışmalar,<sup>4</sup> ekole yöneltile eleştirileri öne çıkaran ve eleştiride

<sup>1</sup> Kur'ân'ın ana konularından biri olan kâinat ile ilgili detaylı bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 57-78; Hatice Merve Çalışkan Başer, "Tabiat Âyetleri", *Kur'ân'ın Ana Konuları*, ed. Fatma Asiye Şenat - Sümeyye Sevinç (İstanbul: Lisans, 2023), 123-144.

<sup>2</sup> İlmî tefsir isimlendirmesini kullanan Cerrahoğlu'nun söz konusu ekol için açıklamalarına bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 746; Söz konusu ekol için gelenekte kullanılan ilmî tefsir isimlendirmesinin içerik ile bağdaşmadığını ifade eden Kırca'nın görüşleri için bk. Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 196.

<sup>3</sup> Celal Kırca, "Kur'ân'ı Kerim'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti", *İslam Medeniyeti Dergisi* 5/2 (1981), 17-26; Celal Kırca, "İslam'a Göre Bilgi Vasıtaları ve Tefsire Olan Etkisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (01 Ocak 1987), 107-123; Ateş Abdurrahman, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 117-141; İbrahim Hilmi Karlı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Diyanet İlmî Dergi* 46/3 (2010), 79-94; Veysel Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 377-399; Sıddık Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 226-266.

<sup>4</sup> Ateş Abdurrahman, "Keşfü'l-Esrar: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki ilk Muharriki", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 111-134; Enver Bayram, "Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'de Güneş Sistemi İle İlgili Ayetleri Yorumlaması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 211-234; M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 91-113; Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*, ed. Bilal Gökçır vd., 2013, 549-571; Ömer Faruk Yavuz, "Gazâlî ve İlmî Tefsir", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 39-59; Mehmet Demirci, "Zağlul en-Neccar'ın 'Tefsiru'l-Ayati'l-Kevniyye'si Örneğinde Ankebut

bulunan çalışmalar<sup>5</sup> olmak üzere üç bölümde incelenmesi mümkündür. Ayrıca tespit edilebildiği kadarıyla Türkiye’de Merâğî ile ilgili yapılmış dört yüksek lisans tezi,<sup>6</sup> bir kitaplaşmış doktora tezi<sup>7</sup> ve bir makale çalışması<sup>8</sup> bulunmaktadır. İncelenen literatürden anlaşılacağı üzere, Merâğî’nin bu eseri çeşitli yönlerden ve tartışmalı konularıyla ele alınmış fakat onun bilimsel tefsire bakış açısını içeren bir çalışma yapılmamıştır.

Çalışmada, ilk olarak konunun daha iyi anlaşılır olması amacıyla bilimsel tefsirin tanımı ve tarihçesi üzerinde durulacaktır. Daha sonrasında çalışmanın araştırma sahasını oluşturan müfessir Ahmed Mustafa Merâğî’nin bilimsel tefsir anlayışıyla bağlantısını

---

Suresi 41. Ayetin İlmî Tefsir Geleneği Bağlamında Tahlili”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015), 123-146; Veysel Güllüce, “İbn-i Rüşd’ün Eserlerindeki Bilimsel Tefsir Örnekleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2002); Mesut Okumuş, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın İlmî Tefsir Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 79-103; Abdullah Temizkan, “Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği”, *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018), 39-67; Kadir Yılmaz - Harun Abacı, “Mukâtil b. Süleyman’ın İlmî Tefsir Konusundaki Yeri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1491-1507; Halil İbrahim Tekin - Gökhan Atmaca, “Bilimsel Tefsîrin Serencâmı: Zağlûl en-Neccâr Örneği”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 57-81; Sümeyye Akpınar - Mustafa Karagöz, “et-Tefsîrû’l-Me’mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me’mûn Hammûş’un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 395-430.

- <sup>5</sup> Abdullah Aygün, “Şâtıbî’nin Kur’an’ın Ümmîliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Usûl İslam Araştırmaları* 7/7 (2007), 157-169; Şehmus Demir, “Kur’an’ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım”, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010); Talip Özdeş, “Kur’an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 7-27; Ali Ekber Babai, “Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler”, *Misbah Dergisi* 3/9 (2014), 53-80; Ahmet Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 75-93; Kutbettin Ekin, “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”, *Bilimname* 37 (2019), 169-190.
- <sup>6</sup> Abdusselam Takdemir, *Ahmed Mustafa el-Merâğî’nin ‘Ulûmu’l-Belâğa Adlı Eserinin Belâğat Açısından Değerlendirilmesi* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Veysel Avcı, *Kur’ân’da Namaz ve Namaz Anlamına Gelen Kavramlar ve Bu Kavramların Tefsirlerde İnceleniş Biçimi (Beyzâvi ve Merâğî örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Zeynep Kaya Demirtaş, *Kadınlara İlgili Hükümlere Yaklaşımı Açısından Merâğî Tefsiri* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022); Wasu Zubair Wasu, *Merâğî Tefsirinde Had Cezasıyla İlgili Ayetlerin Karşılaştırmalı Analizi* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).
- <sup>7</sup> Mehmet Seri Doğru’nun “Tefsîrû’l-Merâğî’nin ictimâî tefsir açısından değerlendirilmesi” başlıklı Doktora Tezi 2022 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yapılmıştır. Seri Doğru, Merâğî’nin bilimsel tefsir yorumlarının varlığına işaret etmiştir. Bir iki örneği yeterli gören yazar, müfessirin yer verdiği bilimsel yorumların tefsir eseri yerine tıp ya da astronomi kitaplarında bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Tefsirde bilimsel bulgulara yer verilmesinin tefsirin amacı dışında, tefsiri ilgilendirmeyen ve tefsire katkı sunmayan bir çaba olduğu kanaatindedir. Mehmet Seri Doğru, *İctimâî Tefsir ve Tefsîrû’l-Merâğî*, ed. Recep Bilgin (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 64-66.
- <sup>8</sup> Mehmet Seri Doğru, “Bir Müfessir Olarak Ahmed Mustafa el-Merâğî ve ‘Tefsîrû’l-Merâğî’ İsimli Eseri”, *Turkish Studies* 16/4 (2021).

anlamaya yardımcı olan bakış açılarına yer verilecektir. Son olarak Merâğî'nin astronomi ilmi çerçevesinde yorumladığı kâinatın yaratılışı, göklerin ve yerin yaratılışı, Dünya'nın dönüşü ve yuvarlaklığı, çekim kanunu, Gün ışığı ve Ay ışığı ile yedi kat semaya dair bilimsel tefsir yorumları incelenecektir.

Araştırmanın sınırlarını aşacağı gerekçesiyle bilimsel tefsire karşı çıkanların ve aleyhinde delil öne sürenlerin tartışmalarına yer verilmeyecektir.<sup>9</sup> Literatür taraması esnasında bu hususta yapılan çalışmalara işaret edilecektir. Bu çalışma nitel araştırmanın doküman analizi yöntemiyle literatür incelenerek yapılacak olup elde edilen bulguların tahlil ve karşılaştırılmasına başvurulacaktır.

### 1. Bilimsel Tefsirin Tarihsel Serüveni

Kur'ân, muhataplarının akletmesi ve tefekkür etmesi için yaratılışın keyfiyetine işaret etmektedir. Müfessirler de bu âyetleri din ve bilim ilişkisi çerçevesinde yorumlamışlar ve bilimsel tefsirin ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Bilimsel tefsirin tanımları, destekleyenlere ve muhalif olanlara göre farklılık arz etmektedir. Bilimsel tefsiri kabul eden bir tanıma göre "Kur'ân ibarelerinde, ilmî tabirlerin bulunduğu hükmeden ve bu ibarelerden muhtelif ilimleri ve felsefî düşünceleri çıkartmaya çalışan bir tefsir türü"<sup>10</sup> olarak tarif edilirken bilimsel tefsire muhalif tavrı hissettiren diğer bir tanıma göre de "Kur'ân metinlerinin yorumunda ilmî istihlaları hâkim kılan ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bir tefsir türü"<sup>11</sup> olarak tanımlanmaktadır.

<sup>9</sup> Bilimsel tefsir yaklaşımının problematik noktalarından biri Kur'ân'da her türlü bilginin olduğu düşüncesidir. Kur'ân'ın bütün ilimleri şâmil olduğu söylemek çok gerçekçi bir yaklaşım görünmemektedir. Bilimsel tefsire yöneltilen bir diğer eleştiri ise Kur'ân'ın indiği asırda muhataplarının bilmediği bilimsel gerçeklere Kur'an'ın işaret ettiği meselesidir. Bu konuya verilebilecek cevaplardan biri, eğer ayet bilimsel manaya taalluk ediyorsa o bilimsel hakikatin murat edilmiş olması ihtimalidir. Din ve bilimin örtüşen noktalarının öne çıkarılması pek tabiidir. Fakat tüm kimya, fizik, tıp ve astronomi kanunlarının kaynağını Kur'an'da aramak, Müslümanlarda itikadi şüphelere neden olabilmektedir. Bu nedenle bu tefsirlerin tamamı kabul edilemeyeceği gibi tamamını reddetmek de doğru görünmemektedir. Bu çağı ilgilendiren sosyal, ekonomik ve siyasal konuların Kur'ân yorumuna dahil edilebilirliği tartışılabileceği gibi bilimsel yorumların da tefsirlerde yer bulup bulamayacağı tartışmaya açıktır. Bu noktada yapılabilecek, kelimelerin nüzûl asrındaki manalarına ehemmiyet vererek bir dirayet tefsirinde olması gereken hususlara mümkün mertebe riayet etmektir. Bk. Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", 388-399.

<sup>10</sup> Celal Kırcı, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 109.

<sup>11</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 2/249; Emin el-Hûlî, "Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu", çev. Mevlüt Güngör, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (1988), 37-38.



Bilimsel tefsir türünün dirayet tefsirinin içinde yer aldığını söylemek mümkündür.<sup>12</sup> Müfessirin dirayetine başvurabilmesinin şartlarını tartışan müfessirler, Kur'ân'da bulunan modern ilimlerle ilgili âyetleri tefsir etme formasyonuna sahip tefsircinin psikoloji, tıp, astronomi gibi ilimlerden haberdar olmaları gerektiği görüşündedirler.<sup>13</sup>

Kur'an'ı ilmî verilerle tefsir yaklaşımını savunanlar, akla vurgu yapan âyetlerin varlığının ilmî tefsiri meşrû kıldığı görüşündedir. Bu görüşe göre, kâinatın yaratılışına ve evrenin düzenine mercek tutan âyetler pozitif bilimlerin ihtiva ettiği deney ve gözlem sonuçlarıyla örtüşmektedir. Buradan hareketle Kur'ân'ın ilmî ıstıhlara işaret etmesi muhtemel görülmüştür.<sup>14</sup>

İlmî tefsirin bir hareket olarak oraya çıkması Abbasîlerin ilim ve tercüme faaliyetleri yaptıkları döneme ilişkilendirilmektedir. Özellikle Halife Memûn (ö. 218/833) devrinde ilim ehline verilen önemin ve Yunanca eserlerin tercüme edilmesi sonrasında aklî ve felsefî ilimlerde elde edilen maharetin ve İslâm'ın ilme ve eğitime verdiği önemle birleşmesinden dolayı pozitif bilimlerde yaşanan ivme sonucunda Kur'ân'ın ilmî ıstıhlarla tefsir edilmesine olan meyil artırmıştır. Bu yaklaşım tarzı, bazı İslâm bilginlerini Kur'ân'ı deney ve gözleme dayanan verilerle tefsir etmeye yönlendirmiştir. Kur'ân âyetlerini bu yaklaşımla tefsir eden klasik dönem temsilcileri olarak Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi isimler zikredilmektedir.<sup>15</sup> Süyûtî sonrasında duraklama devri yaşayan ilmî tefsir yaklaşımının tekrar canlanması 19. yüzyıla tekabül etmektedir. Batı'nın pozitif ilimler alanında ciddi ilerleme sağlaması, İslâm aleminin ise sanayi ve teknoloji sahalarında geri kalması Müslümanlarda yenilgi psikolojisinin oluşumuna sebebiyet vermiştir. İslâm medeniyetinin ilk asırlarında bu durumdan çıkışın Kur'ân'la sağlanmış olması, her türlü yükselişin ve ilmin kaynağının Kur'ân olduğu düşüncesini güçlendirmiştir.<sup>16</sup> Bu düşüncüyü savunanlardan biri, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî ed-Dımaşkî (ö. 1306/1889) *Keşfu'l-Esrâr en-Nuraniyye el-Kur'âniyye* adlı Kur'ân'ın evren, bitkiler, insan ve insanların yaratılışına dair bilgileri ihtiva edip etmediğine dair sorulara verdiği cevapları kaleme aldığı üç ciltlik eseriyle ilmî tefsirin

<sup>12</sup> Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 19; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2014), 746.

<sup>13</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, 1990), 1/54-55; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1991), 1/8; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 1/168.

<sup>14</sup> Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", 557.

<sup>15</sup> Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, 113.

<sup>16</sup> M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2008), 96-97; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", 121.

tekrar yükselişini sağlamıştır. Sonrasında Seyyid Abdurrahmân b. Ahmed b. Mes'ûd el-Kevâkibî (1854-1902), Gazi Ahmed Muhtar Paşa (1839-1918) ve Dr. Abdülaziz İsmail (1889-1942) asrın getirdiği pozitif ilimlerle âyetlerin tefsirini yaptıkları te'liflerle ilmî tefsirin asrımızda öne çıkan temsilcileri olmuşlardır. Bu hareketin ekol haline gelmesi, Kur'ân'ı pozitif ilimlerin ışığında baştan sona tefsir eden ilk kişi olan Tantâvî Cevherî (ö. 1359/1940) ile olmuştur. O'na göre Kur'ân'da 750 âyetin ilim ve fenne işaret etmektedir. Buna rağmen kevnî âyetlerin tefsirine gereken önemin verilmediğini vurgulamaktadır. Bu rakamın çok altında olan yaklaşık yüz kadar ahkâm ayetinin tefsirine gerekenden fazla önem atfedildiğini ifade etmektedir. Oysaki o Müslümanların yükselişinin bu ilmî âyetler üzerine düşünmekle mümkün olduğu kanaatindedir.<sup>17</sup> Cevherî'nin bu ilmî tefsir yaklaşımını sürdürerek âyetlere bilimsel tefsir metoduyla yaklaşan müfessirler de olmuştur. Seyyid Kutup (1906-1966), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), Ahmed Mustafa Merâgî (1881-1945), Süleyman Ateş, Celal Yıldırım, Celal Kırca tefsirinde ve müstakil çalışmalarında bazı âyetlerin bilimsel tefsir ile yorumlanmasına dair örnekler yer vermişlerdir.

## 2. Ahmed Mustafa el-Merâgî ve Bilimsel Tefsir Anlayışı

Ahmed Mustafa el-Merâgî, Mısır'ın Saîd bölgesi Circâ kasabasına bağlı Merâğa köyünde dünyaya gelmiştir. Kadı ailesi olarak anılan bir ailede yetişen Merâgî ilk öğreniminin ardından Kur'ân hıfzını tamamlamış, 1897 yılında Ezher Üniversitesi'ne başlamıştır. Muhammed Abduh, Muhammed Bahît, Ahmed er-Rifâî el-Feyyûmî ve Muhammed Haseneyn el-Adevî gibi önde şahsiyetlerin tedrisinden geçerek öğrenimini Kahire'deki Dâru'l-ulûm'da 1909 yılında tamamlamıştır. Merâgî, daha sonra eğitim aldığı bu iki üniversitede de Arap Dili Belâgatı ve İslâm Hukuku branşlarında hocalık yapmış, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.<sup>18</sup>

Yaşadığı dönemde Mısır, sosyal, siyasî ve ekonomik olarak zor koşullara sahip bir dönemden geçmektedir. O dönemde Mısır'ın Avrupa'nın 18 ve 19. yüzyıllarda takip ettiği sömürgecilik politikasından etkilendiği bilinmektedir. Bu durum beraberinde sosyal ve kültürel çözülmeyi getirmiş, batıya eğitim için gidenlerin sayısı artmış, ülke içinde de batı tarzı eğitim modeline yönelik başlamıştır. Merâgî, her ne kadar Ezher gibi geleneksel bir eğitim kurumunda yüksek öğrenimine başlamış olsa da zaman içinde bu kurumları eleştirmiş, eğitiminin bitmesine altı ay kala modern eğitim ve pozitif ilimleri benimseyen Dâru'l-ulûm'a geçerek eğitimini burada tamamlamayı tercih etmiştir.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 748-753; Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, 114-118.

<sup>18</sup> M. Kamil Yaşaroğlu, "Merâgî, Ahmed Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/163; Doğru, "Bir Müfessir Olarak Ahmed Mustafa el-Merâgî ve "Tefsîru'l-Merâgî" İsimli Eseri", 500.

<sup>19</sup> Doğru, "Bir Müfessir Olarak Ahmed Mustafa el-Merâgî ve "Tefsîru'l-Merâgî" İsimli Eseri", 499.

Merâgî, ülkesinin entelektüel çevresinde değer verilen bir konumda olmuş ve resmî görevlerde bulunmuştur. Önemli şahsiyetlerden ders almış, örneğin Kur'ân-ı Kerîm, Arap Dili ve Belâgatı alanında eserler kaleme almıştır. Bunların başında otuz cilt olarak telif ettiği *Tefsîru'l-Merâgî* gelmektedir. Bu tefsir eseri, genel itibarıyla dirayet özelliği göstermektedir. Kaynakları arasında *Keşşâf*, *Mefâtihu'l-Gayb* ve *Rûhu'l-Meânî*, Tantâvî Cevherî'nin *Cevâhiru'l-Kur'an* gibi tefsirler vardır. Özellikle içtimaî tefsir ekolü temsilcilerinden Abduh ve Reşid Rıza'nın *Menâr* isimli tefsirine atıfta bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Eserinin girişinde yaptığı açıklamalar, ilmî yaklaşımlarının arka planının anlaşılmasını sağlamaktadır. Müfessir, tefsirinin mukaddimesinde çağın insanların Kur'ân ve sünnete meylinin artmasından ve hangi tefsiri okumaları gerektiğine dair tavsiye istediğinden bahsetmektedir. Ancak tefsirlerin belâgat, sarf, nahiv, usûl, tevhîd terimleriyle dolu olduğundan dolayı anlaşılır bir tefsir tavsiye etmekte zorlandığını ifade eder. Müellif kendisini tefsir yazmaya sevk eden bir diğer nedenin, önceki tefsirlerin akla ve mantığa uymayan gerçeklikten uzak hikayelere yer vermesi olarak açıklamaktadır. Merâgî, ilmî tefsirlere dayanan birtakım yorumların da doğruluğunu kaybettiğini belirtmektedir. Müfessir bu gerekçelerden hareketle insanların kolayca ulaşabileceği, bilimsel gerçekliği deney ve kanıtlarla desteklenmiş, uzmanlarının görüşlerine müracaat eden bir tefsir ihtiyacının onu tefsirini yazmaya sevk ettiğini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Ayrıca Merâgî, tefsirini telif etmeden önce farklı mezhep ve dönemlere ait büyük müfessirlerin eserlerini okuyup özümsemiş ve yaşadığı asrın üslubu ile okuyucuya sunarak anlaması kolay bir tefsir yazdığını vurgulamaktadır.<sup>22</sup> Müfessirin bu görüşünün arka planında pozitif bilimlerdeki buluşlarla irtibatlı bir tefsiri meşrû ve gerekli görmesi fikrinin yattığı düşünülmektedir.

Merâgî, Kur'ân'ın nüzûl sürecinde insanların anlamakta güçlük çektikleri âyetleri Hz. Peygamber'in tefsir ettiğini böylece çağının ihtiyaçlarını karşılayan tefsirin bu şekilde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre sahâbe ve tabiîn asrı da dahil olmak üzere her bir asır kendi ihtiyaçlarının yansıtıldığı tefsir yorumlarıdır. Günümüzün ihtiyaçları ve koşulları ise değişiklik göstermektedir. Bu nedenle Merâgî'ye göre içinde yaşadığımız asırda geçmiş nesillerin ulaşmadığı fakat ilim ve fennin gelişmesiyle gün yüzüne çıkan âyet yorumları söz konusudur. Merâgî "Size ilimden çok az bir şey verilmiştir." buyurulan İsrâ Sûresi'nin 85. âyetiyle bu görüşün doğruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır.<sup>23</sup> Buna göre Merâgî Kur'ân'ın işaret ettiği bazı bilimsel olayların zaman içerisinde

<sup>20</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Mektebetü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1946), 1/80, 87, 152, 196; 5/23; 12/44.

<sup>21</sup> Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Mektebetü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1946), 1/3-4.

<sup>22</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 1/17.

<sup>23</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 1/5.

kanıtlanmasının bir sonucu olarak müfessirlerin astronomi bilginlerinin bu bulgularını tefsire katarak yorum yapmalarının gerekliliğini vurgulamaktadır. Buradan hareketle müfessir, ilmî verilere işaret ettiğini düşündüğü âyetlerin tefsirini bilimsel araştırmalara ve araştırmacılara atıfta bulunarak yazmıştır. Örneğin, Pensilvanya Üniversitesi Matematik bilgini İngiliz asıllı bir öğretim elemanının ifade ettiği insanların yeryüzünde üç yüz bin yıldan fazla var olduğuna dair en yeni sayısal verilere yer vermiştir.<sup>24</sup> Yine başka bir yerde Mısır Kraliyet Gözlemevi'nin müdür yardımcısı Profesör Abdülhamid Semâhâ'nın Güneş sistemi hakkında gezegenlerin ve diğer gök cisimlerinin ışığını Güneş'ten yansıtarak görülebildiğine dair güncel verilerle yorum yapmıştır.<sup>25</sup> Müfessir, tıp alanı ile ilgili âyet yorumlarında Abdülaziz İsmail'in *el-İslâm ve'l-Tıbbu'l-Hadis* eserine müracaat ederek görüşlerine atıfta bulunmuştur.<sup>26</sup> Buradan hareketle 20. asırda eserini telif eden bir müfessir olan Merâğî'nin âyetleri bilimsel bulgulara müracaat ederek tefsir ettiği görülmektedir.<sup>27</sup>

Müfessirin eserinde bilimsel tefsirin izinin sürülebileceği noktalardan biri, din ve bilimin birbirini desteklediğine dair yaptığı açıklamalarıdır. Söz gelimi Kur'ân üzerine düşünmeye teşvik eden âyetle<sup>28</sup> ilgili olarak Merâğî, Kur'ân üzerine düşünenin onun gerçek ve hakikatleri anlatan Hak bir kitap olduğunu anlayacağını ifade etmektedir. O Kur'ân'ın yaratılış ve evrenin oluşumu hakkında açıklamalarda bulunduğunu, yıldızların düzenini, rüzgarları, denizleri, hayvanları, bitkileri ve içlerindeki hikmet ve âyetleri tasvir ettiğini belirtmektedir. Müfessir, "*Kur'an Allah'tan başkasının indinden olsaydı pek çok ihtilaf bulunurdu.*" buyurulan âyetin devamında, Kur'ân'da çelişki bulunmadığı gibi Hz. Peygamber'in de geçmişte gözlemlemediği ve gelecekte yaşamadığı gaybî haberleri çelişki ve tutarsızlık barındırmayan bir üslûpla tebliğ ettiğini ifade etmektedir. Merâğî'ye göre zamanın ilerlemesi Kur'ân'ı sadece yeniler ve hükümlerini daha da sabit ve sağlam hale getirir, bilim genişledikçe ve medeniyetler ilerledikçe insanların Kur'ân'a olan inancı artar. Çünkü ona göre din ile bilim birbirini destekleyerek Kur'ân'ın hükümlerinin toplumun normları ve evrenin işleyişi ile uyum içinde olması, Kur'ân ile insan arasındaki bağlar güçlenir. Ayrıca ona göre Kur'ân'ın üzerine düşünülmesi fitrata ve menfaate uygun olup onda insanların dünya ve ahiret mutluluğu bulunmaktadır. Müslümanlar Kur'ân'ı düşünüp onu rehber edinmedikleri için onların ahlakları ve düzenleri bozulmuş, hükümdarları zalim ve baskıcı olmuşlardır. Müfessir bunun sonucu olarak Müslüman

<sup>24</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 16/26.

<sup>25</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 17/23.

<sup>26</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 1/126; 3/27; 3/133; 5/67.

<sup>27</sup> Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, 207; Hikmet Koçyiğit, "Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi* 1/10 (2012), 114.

<sup>28</sup> en-Nisâ 2/82.

halkların krallıkları ve otoriteleri son bularak ekonomik kriz içine girip geçim konusunda başka milletlere muhtaç olduklarını ifade etmektedir.<sup>29</sup>

Bilimsel tefsir yazan diğer müfessirlerde olduğu gibi Merâgî de yeryüzüne ibret nazarıyla bakmaya ve eski kavimlerin helakına dair delilleri görmeye, yaratılışın detaylarını akılla idrak ederek düşünmeye davet eden âyetleri ilmî tefsiri delillendirmek amacıyla matuf yorumlamışlardır. Bu âyetlerden biri Allah Teala'nın kullarına “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki akıl kullanacak kalpleri olsun, ya da işitecek kulakları olsun?”<sup>30</sup> buyurduğu âyet-i kerîmedir. Allah'ın âyetlerini ve elçilerini yalanlayan kavimlere, helak olmuş kavimlerin akıbetine bakmalarını ve ibret almalarını emrettiğini ifade eden müfessire göre âyet, “gözleriyle helak olan kavimlerin yerleşim yerlerini ve köylerini görsünler, kulaklarıyla da haberlerini duysunlar ki ibret alsınlar” manasına gelmektedir. Sonra âyetin devamında Allah Teâlâ onların inançsızlıklarındaki umutsuzluğu açıkça “Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.” buyurarak ifade etmiştir. Merâgî, bu körlüğün kevnî delilleri ve aklî delilleri görmemek şeklinde olduğunu ifade eder. Yani, müfessir “onların gözleri sağlam olabilir, ancak bu konuda daha üstün olan kalpleri körlük içindeydi” şeklinde yorum yapmaktadır. Bu anlatımla Merâgî, görme yetisinin kör edildiği yerin, gözler yerine kalpler olduğunun vurguladığını, böylelikle âyette aklın kalpten üstün olduğunun ifade edildiğini belirtmektedir. Ona göre, gözlerin körlüğü, kalp ve basiret körlüğüne kıyasla bir şey ifade etmemektedir.<sup>31</sup>

Kur'an'ı bilimsel olarak yorumlayanların işaret ettiği “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”<sup>32</sup> buyurulan âyette Merâgî, “Kitab”ın mahiyetinin gaybî bir bilgi olduğunu, geçmiş ve gelecek olan her şeyin ilahi ölçüsünün orada belirli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre âyetin devamında “Yeryüzündeki her canlının rızıkı Allah'a aittir, onların barındığı ve saklandığı yerleri bilir, hepsi apaçık bir kitapta kayıtlıdır.”<sup>33</sup> buyurulmakta bu da yaratılmışların isimleri, sayıları, düzenleri ve yerleşim yerleriyle ilgili tüm yaratılmışlara ve kâinattaki düzene atıfta bulunmaktadır.<sup>34</sup>

Kur'an'ın bilimsel bulgulara dair işaretler içerdiğini ifade eden müfessirlerin kullandığı delillerden bir tanesi de “Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır”<sup>35</sup> âyetidir. Merâgî, bu ayetin tefsirinde müfessirlerin, Allah'ın Levh-i Mahfûz'da her şeyi yazdığına dair görüş birliğinde bulduklarını nakletmektedir. O “Levh-i Mahfûz'un gerçek mahiyeti hakkında bilgi verilmiş değildir; ancak Allah'ın, Kitabı'nı burada

<sup>29</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 5/102-103.

<sup>30</sup> el-Hac 22/46.

<sup>31</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 17/123.

<sup>32</sup> el-En'âm 6/38.

<sup>33</sup> Hûd 11/6.

<sup>34</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 7/118.

<sup>35</sup> el-En'âm 6/59.

koruduğunu ve bu konuda bize bilgi verdiğini bilmeli ve ona inanmalıyız.” görüşünü benimsemektedir. Buradan hareketle müfessir, kıyamete kadar gerçekleşecek her şeyin burada yazılı olduğunu ifade etmektedir.<sup>36</sup> Allah’ın her şeyi Kitap’ta ve Levh-i Mahfûz’da yazdığına dair görüş beyan etmesi, onun kâinatla ilgili bilimsel bulguların Kur’ân’da bulunmasının zarurî olduğuna dair görüşünü desteklemektedir.

Merâgî’nin tefsirinde vurguladığı önemli hususlardan biri akletmeyi de kâinat ve insan hakkında düşünmek ile ilişkilendirmesidir. Allah’ın göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, denizlerde yıldızlar vesilesiyle yol bulan gemilerde gökten indirdiği su ile yeryüzünde canlılığı sağlayan Allah’ın tüm bunlarla akleden kavimlere delil sunduğunu ifade buyuran Bakara Sûresi 164. âyetin tefsirinde müfessir, bu düzen ve nizâmın tek bir Allah’ın varlığına işaret ettiğini vurgulamaktadır. “Allah’ın iki kitabı vardır. Biri Kur’an biri kâinat kitabıdır.” şeklinde nakledilen sözü aktararak, Kur’ân’ın akıl vasıtasıyla bilgi edinme yollarına irşat ettiğini bu iki kitaptan faydalanan kişinin kurtuluşa erdiğini ifade etmektedir.<sup>37</sup>

Müfessir, Kur’ân’ın işaret ettiği bilimsel gerçeklerin Araplar ve onların çağdaşı olan diğer toplumlar tarafından bilinmediği bir dönemde Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilmesinin Kur’ân’ın tüm insanlara rehberlik etmek için gönderildiğinin ve ilahi vahiy olduğunun bir delili olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah Kur’ân’da kâinata dair gerçekleri Hz. Peygamber vasıtasıyla toplumların düşünmesi için açıklamıştır. Kur’ân’ın bu gerçeklerden bahsetmesi neticesinde insan zihni, evrenin yaratılışındaki harikuladeliği incelemeye ve bu gezegenlerin kütleçekim sistemi içindeki dönüşlerini öğrenmeye hazır hale gelmiştir. Merâgî’ye göre 17. yüzyıldan itibaren incelenen bu teoriler on dört asır önce Hz. Peygamber’e vahyedilen Kur’ân’ı doğrulamaktadır.<sup>38</sup> Ona göre Arap toplumu her ne kadar öğrenmeye istekli bir topluluk olsa da bilimsel konulardaki bilgilerini, Ehl-i kitaptan bazı kimselerin anlattığı bilimsel ölçütlerden ileri seviyeye taşıyamamış, bunun neticesinde yalan yanlış akıl dışı sayılabilecek ve gözleme muhalif bilgileri benimseyerek kâinatı gözlemlemeyi terk etmişlerdir. Bu gözleme ve araştırmaya dayanmadan kabullenilen teoriler, sonraki nesiller tarafından gerçekle uyuşmadığı ortaya çıkarılan bulgular olmuştur. Merâgî, bu yanlışlanan teorilerle Kur’ân’ın tefsir edilmesi hatasına düşmemek için rivayet malzemesine karşı seçici bir tavır aldığını, rivayeti ancak bilim tarafından kabul edilmişse ve dine aykırı bir açıklama içermiyorsa naklettiğini söylemektedir. O, gerçek bilgiyi kullanmaktaki bu hassasiyetinin,

---

<sup>36</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 7/145.

<sup>37</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 2/34-35.

<sup>38</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 17/23.

Kur'ân tefsirinin şerefine layık bir yorum yapmak ve kalbî, aklî metotlarla ikna olan kişileri tefsire çekmek kaygısından ileri geldiğini vurgulamaktadır.<sup>39</sup>

Merâgî, akledenlerin bilmedikleri hususlarda nasıl davranmaları gerektiğini işaret eden âyetlerden biri olarak Furkân Süresi 59. âyeti göstermektedir. Âyette geçen “الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهٖ حَبِيْرًا” ibaresini “Rahmân'ı yaratılış hakkında bilgisi olan ve gerçeği size bildirecek olanlara sorun” şeklinde yorumlar. Müfessire göre düşünce kapasitesi sınırlı olanlar, lafzın zahirine bağlı kalarak derinlemesine araştırmaktan kaçınmalıdırlar. Ancak düşüncesi açık, akılcı olanlar, araştırmaya ve bilgili kişilerden, alimlerden sorarak bu konuları daha iyi anlamaya çalışmalıdırlar.<sup>40</sup>

Merâgî, bilimsel icatların ve bulguların mucizeden farkına vurgu yaparak Allah'ın kâinata koyduğu nizamın düzen ve devamlılık içinde bir değişme olmaksızın süre geldiğini, mucizelerin ise Allah'ın sünnetinde bir değişme olarak gerçekleştiğini ifade eder. Bu nedenle ona göre mucizeler adet olan düzenin dışında farklılıklar barındıran yeni bir yasa hüviyetinde olup “Allah'ın sünnetinde değişiklik bulamazsın.”<sup>41</sup> âyetinden farklı olarak yeni bir hüküm yaratmayı barındırmasından ve muhatapların da ilk defa karşılaşmalarından dolayı şaşkınlık yaratan hadiselerdir. Oysaki güneşin doğudan doğması gibi ilahi kanunlar, herkes tarafından süreklilik sahibi olduğu bilinen düzenin bir parçası olup mucizelerden ayrılır.<sup>42</sup> Bu nedenle Merâgî, Kur'ân'daki ilmî konularla ilişkili âyetlerin, sonradan ortaya çıkan bilimsel bulgulardan dolayı mucize olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Merâgî'ye göre bunun nedeni Kur'ân'ın bildirdiği ilmi gerçekleri nüzûle muhatap kitlenin bilgisizliğinden dolayı anlamamış olmasıdır.

Ahmed Mustafa Merâgî'nin bilimsel tefsirinin özelliği, âyet yorumlarını pozitif ilimlerle uzlaştırarak yapmasıdır.<sup>43</sup> Özellikle kâinatın yaratılışı, göklerin ve gök cisimlerinin düzeni ile ilgili âyetleri modern astronomi ile uyum içinde tefsir etmektedir. Örneğin, müfessir, astronominin “nebula”, Kur'ân'ın ise “duman” olarak isimlendirdiği ilk madde ile Allah'ın yaratılışı başlatıp tekrar ettiğine dair “O, baştan yaratır, sonra da yaratmayı tekrar eder ki, iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanları adaletle ödüllendirsin!” buyurulan Yûnus Sûresi 4. âyeti ve “O, yaratılışı başlatandır sonra onu tekrar eder ve bu O'na daha kolaydır.” buyurduğu benzer manadaki Rûm 27. âyeti delil getirmektedir. Bilim adamlarının da bu âyetlerde bahsedildiği gibi tüm gök cisimlerinin yaratılıştan önce mevcut olmadığına hemfikir olduklarını ifade eden müfessir, bilimsel

<sup>39</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 1/18.

<sup>40</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 19/31.

<sup>41</sup> el-Furkân 48/29.

<sup>42</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 1-128.

<sup>43</sup> Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, 118.

açından kanıtlandığını ve bu bilimsel verilerin Kur'ân âyetleriyle uyum içinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>44</sup>

Merâgî'nin bilimsel tefsirinin öne çıkan özelliklerinden bahsettikten sonra kâinatın, göklerin ve yerin yaratılışı ve düzeni, Dünya'nın dönüşü ve yuvarlaklığı, çekim yasası, gün ışığı ve Ay ışığı ile ilgili âyet yorumlarını modern astronomik bulgularla örtüştüğünü savunduğu yorumlara yer verdiği örnekler tahlil edilecektir.

### 3. Merâgî'nin Kâinatın Yaratılışı ile İlgili Âyetleri Bilimsel Tefsiri

#### 3.1. Kâinatın Yaratılışı ve Düzeni

Gökler ile yerin bitişik olduğuna daha sonra da ayrıldığına delalet eden Enbiyâ Sûresi 30. Âyet, bazı müfessirler tarafından astronomi ilminin bulgularıyla tefsir edilmiştir. Âyette “*İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*” buyurulmaktadır. Merâgî, astronomi bilim adamlarının, güneşin milyonlarca yıl boyunca kendi etrafında dönen bir ateş topu halinde kendi hızında hareket ettiği esnada dünya ve gezegenlerin ondan koparak gök cisimlerinden oluşan güneş sistemini teşekkül ettirdiğine dair bilgileri doğruladıklarını ifade etmektedir. Müfessir bu âyeti Mısır Kraliyet Gözlemevi müdür yardımcısı Profesör Abdülhamit Semâhâ'nın, Dünya'nın ve diğer gezegenlerin ayrılışını Güneş'ten kopuşuna dair teoriyle açıkladığını ifade etmektedir. Buna göre, kütlelerin soğuk uzaya doğru yoğunlaşarak güneşin çekim etkisiyle kendi etraflarında ve Güneş'in etrafında dönen gezegenleri oluşturduğunu söyleyen Semâhâ, bu gezegenlerin de tıpkı Ay gibi ışığını güneşten aldığını ve bu şekilde görünebildiklerini belirtmektedir. Merâgî ise Dünya'nın güneşe yakınlığına göre dokuz gezegen arasında üçüncü sırada konumlandığını ifade etmektedir. Merâgî bu gezegenlerin isimlerini zikrederek Mars ve Jüpiter'in yörüngeleri arasında birçok gök cisminin ve yıldızların döndüğünü, meteorlarında buna dahil olduğu bir grup gök cisminin varlığından bahsetmektedir.<sup>45</sup>

Merâgî'nin kâinattaki düzenden bahsettiği bir diğer âyette “*Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; kolayca yollarını bulabilsinler diye orada vadiler, yollar açtık.*”<sup>46</sup> buyurulmaktadır. Bu âyetin tefsirinde “bilimin yakın bir zamanda dünyanın bir zamanlar alev topu halinde yanan bir kütle halinde iken kabuğunun soğuyarak katı bir hal aldığını ve bunun da üç yüz milyon yıl önce gerçekleştiğini doğruladığını ifade ederek” dağların yaratılışının keyfiyetine bilimsel bulgularla işaret etmektedir. Bu teorinin doğruluğuna da Dünya'nın çeşitli yerlerindeki lav akıntılarının örnek gösterilebileceğini belirtir. 1909 yılında İtalya'da bulunan ve 20. yüzyılda şehirleri yok eden Vezüv volkan patlamasının dünyanın bir tür nefes alması olarak tasvir edildiğinden

<sup>44</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 1/64.

<sup>45</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 17/23.

<sup>46</sup> el-Enbiyâ 21/31.



bahsetmektedir. Müfessir, dünyanın yüzeyindeki bu katı tabakanın altındaki ateş küresini koruduğunu ve dünyanın sarsılmaması ve bitkilerin yeşermesi için bir ortam oluşturduğunu ve dağları oluşturarak Dünya'nın bir yaşam alanı haline gelmesini sağladığını ifade etmektedir. Ona göre bilimin ilerlemesi Kur'ân'ın işaret ettiği fakat Kur'ân'ın muhataplarının bilmediği bu âyetlerindeki kozmik gerçekleri doğrulamıştır. Bu da Kur'ân'ın vahiy olduğunu kanıtlayan kevnî delillerden biridir. Bilimsel verilerin Kur'an'daki kevnî âyetleri açığa çıkarması karşısında Merâgî, Hz. Ali'den nakledilen "Kur'an eskimeyen yeniliktir." sözüne atıfta bulunarak Kur'an'ın her an bir yeniliğe işaret edebileceğinden bahsetmiştir.<sup>47</sup>

Kur'ân'da kâinatın düzeniyle ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Merâgî bu âyetlerin yaratılışın mükemmelliğine dair deliller içerdiğini ifade etmektedir. Merâgî bu âyetlerde astronomi bilimcilerinin bulgularıyla yorum yapmaktadır. "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır."<sup>48</sup> buyurulan âyetin, gökyüzünde yaşam taşıyan gök cisimlerini işaret ettiğinden bahsederek Allah'ın varlığını ve O'nun istediği zaman onları bir araya getirebilecek güce sahip olduğunu ifade eden şu ayetini delil getirmektedir: "Gökleri, yeri ve oralarda üretilip yaydığı canlıları yaratması O'nun kanıtlarındandır. O dilediği zaman onları bir araya getirme gücüne de sahiptir."<sup>49</sup> Merâgî'ye göre bu âyetteki en önemli vurgu modern bilimin başka gezegenlerdeki canlı topluluklarına işaret ediyor olmasıdır. Âyette bildirilen bu gaybî haberi, astronomi bilimcileri, Mars gibi bazı gezegenlerde su ve bitkilerin bulunduğu dair bulgularla kanıtlamışlardır. Müfessir buradan hareketle söz konusu gezegenlerde hayvan türleri olmasının muhtemel olduğunu ifade ederek teleskopla yüzeylerinde gözlemlenen düzenli kraterler, dağlar ve vadiler hatta sosyal ve endüstriyel bir dünyanın varlığına işaret edebileceği kanaatindedir. Bu nedenle göklerin ve yerlerin gizemlerine dair açıklamalarda bulunan bu âyet ve benzerleri, Allah'ın yaratılışındaki sırları ve yasaları daha iyi anlamak, onun âyetlerindeki imanı, hikmeti, mükemmelliği görmek ve bilgiyi artırmak için canlıların doğasını araştırmamıza rehberlik etmektedir.<sup>50</sup> Merâgî'nin bu âyetin yorumunda bazı gezegenlerde bulunan su ve bitkilere dair bulguların herhangi bir canlılığın varlığına işaret edebileceği kanaati, bilimsel tefsir konusunda sadece kanıtlanmış bilgileri aktarmakla yetinmeyerek muhtemel teorilere de tefsirinde yer verdiğini göstermektedir.

<sup>47</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 17/24-25.

<sup>48</sup> el-En'âm 6/38.

<sup>49</sup> eş-Şûrâ 42/29.

<sup>50</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 7/117.

### 3.2. Göklerin ve Yerin Yarattılışı

Merâgî'nin göklerin ve yerin yaratılışından bahseden şu âyetin tefsirinde modern astronomi ilmine başvurarak tefsir yapmıştır: “Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”<sup>51</sup> buyurulan âyetin tefsirinde müfessir, yeryüzünün duman halindeyken ve birleşikken ayrılmasıyla yaratılmasının iki gün aldığını, dağların yerleştirilmesinin ve canlıların rızkının dağıtılmasının toplam dört gün sürdüğünü, duman halindeki göğe ve yeryüzüne de gelmeleri emrinin verilmesinin ardından yedi göğün tamamlandığını anlatmaktadır. Merâgî'ye göre, yer ve göklerin yaratılışı hakkında açıklamalarda bulunan bu âyetler, modern astronomi bilim adamlarının kabul ettiği görüşlerle uyum içindedir. Çünkü astronomik veriler, gök cisimlerinin ve yeryüzünün yaratıldığı maddenin bir “nebula” olduğunu ve birleşik haldeyken bazılarının birbirlerinden ayrıldığını, çekim yasası gereği bir araya gelerek bir küreyi oluşturduklarını söylemiştir. Bu küre Güneş'i ve gezegenleri oluşturmuştur. Bunun sonucunda Dünya kendi eksenini etrafında dönmeye başlamıştır.<sup>52</sup> Merâgî, astronomi bilginlerinin bu söylediklerinin doğru olması halinde Kur'ân'ın bahsettiği gerçekleri açıkladığını eğer yanlışsa da Kur'ân'ın bu teorilerle çelişmeyeceğini, Kur'ân'ın işaret ettiği denge, düzen ve yaratılış safhaları Allah'ın düzenine dair işaretler barındırmakta devam edeceğini ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Merâgî'ye Kur'ân'ın yaratılışın bu safhalarından modern buluşlardan çok önce bildirdiğine dair görüşünü destekleyen müfessirlerden olan Elmalılı Hamdi Yazır'a göre de (1878-1972) yerlerin ve göklerin ayrılması gibi bilimselliği kanıtlanmış bir gerçeği Kur'ân'ın bildiriyor olması, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayan astronomik bir buluştur. O'na göre, Kur'ân'ın Batlamyus astronomisini yerle bir eden bu açıklamalarından asırlar sonra astronominin bu teorileri Kur'ân bildirdiği için bir yenilik değildir.<sup>54</sup> Kâinatın yaratılışına dair Merâgî'nin bu yorumunu destekleyen tefsirlerden Hasan Basri Çantay da yaratılış hakkında araştırma yapan astronomi bilginlerinin doğruladığı gibi kâinatın duman ve sise benzeyen bir yapıda olan “sedim” isimli bir maddeden oluştuğu yorumunu yapmaktadır. Ona göre de ilk etapta birleşik olan bu maddenin ayrılması sonucunda küre halindeki cisimlerin oluşumu gerçekleşmiştir.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> el-A'raf 7/54.

<sup>52</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 8/168.

<sup>53</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 8/168-174.

<sup>54</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 5/449-452.

<sup>55</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm Tefsîrli Kur'ân Meâli* (İstanbul: Risale Yayınevi, 2014), 2/163.

Göklerin ve yerin yaratılışı ile konusunda âyette belirtilen “altı gün”ün mahiyetinden bahseden Merâğî, “Rabbimiz Allah’tır, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş’a istiva etti, işleri yönetendir.”<sup>56</sup> ve “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur.” âyetlerinde geçen “yevm” kelimesini “olayın gerçekleştiği binlerce yıl da sürebilen bir aşama” olarak tanımlar.<sup>57</sup> Bu âyetleri, Hac Sûresi 47’de geçen bir günün “bin yıl” ve Meâric Sûresi’ndeki “elli bin yıl” ile açıklamıştır. Astronomi bilimcileri de güneş sistemimizin gezegenleri arasında, boyutlarına, uzaklıklarına ve dönme hızlarına bağlı olarak diğer gezegenlerin günlerinin bu dünyanın günlerinden farklı olduğunu doğrulamışlardır. Yaratılışın bu evresinde, Allah’ın yarattığı dumanla, aydınlatılan güneşleri ve parlak gezegenleri takip eden günlerin binlerce yıl sürebileceği ifade edilmektedir.<sup>58</sup> Müfessir Yazır da bu konudaki tartışmalara yer vermekte, bunun bilinen günden çok ya da az olabileceğine dair yorumlarda bulunarak Merâğî’yi desteklemektedir.<sup>59</sup>

Merâğî’nin vurguladığı bir diğer kozmolojik gerçeklik, yeryüzünün yaratılışından önce her şeyin sudan yaratılmış olmasıdır. Nitekim Hûd Sûresi 7. âyette “*Ve Arş (Tahtı), su üzerindeydi*” buyurularak yaratılışın en başında Allah’ın arşının su üzerinde olduğu bildirilmektedir. Müfessire göre Rahman’ın arşı insanın duyularıyla algılamayacağı bir boyutu temsil etmektedir.<sup>60</sup> Merâğî’ye göre O’nun Arş’a istivası, göklerin ve yerin işlerinin düzenlenmesi ve bunları yönetmesidir. Buna inanmak, bu yönetimin gerçekliğini, niteliğini veya nasıl olduğunu bilmeye bağlı değildir.<sup>61</sup> Müfessir, yaratılış aşamalarının devamı olarak yeryüzünün yaratılıp gökyüzünün yaratılmasının ardından yeryüzünün döşendiğine işaret eden “*Bundan sonra da yeryüzünü yayıp döşedi.*”<sup>62</sup> âyetinin tefsirinde önce gökyüzünün yaratıldığını ifade etmektedir. Sonrasında yeryüzü ve içindeki dağları, insan, hayvan ve bitki türleri ile döşendiğini ifade ederek bu yerleştirmenin sırasının olduğunun modern astronomi bilimi tarafından kanıtlandığını belirtmektedir.<sup>63</sup> Yerlerin ve göklerin yaratılış safhaları hususunda Elmalı Hamdi Yazır da öncelik-sonralığın zamansal olarak algılanmaması gerektiğini savunmaktadır.<sup>64</sup> Merâğî’nin ise bu kelimedede “yeryüzünü yerleştirmek” manasını öne çıkardığını söylemek mümkündür.

Nihai olarak Merâğî, göklerin ve yerin yaratılışına dair söz konusu âyetlerin yeryüzünün gökyüzünden sonra yaratıldığını ifade etmektedir. Bunun modern bilim

<sup>56</sup> Yunus 10/3.

<sup>57</sup> Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 11/62-64;19/31.

<sup>58</sup> Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 12/3.

<sup>59</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/48.

<sup>60</sup> Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 12/4.

<sup>61</sup> Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 8/173.

<sup>62</sup> en-Nâziât 79/30; Benzer manadaki âyet için bk. ez-Zâriyât 51/48.

<sup>63</sup> Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 27/8.

<sup>64</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/252.

tarafından kanıtlandığını belirterek Kur'ân âyetlerinin bilim ile uyum içinde olduğunu vurgulamaktadır.

### 3.3. Dünya'nın Dönüşü ve Yuvarlaklığı

Dünya'nın dönüşüne ve yuvarlaklığından bahseden Merâgî, Zümer Sûresi'nde buyurulan âyetin tefsirinde modern astronomi ilmine başvurarak tefsir yapmıştır. Âyette “O, gökleri ve yeri hikmet ve fayda esasına göre yarattı; sürekli olarak geceyi gündüzün, gündüzü gecenin üstüne sarmaktadır; güneşi ve ayı da yasalarına boyun eğdirmiştir. Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akıp gitmektedir. Unutmayın ki Allah çok güçlüdür, çok başlıyıcıdır.”<sup>65</sup> buyurulmaktadır. Merâgî'ye göre “geceyi gündüzün üzerine ve gündüzü gecenin üzerine sarar”<sup>66</sup> yani, her biri diğerini örter gibi, giysinin giyenin üzerine sarılması gibi sarar, ya da onları takibinde, birbirinin üzerine sarılan sarıklar gibi gece ve gündüz birbiri ardına sarılmaktadır. Dünya'nın tıpkı bir baş gibi olduğu örneğini göstererek Güneş'e karşı gelen yüzeyinden doğan gündüzün doğudan batıya doğru ilerleyerek geceyi sarmaladığını, geceyi ise diğer taraftan gündüzün sarmaladığını açıklamaktadır. Bu âyet öncelikle Dünya'nın küre şeklinde yuvarlak olduğuna ve ikinci olarak, kendi etrafında döndüğüne işaret eder. Merâgî Dünya'nın yuvarlaklığını âyetin açık bir yönü olarak görmekle birlikte dönüşünün, işaret ve remz ile bilinebildiğini belirtmektedir.<sup>67</sup> Bu âyetin Dünya'nın yuvarlaklığına delil kabul eden müfessirden biri de Seyyid Kutup'tur. Müfessir, uydurma teorilere karşı ihtiyatlı yaklaşmakla birlikte bu âyetin onu, dünyanın yuvarlaklığına bir delil olduğu yönünde düşünmeye zorladığını açıklamaktadır. Bu sayede gündüzün ve gecenin sabit olmayıp değişmesinin mümkün kılındığını, Güneş'in ve Ay'ın milyarlarca yıl bir kıl kadar yörüngelerinden sapmadan hareket etmelerinin Allah'ın muazzam düzenine işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>68</sup>

Merâgî'nin Dünya, Güneş ve Ay'ın yörüngelerindeki hareketlerine dair açıklamalarda bulunduğu pek çok âyet vardır. Bunlardan “Ne güneşin aya yetişip çatması uygundur ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzüp gider.”<sup>69</sup> âyetinde geçen “felek” kelimesini gezegenlerin izlediği yol/yörünge olarak tanımlamaktadır. Balık ve diğer su canlılarının denizde yüzmesi gibi Dünya, Güneş ve Ay uzayda kendi yörüngelerinde yüzmektedirler. Böylece Güneş kendi yörüngesinde, Dünya bir yılda güneş etrafında ve bir günde ve gecede kendi etrafında dönüşünü tamamlamaktadır. Müfessire göre, bilim insanları son zamanlarda güneşin iki gerçek hareketi daha

<sup>65</sup> ez-Zümer 39/5

<sup>66</sup> ez-Zümer 39/5.

<sup>67</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 23/145.

<sup>68</sup> Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire-Beyrut: Daru'l-Şarûk, 2003), 5/3038.

<sup>69</sup> Yâsîn 36/40.

olduğunu kanıtlamışlardır.<sup>70</sup> İlki, Güneş'in kendi eksenini etrafında yirmi altı günde tamamladığı dönüşüdür. İkincisi, Güneş'in (ve etrafındaki gezegenler ve uyduları ile birlikte) yılda yaklaşık iki yüz mil/saniye hızla<sup>71</sup> galaksi merkezi etrafında dönmesidir. Güneş, galaksiyi oluşturan milyonlarca yıldızdan biridir ve galaksinin merkezi etrafında döndüğü kanıtlanmıştır. Merâgî'ye göre bu iki gerçek Güneş hareketinin yalnızca yakın zamanlarda bilimsel bulgu ve astronomik gözlemlerle kanıtlandığını bilmek, bu kutsal ayetteki büyük mucizeyi anlamamızı sağlamaktadır.<sup>72</sup> Bu âyeti bilimsel verilerle yorumladığı bilinen Elmalılı Hamdi Yazır da bu âyetin tefsirinde "yüzerler" şeklindeki çoğul ifadenin sadece Ay ve Güneş'e isnat edilmediği, astronominin Güneş ve Ay haricindeki gök cisimlerinin varlığını kanıtlamasının da bunu desteklediği görüşündedir.<sup>73</sup> Buradan hareketle Kur'ân'ın bu âyetinde Güneş sisteminden bahsetmesi ve modern astronominin de bunu kanıtlamış olması, Merâgî'ye göre, Kur'ân'ın modern keşiflerle doğrulandığını göstermektedir. Merâgî, Kur'ân'ın Dünya'nın dönmediğini iddia edenlerin delillerini çürüttüğünü şu ifadelerle anlatır:

"Eski astronomlar gezegenleri kitaplarımızda gördüğümüz gibi gök kürelerine sabitlenmiş olarak kabul etmişlerdir. Böylece gezegen kendi başına yüzmeye sahip değildir, mutlaka onu taşıyan ve onunla dönen bir taşıyıcıya ihtiyaç duyar, hareket etme özgürlüğü olmayan ve başkasının üzerinde taşınan bir şey nasıl yüzebilir? Bu onların görüşüydü, ancak modern astronomların görüşü, tüm gezegenlerin gök dünyasında yörüngelerde hareket ettiğidir. Bu yüzden sanki derin bir denizdeki balık gibidirler. Saygıdeğer okuyucu! Kur'ân'ın nasıl modern keşiflerle doğruluğunu kanıtladığına ve indirildiği dönemde Yunan, Hindistan ve Çin astronomları arasında yaygın olan görüşleri nasıl çürüttüğüne hayret et."<sup>74</sup>

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere Merâgî, bilimsel bulguların Kur'ân'ın âyetlerini desteklediği ve yanlış bilimsel teorilere meydan okuduğu kanaatindedir. Eski astronomi bilgilerinin gök cisimlerinin sabit olduğuna karşılık Kur'ân'ın yörüngelerindeki dönüşlerini haber vermesini ve bunun modern astronomi tarafından doğrulanmasını Kur'ân'ın bilimsel i'cazına delil getirmektedir.

### 3.4. Çekim Kanunu

Kur'ân'ı bilimsel açıdan yorumlayan müfessirler, astronomi ve fizikte önemli bir yasa olan çekim kanunu bin dört yüz yıl önceden muhataplarına bildirdiğini fakat

<sup>70</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 23/28.

<sup>71</sup> Kırcâ'nın Merâgî'den referansla güneşin dönüş hızına dair verdiği sehven yazıldığını düşündüğümüz saniyede iki mil oranının metinde saniyede iki yüz mil olduğunu teyit ettik. Bk. Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 23-28; Kırcâ, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, 141.

<sup>72</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 23/8-13.

<sup>73</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/418.

<sup>74</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 23/11.

âyetlerin mahiyetinin çok sonra bilimsel bulguların desteklemesi ile anlaşıldığı görüşündedirler.<sup>75</sup> Bu müfessirlerden biri olan Elmalılı Hamdi Yazır, “Göklere *direksiz yükselten O’dur.*”<sup>76</sup> ve “*ve mizanı koydu*”<sup>77</sup> buyurulmasını çekim kanunu ile açıklar. Çekim kuvvetini uzayda gök cisimlerinin kendi dışında bir basınç ve etkiyle durmasını sağlayan bir kanun olarak yorumlar.<sup>78</sup> Merâgî de, gök cisimlerinin ve Güneş sistemindeki gezegenlerin ahenk içinde uzaydaki yolculuklarını yer çekimiyle açıklar. Kozmik âyetlerin çoğunu tefsir ederken onun yer çekimine işaret ettiğini söylemek mümkündür.<sup>79</sup> Bakara Sûresi 164. âyeti yorumunda bu konuya şöyle açıklık getirmiştir:

“Güneş sistemi ki, bu da hayvanların ve bitkilerin yaşam sebebi olur. Onu çeşitli büyüklüklerde ve mesafelerde olan bir sıra gezegen izler, her biri kendi yörüngesinde sabitlenmiş ve aralarındaki ilişki, onlar hakkında “yerçekimi” diye tabir edilen ilahi bir kanunla korunmuştur. Aksi takdirde, bu yörüngelerde yüzen gezegenler serbest kalır, birbirleriyle çarpışır ve tüm dünyalar yok olurdu. Ve her şeyde O’nun tek olduğunu gösteren bir işaret vardır.”<sup>80</sup>

Kur’ân’da çekim kanuna işaret ettiği düşünülen âyetlerden bir diğerinde “Dahası O, duman halinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, “İsteyerek veya istemeyerek gelin!”<sup>81</sup> buyurdu. “İsteyerek geldik” dediler.” buyurulan âyettir. İlgili ayetin tefsirinde Merâgî, arza ve semaya yöneltilen bu teklife onların “isteyerek geldik” cevabını vermelerine dair çekim kuvvetiyle açıklanabilen sürekli hareketin bir göstergesi olduğu şeklinde bir yorumda bulunmuştur. Bu hareket zorla zorla olmayıp itaatle gerçekleşen bir harekettir. Bunun örneği bir taşı yukarıya doğru zorla attığımızda, o taşın daha büyük bir cisim olan yere, çekim kuvveti yoluyla, geri dönmekten başka çaresi olmaması gibidir. Aynı şekilde, yeryüzü de aslı olan Güneş’e doğru, zorla değil, isteyerek sürekli bir yörüngesel hareketle çekilmektedir. Çünkü zorla yapılan bir taş atma hareketi çabucak sona ererken, itaat hareketine sahip itaat eden varlık kendi yaratılış özelliğinde oldukça sürekli olur.”<sup>82</sup>

Merâgî’nin yer çekimine atıfta bulunduğu “Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise, gökyüzünün işaretlerine sırt çevirmektedirler.”<sup>83</sup> âyetinin tefsirinde Merâgî, Allah’ın göğü düzenleyip onu bozulmalardan ve düzensizliklerden korunan bir tavan gibi

<sup>75</sup> Kırca, *Kur’an ve Fen Bilimleri*, 142.

<sup>76</sup> er-Râ’d 13/2.

<sup>77</sup> er-Rahmân 55/7.

<sup>78</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/116-117.

<sup>79</sup> bk. eş-Şems 91/5.

<sup>80</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 2/34.

<sup>81</sup> Fussilet 41/10.

<sup>82</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 24/111.

<sup>83</sup> el-Enbiyâ 21/32.

kılmasının hikmetini gezegenler ve gök cisimlerinin kendi yörüngelerinde korunmasıyla ilişkili açıklamaktadır. Bu sayede bu gezegenler birbirleriyle karışmaz ve birbirlerine çarpmazlar, aksine hepsi yer çekimi kuvvetiyle kendi özel yerlerinde tutulmaktadır. Müfessir, yer çekimi sayesinde Güneş, Ay ve diğer gezegenler birbirlerini çektiklerini ve yörüngelerinde sabit kaldıklarını bunun da bir düzen sağladığını ifade etmektedir.<sup>84</sup>

Merâgî, “Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten, sonra arşa istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah’tır; her biri belirlenmiş bir vakte kadar akıp gitmektedir. İşleri Allah düzenliyor; âyetleri de açıklıyor ki rabbinize kavuşacağınızı kesin olarak inanasınız.” buyurulan Râ’d Sûresi 2. âyetin tefsirinde benzer şekilde güneş sistemindeki gezegenlerin Ay ve Güneş’in yörüngelerinde uyum içinde hareket etmelerini yer çekimiyle açıklarken sanki birbirine bağlı görünmeyen zincirlerin onları bir arada tuttuğunu söylemektedir. Böylece bu gökcisimleri kendileri için yer çekimi kanunu sayesinde öngörülen yolu kat etmektedirler.<sup>85</sup> Müfessir yerçekimiyle ilgili örnekler verdiği “Görmüyor musun ki, Allah yeryüzündekileri ve O’nun emriyle denizde akıp giden gemileri sizin hizmetinize verdi! Kendi izni olmadıkça yerkürenin üzerine düşmemesi için göğü tutan da O’dur. Şüphesiz Allah insanlara çok şefkatli, çok merhametlidir.” buyurulan Hac Sûresi 65. âyetin tefsirinde de bilimin bugün ortaya çıkardığı gerçeklerin geçmiş kavimlere anlatılması halinde onlar tarafından saçma ve yalan bulunacağını ama aklın bunlara izin verdiğini belirterek yerçekiminin Allah’ın kâinatta yarattığı bir mucizesi olduğunu vurgulamıştır.<sup>86</sup>

Müfessire göre, gökyüzünün tavan yapıldığından bahseden “Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise, gökyüzünün işaretlerine sırt çevirmektedirler. O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.”<sup>87</sup> âyetinin güneş, Ây ve gezegenlerin birbirleri arasındaki çekim güçleri sayesinde oluşan düzene işaret ettiğini ifade etmektedir. Gökyüzünün tavan olması bu gök cisimlerinin düzenlerini ve bu dönüş düzeni dünyanın Güneş etrafında dönmesini sağlamakta bu da gece ve gündüzü meydana getirmektedir.<sup>88</sup>

### 3.5. Gün Işığı ve Ay Işığı

Merâgî, Güneş’in ve Ay’ın ışığının insanların faydasına sunulduğuna dair âyetleri<sup>89</sup> derinlemesine yorumlayıp bilimsel bulgularla desteklemeyi tercih etmiştir. Gökyüzünde Güneş’in ve Ay’ın yıldızlarla oluşturduğu evrenin, bilim adamlarının gözlerini

<sup>84</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 17/28.

<sup>85</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 13/65.

<sup>86</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 17/137.

<sup>87</sup> el-Enbiyâ 21/32.

<sup>88</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 17/28.

<sup>89</sup> er-Rahmân 55/5; Ay ve Güneş’ten insanların fayda alanlarını anlattığı yorumlar için bk. Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 27/107.

kamaştırdığını vurgulamıştır.<sup>90</sup> “O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratmıştır. Gerçekten biz, anlayan bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık”<sup>91</sup> âyetinin tefsirinde Merâgî, Yüce Allah’ın, yıldızlar, güneş ve ay gibi cisimleri boyun eğdirmekteki lütfunu anlatarak insanlara bazı nimetlerini hatırlattığını vurgulamaktadır. Bu gök cisimlerinin günlerin ve yılın zamanlarını hesaplamak ve yönleri tayin etmek için fayda sağladığını, gündüz Güneş, gece ise Ay ışığı sayesinde insanların yaşamlarını kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Merâgî, âyetlerin bildirdiği fakat muhataplarınca bilinmeyen kevnî konuların çağımızda gözlemevlerinin ortaya çıkışı, uzaklıkları yakınlaştıran ve ışığı analiz eden teleskopların geliştirilmesi ile gezegenlerin hızı, uzaklıkları, alanları, yoğunlukları ve oluşturdukları maddeler hakkında çok şey öğrenildiğine işaret etmektedir. Ona göre astronomi uzmanlarının modern teleskoplar sayesinde yıldızların sayılarının milyonlarca olduğunu doğruladığı teorileri bunlardan sadece biridir.<sup>92</sup>

Merâgî Ay’ın yaratılışından bahseden “Gökte yıldız kümeleri oluşturan, yine orada bir ışık kaynağı ve aydınlatan bir ay yaratan (Allah) mübarektir, cömerttir.”<sup>93</sup> âyetinde geçen burçlar hakkında bilimsel bilgilere yer vermektedir. Allah’ın muazzam yaratılış ve estetiğin nişanesi olarak yarattığı burçların sayısını kozmik bilgiler ışığında on iki olarak belirlemektedir.<sup>94</sup> Bu yorumu destekleyen müfessirlerden olan Elmalılı da burçların bir arada bulunan yıldız takımlarından her birine verilen isimler olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, Batlamyus teorisinin ulaştığı burç sayılarının yüzün üstünde olduğu söylene de modern astronomik bulguların on iki ile sınırlandırmış olduğunu ve müfessirlerin bu rakamda gezegenlerin yörüngelerinden bahsettiklerini söylemektedir.<sup>95</sup>

Merâgî, burçların sayısına dair verdiği bilgilerin yanı sıra ayın yörüngesindeki hareketi hakkında da açıklamalarda bulunmaktadır. Ayın Dünya etrafındaki dönüşüyle ilgili olarak astronomik verilere başvuran müfessir, Ay’ın ve Güneş’in yörüngelerinin birbirine nispeten eğimli olduğundan dolayı bağımsız hareketleri esnasında çarpışmadıklarından ve bunun kâinattaki dengenin bir parçası olduğundan bahsetmektedir. Antik dönem astronomlarının Ay’ın menzillerine dair bilgilerde otuz sekiz menzilden bahsettiğini fakat Kur’ân’ın “onun için evreler tayin edendir ki yılların sayısı ve hesabı bilesiniz”<sup>96</sup> buyurularak bu menzillerin on iki olduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir. Bu nedenle, geceleyin ufukta olan Ay’ın menzilleri, geceden geceye ve aydan

<sup>90</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 23/43.

<sup>91</sup> el-En’âm 6/97.

<sup>92</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 7/200.

<sup>93</sup> el-Furkân 25/61

<sup>94</sup> Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 13/33.

<sup>95</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/84-85.

<sup>96</sup> Yûnus 10/5.



aya değişiklik göstermektedir. Bu menzillerin konumlarına<sup>97</sup> göre Ay'ın yerini bilmek, zamanı hesaplama aracı olarak kullanılmaktadır.<sup>98</sup>

Kur'ân'da Güneş ve Ay'ın hareketleriyle ilişkili olarak gece ve gündüzün oluşumunda insanlar için birtakım ibret ve fayda yaratıldığı ifade edilmektedir.<sup>99</sup> Yeryüzünde gece ile gündüzün dönüşümlü olarak gelip gitmesi, Yüce Allah'ın gücüne dair en büyük delillerden biridir ve akıl sahipleri için bir ibret kaynağıdır.<sup>100</sup> Kur'ân'ın bilimsel tefsirinin icâzının delillerini inceleyen Neccar ez-Zağlûl, Fussilet Sûresi 37. âyette gece ve gündüzün oluşumunun ve birbiri üzerine sarılmasının kâinatın işleyişi açısından pek çok faydasından bahsederek bunun dünyanın yuvarlaklığına işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>101</sup> Merâğî de benzer şekilde A'raf Sûresi 54. âyette gecenin gündüzün ardından gelmesini,<sup>102</sup> Yüce Allah'ın karanlık olan geceyi, yeryüzünde güneş ışığı olan gündüzü takip ettirerek aralarında ayırım olmayacak şekilde bir düzen ile yaratması olarak tarif etmektedir. Bu hızlı takip, Dünya'nın yuvarlak olduğu ve kendi eksenini etrafında ve Güneş'in Dünya etrafında dönmesinin bir sonucudur. Bu nedenle her zaman dünyanın aydınlık, diğer yarısının ise karanlık olduğu şeklinde bilim tarafından kanıtlanmıştır.<sup>103</sup>

Merâğî'nin gece ve gündüzün faydalarını açıklarken astronomi biliminin verilerinin önemine başvurduğu bir başka ayette "Göklerin ve yeryüzünün yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara fayda vermek üzere denizde yürüyüp giden gemide.." <sup>104</sup> buyrulmaktadır. Müfessir, gündüz ile gecenin değişiminin ve gündüz ile gecenin uzunluğunun ve kısalığının coğrafi konum ve mevsimlere göre farklılık göstermesinin Allah'ın varlığına bir delil olduğu görüşündedir. Aynı şekilde O'na göre, suyun doğası ve cisimlerin taşınması kanunu, hava, rüzgar, buhar ve elektrik ile çalışan büyük gemilerin, bu çağdaki seyrinde temel olan şeylerin doğası hakkında düşünüldüğünde bunların Allah'ın eşsizliğine bir delil olduğu açıktır. Müfessir, gemide seyahat eden kimsenin zaman ve yön tayin etmesinin gece ve gündüzün değişiminin sağlaması nedeniyle astronominin bulgularının bilinmesi halinde ayette işaret edilen<sup>105</sup>

<sup>97</sup> Benzer yorumlar için bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/446-447.

<sup>98</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 23/14.

<sup>99</sup> el-Furkân 25/62; el-İsrâ 17/12.

<sup>100</sup> Yâsîn 36/37; Merâğî'nin ayetle ilgili yorumu için bk. Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 23/9.

<sup>101</sup> Neccâr Zağlul, *Tefsîrû Ayâtü'l-Kevniyyeti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Şâruk, 2007), 3/275; Zağlul en-Neccâr hakkında bilgi için bk. Ercan Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 128-131.

<sup>102</sup> Elmalılı Hamdi Yazır'ın gecenin gündüz üzerine dürülmesi hakkındaki yorumları için bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/58.

<sup>103</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 8/174.

<sup>104</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>105</sup> el-En'âm 6/97.

karada ve denizde yol bulmasının mümkün olduğuna işaret etmektedir.<sup>106</sup> Bu da ayetler ile bilimin uyum içinde olduğuna dair deliller içermektedir.

### Sonuç

İlmî tefsir 20. yüzyılda pek çok müfessir tarafından eğilim gösterilen bir tefsir yaklaşımıdır. Ahmed Mustafa Merâgî de bu asırda yaşamış, eserinde bilimsel tefsir yöntemine başvuran müfessirlerden biridir. Merâgî kâinatın bir duman halinde olmasından sonra ayrılması, Güneş sisteminin oluşumu, Güneş ve Ay'ın hareketleri, gece ve gündüzün oluşumu, Dünya'nın dönüşü ve yuvarlaklığı hakkındaki bilimsel veriler ile Kur'ân'daki âyetlerinin uyum içinde olduğu, bu ilmî verilerin Kur'ân'ı doğruladığı görüşünü savunmaktadır. O, tefsiri boyunca Kur'ân'ın akıllara hitap ettiğini vurgulamaktadır. Muhataplarına gerek Kur'ânî delilleri gerekse kevnî delilleri araştırarak Kur'ân'ın işaret ettiği gerçeklere ulaşmanın yolunu göstermeye çalışmaktadır. Müslümanların ilim ve fen alanlarında kalkınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle tefsirinde içinde bulunduğu asra ve bu asrın ilim ve fennine müracaat etmiştir. İnceleme, araştırma, gözlem yapma, ibret nazarıyla bakma, tefekkür kelimelerine sık müracaat etmiştir. Kâinatın yaratılışı, düzeni yerlerin ve göklerin yaratılışı, Dünya'nın oluşumu ve yuvarlaklığı, yer çekimi gibi astronomi ilminin alanına giren konularla ilişkilendirilen âyetlerin yorumlarında astronomi ilminin verilerine başvurmuştur.

Çağların getirdiği ilmî ve sosyal değişimler Kur'ân yorumunu etkilemiştir. Merâgî, her asrın kendi tefsirini ortaya çıkardığını ifade ederken kendisinin de asrın sorunlarına ve gelişmelerine ışık tutacağına işaretlerini vermiştir. Müfessirin klasik tefsirlerin Arap dili ve belâgatı, İslâm hukuku gibi İslâm bilimlerine ait terimlerle dolu olması eleştirisi onun tefsirine yön veren bir husustur. Merâgî'nin astronomiyle ilişkili yorumladığı kâinatın yaratılış ve düzenine dair âyetlerin tefsirinde rivayet malzemesine hiç atıf yapmıyor olması, klasik tefsirlere yönelttiği bu eleştirinin, tefsir yöntemini şekillendirdiği kanaatini güçlendirmektedir.

Müellifi tefsir yazmaya sevk eden noktalardan bir diğeri de kanıtlanmamış bilimsel teorilerle âyetlerin tefsir edilmesine karşı duruşudur. Merâgî, Kur'ân tefsirinin yanlış teorilerle tefsir edilmesinden ciddi rahatsızlık duymuştur. Bu eleştirisi göz önüne alınıp kâinatın yaratılışıyla ilgili ayet yorumları incelendiğinde her âyette başvurduğu astronomi ilminin verileri, O'nun doğrulanmış bilimsel bilgiye başvurma ilkesiyle tefsir yapmak gerektiği düşüncesini göstermektedir. O Kur'ân âyetlerinin bilimle uyum içinde olduğunu göstermeye gayret etmiştir. Diğer yandan bilimin söylediği muhtemel teorilere de tefsirinde yer verdiği yorumları da mevcuttur.

Merâgî'nin bilimsel tefsirinde bir diğer önemli husus, Kur'ân'ın bildirdiği gerçekliklere bilgisizliklerinden dolayı ilk muhatapların vakıf olamaması iddiasıdır. O'na

---

<sup>106</sup> Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 2/34.

göre, Hz. Peygamber'in asırlar önce bildirdiği gerçeklikler, modern bilimlerin bugün kanıtladığı buluşlar olup Kur'ân'ın bildirdiği hakikatlerdir.

Nihai olarak Merâğî'nin astronomi ile ilgili yorumladığı âyetleri tahlil eden bu çalışma onun bilimsel tefsirini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Kur'ân, kâinata ve insana mercek tutan yüce bir kitaptır. Özellikle kevnî âyetlerle ilgili olan Kur'ân âyetleri üzerine bilimsel verilerle düşünmenin bugün için gereklilikleri itibara alındığında Merâğî'nin bilimsel tefsir görüşünün daha iyi anlaşılması için tıp, fizik, kimya, biyoloji gibi modern ilimlerle ilişkili olan yorumları incelenmeye muhtaç bir alan olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca, tefsir eserinin bilimsel tefsir yapan başka eserlerle karşılaştırmasını içeren çalışmalar yapılması onun tefsirini gün yüzüne çıkaracak araştırmalar arasında yerini alacaktır.

### Kaynakça

- Abdurrahman, Ateş. “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 117-141.
- Abdurrahman, Ateş. “Keşfü'l-Esrar: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki ilk Muharriki”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 111-134. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000127](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000127)
- Akbaş, Ahmet. “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 75-93.
- Akpınar, Sümeyye - Karagöz, Mustafa. “et-Tefsîrû'l-Me'mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 395-430.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar, 1990.
- Avcı, Veysel. *Kur'an'da Namaz ve Namaz Anlamına Gelen Kavramlar ve Bu Kavramların Tefsirlerde İnceleniş Biçimi (Beyzâvi ve Merâğî Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aygün, Abdullah. “Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Usûl İslam Araştırmaları* 7/7 (2007), 157-169.
- Aygün, Abdullah. “Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Usûl İslam Araştırmaları* 7/7 (2007), 157-169.
- Bayram, Enver. “Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'de Güneş Sistemi İle İlgili Ayetleri Yorumlaması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 211-234.
- Baysal, Siddık. “Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 226-266. <https://doi.org/10.31121/tader.620721>
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2014.
- Çalışkan Başer, Hatice Merve. “Tabiat Âyetleri”. *Kur'an'ın Ana Konuları*. ed. Fatma Asiye Şenat - Sümeyye Sevinç. İstanbul: Lisans, 2023.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm Tefsirli Kur'an Meâli*. 3 Cilt. İstanbul: Risale Yayınevi, 2014.
- Demir, Şehmus. “Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım”. ed. Bilal Gökkır vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Demirci, Mehmet. “Zağlul en-Neccar'ın 'Tefsiru'l-Ayati'l-Kevniyye'si Örneğinde Ankebut Suresi 41. Ayetin İlmî Tefsir Geleneği Bağlamında Tahlili”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015), 123-146.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2023.

- Doğru, Mehmet Seri. “Bir Müfessir Olarak Ahmed Mustafa el-Merâğî ve “Tefsîru’l-Merâğî” İsimli Eseri”. *Turkish Studies* 16/4 (2021). <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.52388>
- Doğru, Mehmet Seri. *İçtimâî Tefsir ve Tefsîru’l-Merâğî*. ed. Recep Bilgin. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.
- Ekinci, Kutbettin. “Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu”. *Bilimname* 37 (2019), 169-190. <https://doi.org/10.28949/bilimname.454785>
- Güllüce, Veysel. “İbn-i Rüşd’ün Eserlerindeki Bilimsel Tefsir Örnekleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2002).
- Güllüce, Veysel. “Kur’ân’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”. *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*. 377-399. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Hûlî, Emin. “Tefsir ve Tefsir’de Edebî Tefsir Metodu”. çev. Mevlüt Güngör. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (1988), 32-41.
- Karlı, İbrahim Hilmi. “Kur’an’ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Diyanet İlmî Dergi* 46/3 (2010), 79-94.
- Kaya Demirtaş, Zeynep. *Kadınlarla İlgili Hükümlere Yaklaşımı Açısından Merâğî Tefsiri*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Kırca, Celal. “İslam’a Göre Bilgi Vasıtaları ve Tefsire Olan Etkisi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (01 Ocak 1987), 107-123.
- Kırca, Celal. *Kur’an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Kırca, Celal. *Kur’ân-ı Kerim ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Kırca, Celal. “Kur’ân’ı Kerim’in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti”. *İslam Medeniyeti Dergisi* 5/2 (1981), 17-26.
- Koçyiğit, Hikmet. “Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi* 1/10 (2012), 107-129.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli’l-Kur’ân*. 6 Cilt. Kahire-Beyrut: Daru’l-Şarûk, 32. Basım, 2003.
- M. Sait Şimşek. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2008.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru’l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1946.
- Mertoğlu, M. Suat. “Kur’an’ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî örneği”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 91-113.
- Okumuş, Mesut. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın İlmî Tefsir Anlayışı”. *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 79-103.
- Özdeş, Talip. “Kur’an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 7-27.

- Özel, Recep Orhan. “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Bilimsel Tefsir Anlayışı”. *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*. ed. Bilal Gökkır vd. 549-571.
- Şen, Ercan. *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek (Mahiyet-Tarihçe-Faktörler-Problemler)*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Takdemir, Abdusselam. *Ahmed Mustafa el-Merâğî’nin ‘Ulûmu’l-Belâğa Adlı Eserinin Belâğat Açısından Değerlendirilmesi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tekin, Halil İbrahim - Atmaca, Gökhan. “Bilimsel Tefsîrin Serencâmı: Zağlûl en-Neccâr Örneği”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (2021), 57-81.
- Temizkan, Abdullah. “Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği”. *Şarkiyat* 10/1 (30 Nisan 2018), 39-67. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.370603>
- Wasu Zubair Wasu. *Merâğî Tefsirinde Had Cezasıyla İlgili Âyetlerin Karşılaştırmalı Analizi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. “Merâğî, Ahmed Mustafa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yavuz, Ömer Faruk. “Gazâlî ve İlmi Tefsir”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 39-59. <https://doi.org/10.17120/omuifd.38339>
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*. 14 Cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1991.
- Yılmaz, Kadir - Abacı, Harun. “Mukâtil b. Süleyman’ın İlmî Tefsir Konusundaki Yeri”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 1491-1507. <https://doi.org/10.17859/pauifd.766205>
- Zağlûl, Neccâr. *Tefsîrû Ayâtü’l-Kevniyyeti fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’ş-Şâruk, 2007.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin . *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2024:

## Mukâtil b. Süleyman'ın Yaşadığı Coğrafyanın Tefsirine Olan Etkisi

*The Effect of the Geography of Muqātil b. Sulaymān Homeland on His Tafsīr*

Ayşe UZUN

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Faculty of Theology, Department of Islamic Tefsir Anabilim Dalı. Sciences, Department of Tafsir.

auzun@aybu.edu.tr Orcid: 0000-0002-5359-6827

### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

#### Geliş Tarihi / Received

10.03.2024

#### Kabul Tarihi / Accepted

06.06.2024

**Atıf/Cite:** Ayşe Uzun, "Mukâtil b. Süleyman'ın Yaşadığı Coğrafyanın Tefsirine Olan Etkisi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 159-186.  
<https://doi.org/10.20486/imad.1450113>

**Etik Beyanı/Ethical Statement:** En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

**Öz**

Coğrafyanın müellifler üzerinde şekillendirici etkisinden bahsedilebilir. Coğrafya etkisi içerik, yöntem ve dil kullanımı gibi hususlarda ortaya çıkabilir. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) yetiştiği coğrafya olan Belh'in, onun tefsirinin muhtevasında etkili olup olmadığı merak konusudur. Mukâtil'in tevhid temasını, tefsirinin temel konularından biri haline getirdiği anlaşılmaktadır. Bu makalede Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirindeki tevhid vurgusu incelenmekte ve söz konusu vurgunun gerekçesi ortaya konmaktadır. Tefsirdeki tevhid vurgusunun genel itibarıyla iki türde tezahür ettiği tespit edilmektedir. Bunlar müfessirin lafzlara doğrudan tevhid anlamı verdiği ve dolaylı olarak tevhide hamlettiği kısımlardır. Makalede müfessirin doğup büyüdüğü coğrafyada hâkim olan dinî kültürün onu tevhid vurgusuna sevk ettiği iddia edilmektedir. Mukâtil'in memleketi Belh, İslâm fetihlerinden önce Budizm'in önemli uğrak noktalarından biridir. Nevbahâr gibi meşhur Budist tapınağının Belh'te bulunması, bu tapınaktaki putların çeşitli mücevherlerle süslenmesi ve Çinli Budist seyyah ve hacıların dinî ve ilmî gayelerle burayı ziyaret etmeleri Belh ve Budizm ilişkisini gösteren verilerdir. Müslüman müellifler nezdinde Budizm, tevhidin karşıtı olan şirke tekabül etmektedir. Mukâtil'in yaşadığı çağda o coğrafyada Budist etkiler varlığını sürdürmektedir. Müfessirin tevhid vurguları, bu arka plan bilgisıyla anlaşılır hale gelmektedir. Makalede tefsir muhtevasını şekillendiren bir unsur olması hasebiyle coğrafyanın etkisini göstermek amaçlanmaktadır. Araştırmada metin analizi yöntemi kullanılmıştır. Makale, tefsirin coğrafyayla irtibatını kurması bakımından özgün olup disiplinler arası yaklaşıma imkân tanıdığı için literatüre katkı sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tevhid, Budizm, Coğrafya, Mukâtil b. Süleyman.

**Abstract**

Geography can be said to have a shaping effect on the authors. The influence of geography can occur in matters such as content, method and language use. It is a matter of curiosity whether Balkh, the geography of Muqâtil b. Sulaymân's (d. 150/767) growth, was influential in the content of his tafsîr. It is understood that Muqâtil made the theme of tawhîd one of the main topics of his tafsîr. In this article, the emphasis on tawhîd in Muqâtil b. Sulaymân's tafsîr is analysed and the justification for this emphasis is put forward. It is determined that the focus on tawhîd in tafsîr is generally manifested in two types. These are the parts in which the commentator directly gives the meaning of tawhîd to the words and the parts in which he indirectly refers to tawhîd. This article argues that the religious culture dominant in the geography where the commentator was born and raised led him to emphasise tawhîd. Muqâtil's hometown, Balkh, was one of the important centres of Buddhism before the Islamic conquests. The presence of the famous Buddhist temple of Nawbahar in Balkh, the adornment of the idols in this temple with various jewels, and the visits of Chinese Buddhist travellers and pilgrims for religious and scholarly purposes are data showing the relationship between Balkh and Buddhism. In the eyes of Muslim authors, Buddhism corresponds to shirk, which is the opposite of monotheism. In Muqâtil's time, Buddhist influences continued to exist in that geography. The commentator's emphasis on tawhîd becomes comprehensible with this background information. In this article, it is aimed to show the effect of geography as it is an element that shapes the content of tafsîr. The text analysis method is used in the research. The article is unique establishing the connection of tafsîr with geography and contributes to the literature as it allows for an interdisciplinary approach.

**Keywords:** Tafsîr, Tawhîd, Buddhism, Geography, Muqâtil b. Sulaymân.



## Giriş

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri çeşitli araştırmalara konu olması bakımından velût bir yapıya sahiptir. Bu çalışmada Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirindeki tevhid vurgusu ve bunun muhtemel sebebi üzerinde durulacaktır. Kelimelere özlü ve sade biçimde açıklama getiren Mukâtil'in izahlarında tevhid vurgusu dikkat çekmektedir. Mukâtil *iman, İslâm, ibadet, tezkiye, hak, din, takva, sırat-ı müstakîm, şükür, tezekkür, mârûf, mîsâk, fitrat, adalet, ihlas ve sîdk* kelimelerine tevhid anlamı vermekle birlikte onun dolaylı olarak tevhide hamlettiği âyetler de mevcuttur. Kuvvetle muhtemeldir ki müfessirin bu tutumunun kökeninde dilsel kaygıları aşan başka unsurlar etkilidir. Nurdane Güler *Mukâtil Tefsirinde Tevhid* isimli çalışmasında Mukâtil'in tevhide yaptığı vurgunun muhtemel gerekçesi olarak iki hususu zikreder. Bunlar, müellifin vahiy dönemine yakın oluşu ve çok kültürlü bir coğrafyada yaşamasıdır. Söz konusu hususların detaylı izahını yapmayan yazar, bu sebeplerin müfessirin tevhid vurgusunu izah etmede yetersiz kaldığı fikrindedir.<sup>1</sup> Oysa eserlerin telif edildikleri dönemin siyasî, kültürel, dinî ve edebî birikimini kasıtlı yahut kasıtsız bir şekilde yansıtması mümkündür. Nitekim Mukâtil'in yaşadığı coğrafyadaki dinî ve kültürel birikimin, onun tefsirinin muhtevasını etkileme ihtimali yüksektir. Bu iddiadan hareketle makalede sırasıyla şu adımlar izlenecektir: Öncelikle Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde tevhid vurgusunun olduğu kısımların doğrudan ve dolaylı izahlar şeklinde tasnifi yapılacaktır. Bu tasniflerde müfessirin aşırı yoruma gittiği öne sürülecek akabinde tevhid bağlamında müfessirin bu türden yorumuna gerekçe, coğrafya-tefsir etkileşimi gösterilecektir. Müfessirin doğduğu yer olan Belh şehrine ve buradaki Budist etkilere odaklanarak coğrafyadaki hâkim kültürün müfessiri yönlendirdiği iddiası tahlil edilecektir. Bu bağlamda Arap Yarımadası ve çevresinden temizlenen şirk ve şirk unsurlarının hala doğuda, Horasan, Maverâünnehir, Fars civarında görülmesi, müfessiri bu konuda hassas davranmaya yönelttiği söylenebilir. Dönemin dinî akımları ve tartışmalarının Mukâtil üzerindeki etkisi inkâr edilmemekle birlikte makalenin konusu şimdilik bu noktayı dışarda tutmaktadır.

Makalenin ana problemi Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri özelinde tefsir-coğrafya ilişkisini araştırmak üzere şekillenmiştir. Tefsirlerin mükerrer ifadeleri tekrarlayan basmakalıp metinler olmadığını, aksine her birinin hususi yönlerini biçimlendiren etkenlerin olduğunu ortaya koyması bakımından bu çalışma önem arz eder. Tefsirlerin öznel yönünü geliştiren bir damar olması bakımından tefsirde coğrafya etkisini tartışmaya açmaktadır. Literatürde, tefsir-coğrafya ilişkisini Mukâtil'in tefsiri özelinde inceleyen bir araştırmaya rastlamadık. Her ne kadar müfessirin eserindeki tevhid vurgularına dair Nurdane Güler'in bahsettiğimiz çalışması olsa da söz konusu eserde gerekçe sunulmadığı gibi dinler tarihi ve coğrafya bilgileri üzerinden kapsamlı bir izah

<sup>1</sup> Şeyhülislam Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh*, 56.

yapılmamıştır. Çalışmamız bu eksikleri tamamlaması bakımından söz konusu çalışmayı tekmil etmektedir.

Bu makale, tefsir tarihini bütünlüklü bir şekilde yazma çabasına mütevazı bir katkıdır. Nihayetinde mevcut verilerden hareketle geçmişini yeniden tahlil edip yeniden yazma çabası, eldeki malzemenin bıraktığı boşlukları varsayımlara göre doldurmaktadır. Dolayısıyla kurgusaldır.<sup>2</sup> Söz konusu kurgu, sağlam kanıtlarla desteklendiği müddetçe ikna ediciliği artacaktır. “Mukâtil’in tefsirinde tevhide ziyadesiyle vurgu yapmasının sebebi yaşadığı coğrafyadaki hâkim dinî kültür müydü?” sorusuna cevap arayan bu çalışmanın vardığı netice, tartışmaya açık olmakla birlikte güçlü argümanlara sahiptir.

### 1. Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsirinde Tevhid Vurgusu

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mukâtil b. Süleyman, tefsirinde 612 yerde tevhid konusuna değinmiştir. Bunların üçte biri Medenî surelerde, üçte ikisi ise Mekkî surelerdedir.<sup>3</sup> Her ne kadar tevhid, Mekkî surelerin ana konularından biri olması hasebiyle öne çıksa da Mukâtil tefsirinde Medenî surelerin yorumlanmasında da dikkat çekmektedir. Tevhidin, tefsirin ana konularından biri olduğu ve sıklıkla bu konuya yer verildiği iddia edilebilir. Bu iddiayı haklı kılacak veriler çoktur. Örneğin Mukâtil, Rûm sûresi 22-25. âyetlerin tefsirinde 12 kez tevhide yer vermiştir.<sup>4</sup> Diğer kanıtlar makalenin ilerleyen kısımlarında başlıklar halinde sunulacaktır.

Mukâtil’in tevhid yorumlarının tematik tasnifi, Güler’in çalışmasında yapılmıştır. Muhteva merkezli tasnif, belli başlıklar altında toplanamayan kelimeleri hariçte bıraktığı

<sup>2</sup> M. Suat Mertoğlu, “Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 184.

<sup>3</sup> Mekkî-Medenî surelerin tefsirinde Mukâtil’in tevhide yer verdiği kısımların sayısını şu şekilde verebiliriz. Medenî sûrelerde tevhide zikrettiği kısımların sayısı: el-Bakara 30, Âl-i İmrân 28, en-Nisâ 17, el-Mâide 17, el-Enfâl 19, et-Tevbe 28, er-Ra’d 8, el-Hac 12, en-Nûr 4, el-Ahzâb 7, Muhammed 10, el-Fetih 4, el-Hucurât 1, el-Hadîd 2, el-Mücâdele 1, el-Haşr 2, el-Mümtehine 1, es-Saf 2, el-Cuma 1, et-Teğabün 3, et-Talak 2, et-Tahrim 5, el-İnsan 2, el-Beyyine 3, en-Nasr 1. er-Rahmân, el-Münâfikûn ve ez-Zilzâl sûrelerinde ise tevhid vurgusu yoktur. Mekkî sûrelerde tevhide yer verdiği kısımların sayısı şöyle sıralanabilir: el-Fâtîha 1, el-En’âm 20, el-A’râf 20, Yunûs 14, Hûd 17, Yusûf 6, İbrâhîm 16, el-Hicr 1, en-Nahl 22, el-İsrâ 2, el-Kehf 3, Meryem 12, Tâhâ 7, el-Enbiyâ 8, el-Mü’minûn 11, el-Furkân 6, eş-Şuâra 13, en-Neml 9, el-Kasas 17, el-Ankebut 14, er-Rûm 26, Lokman 9, es-Secde 3, Sebe 4, Fâtır 2, Yâsîn 5, es-Saffât 8, Sâd 2, ez-Zümer 31, el-Mü’min 25, Fussilet 8, eş-Şûrâ 5, ez-Zuhruf 9, ed-Duhân 5, el-Câsiye 8, el-Ahkâf 2, Kâf 2, ez-Zâriyât 3, et-Tûr 2, en-Necm 5, el-Kamer 2, el-Vâkıa 2, el-Mülk 3, el-Hâkka 2, Nûh 2, el-Cin 2, el-Müddessir 2, el-İnsân 2, el-Mürselât 1, en-Nâziât 2, Abese 2, el-Burûc 2, el-A’lâ 4, el-İnşirah 1, el-Alak 1, el-Kâria 1, el-İhlâs 1. Bunun dışındaki Mekkî surelerin tefsirinde Mukâtil’in tevhide yer vermediği anlaşılmaktadır. Buradaki sayımlar, dikkat ve yoğunlaşmaya bağlı olduğu için görebildiğimiz kadarıyla sınırlı olup dikkatten kaçanların olması muhtemeldir. Dolayısıyla zikrettiğimiz sayılar mutlak bir rakam değildir, tespitten ibarettir. bk. Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003).

<sup>4</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/8.

için derli toplu görünmemektedir.<sup>5</sup> Bunun yerine Mukâtil'in *tevhidi yorumlama biçimi* üzerinden ikili bir tasnife gitmek kapsayıcı olacaktır. Söz konusu tasnifin ilk aşaması, müfessirin âyette geçen lafzın karşılığı olarak tevhid kelimesini sunduğu yerlerdir. Bunları “doğrudan tevhidle karşılanan kısımlar” şeklinde isimlendirebiliriz. Burada Mukâtil'in sözlük yazarı hassasiyetiyle davrandığı söylenebilir. Lafızlara verdiği anlamları her defasında yineler ve bir bakıma kendi Kur'ân sözlüğünü oluşturur. İkinci kısım ise Mukâtil'in âyette geçen kelimeyi doğrudan tevhid lafzıyla karşılamadığı halde genel bir şekilde mevzuyu tevhidle izah ettiği yerlerdir. “Dolaylı olarak tevhidle yorumlanan kısımlar” şeklinde adlandırabileceğimiz bu ikinci kategoride neden-sonuç ilişkisi kurulan izahlar dikkat çeker. Bunun yanı sıra müfessirin adeta âyette hazfedildiğini düşündüğü kelimeleri tefsire yansıtma çabası da bu kapsamda görülebilir. Ayrıca müfessirin âyet gruplarının başlangıcında yaptığı izahlar da bu çerçevede tasnif edilebilir. Son olarak Mukâtil'in genel tefsir yaptığı kısımlar da bu kategoriye dahildir.

### 1.1. Doğrudan Tevhidle Karşılanan Kısımlar

Tefsirde adeta Kur'ân sözlüğü oluşturan müfessir, âyetlerde geçen pek çok lafzı tevhidle karşılamıştır. İman, İslâm, ibadet, tezkiye, hak, din, takva, sırat-ı müstakîm, şükür, tezekkür, mârûf, mîsâk, fitrat, adalet, ihlas ve sıdk gibi pek çok kelimeye tevhid anlamı vermiştir. Bahsi geçen kelimeleri fiil formunda kullanıyorsa tevhid anlamını da bu gramatik kalıplara uygun şekilde vermiştir. Örneğin “yu'minûne” ifadesini “yusaddikûne bi tevhîdillah” diye veren Mukâtil, “mü'minîn”i ise “musaddikûne bi tevhîdillahi azze ve celle” şeklinde anlamlandırmıştır. Esasında bu kelimelerin sözlükteki anlamları Mukâtil'in takdir ettiği anlamlardan farklıdır. Bu noktada Mukâtil'in harici ve dahili bağlamı gözeterek kelimeye lügatteki anlamının dışında bir anlam verme yetkisinde bulunduğu iddia edilebilir. Fakat söz konusu anlam takdirlerinde dikkat çeken husus, Mukâtil'in bunları her geçtiği yerde adeta bir kalıp ifade oluştururcasına yinelemesidir. Dolayısıyla Mukâtil'in Kur'ân tefsiri yazarken gerek bilinçli gerekse farkında olmaksızın yaptığı eylem, Kur'an kelimeleri için oluşturduğu sözlüktür. Nitekim onun sayısı 185'e varan Kur'an kelimesini incelediği *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* eseri de bir sözlüktür. Bahsi geçen eserin Türkçe çevirisi *Kur'ân Terimleri Sözlüğü* adıyla hazırlanmıştır.<sup>6</sup> Dolayısıyla müfessirin kalıp halinde yinelediği tevhid izahları, onun sözlükçü kimliğinin tefsirine yansması bakımından kayda değerdir.

<sup>5</sup> Nurdane Güler'in tematik tasnifinde; din bağlamında tevhid, düşünsel anlamda tevhid, tevhid kavramının karşıtları, ölüm ötesinde tevhid, bazı kavramlarda tevhid ve çeşitli âyetlerde tevhid içerikli vurgular olmak üzere beş ana başlık altında mevzu tasnif edilmiştir. Bu tasnifin problemi “bazı kavramlar” şeklinde müphem bir şekilde ifade edilen başlığın altında 11 kavrama yer verilmesidir. bk. Güler, *Mukâtil Tefsirinde Tevhid*.

<sup>6</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü -el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Qur'âni'l-Kerîm-*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016).

Mukâtil'in farklı kelimelere doğrudan tevhid anlamı vererek izah ettiği kısımlar, söz konusu kelimelerin sözlükteki anlamlarıyla uyuşmasa bile Mukâtil'in yorumcu perspektifini yansıtmaması bakımından önemlidir. Onun eserinde tevhidle tefsir edilen temel kelimelerden biri imandır.<sup>7</sup> Âyette kelime hangi formda zikredildiyse Mukâtil de tefsirini yaparken söz konusu formu korumaya özen göstermektedir. Mesela “*men âmene billah*” cümlesi “*men saddeka billâh biennehû vâhidun lâ şerike lehu*” şeklinde tefsir edilmektedir.<sup>8</sup> “*Ve âmenû*” fiili “*ve saddekû bi ennellâhe vâhidun lâ şerike lehu*”<sup>9</sup> şeklinde anlamlandırılmıştır. “*ellezine âmenû*” cümlesi “*saddekû bi tevhîdillah*”<sup>10</sup> ifadesiyle karşılanmaktadır. “*yü'minne*” “*yusaddikne bi tevhîdillah*” şeklinde, “*mü'mine*” ise “*musaddikatun bi tevhîdillah*”<sup>11</sup> şeklinde yorumlanmaktadır. Âyetteki “*أَمَّا بِاللَّهِ*” cümlesi “*bi ennehû vâhidun lâ şerike lehu*”<sup>12</sup> şeklinde tefsir edilmektedir. Bahsi geçen örneklerin dışında müfessirin imanı tevhidle izah ettiği pek çok yer vardır.<sup>13</sup>

Benzer şekilde tefsirde Müslümanlar (مُسْلِمِينَ) sıklıkla “*muhlisine bi't-tevhîd*”<sup>14</sup> nadiren de “*mu'tesimîne bi't-tevhîd*”<sup>15</sup> şeklinde izah edilmektedir. Şayet âyette “*وَنَحْنُ لَهُ*” şeklinde zikrediliyorsa tefsir de buna paraleldir; “*muhlisüne lehû bi't-tevhîd*”<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Müfessir tefsirin pek çok yerinde imanı tevhidle izah etse de bazı yerlerde bunun dışında diğer anlamlara gitmektedir. Örneğin Bakara sûresi 100. âyetteki “iman etmezler” cümlesini, Kur'ân'ın kaynağıyla irtibatlandırarak “Kur'ân'ın Allah'tan geldiğini tasdik etmezler.” şeklinde yorumlamıştır. Benzer şekilde Bakara sûresi 103. âyetteki “âmenû” fiiline de “Hz. Muhammed'i tasdik” anlamı vermiştir. bk. Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/67-69. Yine “müminler”, Allah'ın emrini ve nehyini tasdik edenler olarak genel bir şekilde açıklanmıştır. bk. Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/119. Başka bir yerde ise müminler, Tâlût'un ve onun mülkünün Allah'a ait olduğunu tasdik edenler anlamında yorumlanmıştır. bk. Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/131.

<sup>8</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/53-54; 1/93.

<sup>9</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/49.

<sup>10</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/54.

<sup>11</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/118; 1/120.

<sup>12</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/80.

<sup>13</sup> Detaylı örnekler için bk. Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/122; 1/135; 1/137; 1/153; 1/171; 1/180; 1/186; 1/187; 1/203; 1/206; 1/209; 1/229; 1/237; 1/259; 1/263; 1/271; 1/273; 1/274; 1/282; 1/309; 1/313; 1/315; 1/317; 1/330; 1/402; 1/404; 1/417; 1/419; 2/4; 2/11; 2/18; 2/20; 2/30; 2/31; 2/38; 2/40; 2/40; 2/41; 2/43; 2/49; 2/55; 2/55; 2/58; 2/64; 2/67; 2/76; 2/78; 2/82; 2/103; 2/117; 2/118; 2/136; 2/149; 2/154; 2/188; 2/189; 2/232; 2/282; 2/317; 2/335; 2/342; 2/356; 2/368; 2/392; 2/397; 2/405; 2/423; 2/442; 2/446; 2/451; 2/453; 2/458; 2/486; 2/490; 2/503; 2/516; 2/520; 3/13; 3/41; 3/46; 3/50; 3/66; 3/101; 3/105; 3/106; 3/137; 3/148; 3/158; 3/161; 3/163; 3/202; 3/210; 3/233; 3/234; 3/235; 3/238; 3/242; 3/247; 3/249; 3/265; 3/278; 3/336; 3/357; 3/367; 3/368; 3/371; 3/377; 3/385; 3/406.

<sup>14</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/79; 1/171; 1/174; 1/330; 3/16.

<sup>15</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/184.

<sup>16</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/79-80.

İslâm'ın ve aynı kökten türeyen Müslümanın tevhidle karşılandığı yerler oldukça fazladır.<sup>17</sup>

İbadet kelimesi de doğrudan tevhid anlamı yüklenenler arasına girmektedir.<sup>18</sup> Fatiha sûresi 5. âyetteki “إِلَيْكَ نَعْبُدُ” cümlesi “*nuvahhidu*” şeklinde tefsir edilmektedir.<sup>19</sup>

Müfessir Nisâ sûresi 36. âyetteki “Allah’a ortak koşmayın” hitabını tevhid düzleminde ele almaktadır. Ona göre Ehl-i kitab Allah’a ihlassız bir biçimde ibadet etmekteydi. Dolayısıyla hitap bunu kastetmektedir. Öyleyse bu tanıma göre ihlastan soyutlanmış ibadet şirkidir.<sup>20</sup> Müfessir, tezkiyeyi de doğrudan tevhidle izah etmektedir.<sup>21</sup> Fiil formundaki “*ve yüzekkîkum*” cümlesinin tefsiri de “*yutahhirukum mine’ş-şirk ve’l-küfr*”<sup>22</sup> şeklinde verilmektedir.

“Hak” kelimesi de tevhidle karşılanan kelimeler arasındadır.<sup>23</sup> Mukâtil b. Süleyman’ın doğrudan tevhid anlamı verdiği kelimeler çoktur. Ona göre mârûf, tevhide imandır;<sup>24</sup> mârûf tevhiddir;<sup>25</sup> salah, tevhide imandır;<sup>26</sup> adalet-adl imandır;<sup>27</sup> mîsâk, tevhiddir;<sup>28</sup> tevhide dair ikrardır;<sup>29</sup> Allah’ın adının anılması, tevhidinin anılmasıdır.<sup>30</sup> Tesbih ise anmak ve birlemektir.<sup>31</sup> Dînü’l-kayyim<sup>32</sup> de tevhidle tefsir edilmektedir. Mukâtil’e göre sâlihât ile kastedilen “*Sübânallah, elhamdülillah, la ilâhe illâllah ve Allâhu ekber*” demektir.<sup>33</sup>

<sup>17</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/162; 1/171; 1/339; 2/102; 2/198; 2/238; 2/479; 2/485; 2/487; 2/500; 2/521; 3/46; 3/129; 3/155; 3/196; 3/223.

<sup>18</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/171; 1/229; 1/273; 1/313; 1/363; 1/398; 1/401; 2/81; 2/106; 2/108; 2/121; 2/123; 2/128; 2/179; 2/253; 2/312; 2/318; 2/364; 2/368; 2/391; 2/395; 2/396; 2/424; 2/479; 2/514; 3/60; 3/90; 3/98; 3/129; 3/139; 3/154; 3/162; 3/195; 3/280; 3/295; 3/377; 3/401.

<sup>19</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/25.

<sup>20</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/229.

<sup>21</sup> Bunun istisnaları da vardır. “*lâ yüzekkîhim*” cümlesi, amellerinin tezkiye edilmemesi şeklinde açıklanmıştır. Bk. Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/93.

<sup>22</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/87.

<sup>23</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/111; 2/101; 2/355; 2/400; 2/403; 3/24; 3/98; 3/197; 3/199.

<sup>24</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/73.

<sup>25</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/21.

<sup>26</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/174; 3/143.

<sup>27</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/231; 2/234.

<sup>28</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/453.

<sup>29</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/175.

<sup>30</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/420.

<sup>31</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/345; 3/396; 3/476.

<sup>32</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/11.

<sup>33</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/291; 2/320; 3/470.

Mukâtil'in tefsirinde fitratâllah, *millete'l-islâmi't-tevhîd* şeklinde<sup>34</sup> izah edilmektedir. “Din” de doğrudan tevhidle açıklanmaktadır.<sup>35</sup> Doğrudan tevhidle açıklanan kelimeler arasında müttaki-ittika,<sup>36</sup> istikâmet,<sup>37</sup> kavli-sâbit<sup>38</sup>, kavli-sedîd<sup>39</sup> şefaât bağlamında geçen kavli<sup>40</sup> kelime-i tayyibe<sup>41</sup> ve kelime-i takvâ<sup>42</sup> bulunmaktadır. Ona göre Allah'ın daveti (İbrahim sûresi 44. âyet)<sup>43</sup> ihlas tevhid;<sup>44</sup> muhlis muvahhid;<sup>45</sup> sıdk tevhid;<sup>46</sup> siddik, tevhide inanan<sup>47</sup> ve hanifler tevhide ihlaslı olanlar<sup>48</sup> anlamına gelmektedir. Müfessir, muvahhidleri şükredenler<sup>49</sup> muhlisleri muvahhidler<sup>50</sup> ve muhsinleri muvahhidler<sup>51</sup> şeklinde karşılamaktadır. Bütün bu zikredilen verilerden hareketle müfessirin doğrudan tevhidle karşıladığı lafızların çokluğu bizi şu düşünceye sevk etmektedir: Mukâtil b. Süleyman, farklı lafızlarla ifade edilen kelimeleri aynı anlam başlığı altında yani tevhid çatısı altında topladığı gibi kendince tevhidin farklı veçhelerini de farklı lafızlarla ifade etmektedir. Öyleyse onun tevhid konusunu, vücûh-nezâir denkleminde ele aldığı söylenebilir. Fakat mevzu sadece tevhidin doğrudan karşılıklarıyla sınırlı değildir. Müfessirin dolaylı olarak tevhidle yorumladığı kısımlar da vardır.

### 1.2. Dolaylı Olarak Tevhidle Yorumlanan Kısımlar

Müfessirin âyette geçen kelimenin, lafzı lafzına karşılığı olarak tevhidini sunmadığı bununla birlikte dolaylı bir biçimde konuyu tevhidle izah ettiği kısımlar dikkat çekmektedir. Bunları kendi içerisinde dört ana başlık halinde sınıflandırmak mümkündür: Neden-sonuç ilişkisi kurulan izahlar, hazfedilmiş ifadelerin ikâmesi, genel tefsir yapılan kısımlar ve âyet gruplarının başlangıcında zikredilenler şeklinde başlıklandırılmıştır.

<sup>34</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/11.

<sup>35</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/161; 3/24; 3/126; 3/129; 3/145; 3/154; 3/174; 3/505.

<sup>36</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/171; 1/211; 1/354; 1/398; 1/418; 2/323; 2/342; 3/25; 3/130.

<sup>37</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/133.

<sup>38</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/190.

<sup>39</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/57.

<sup>40</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/341.

<sup>41</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/189; 2/380; 3/470.

<sup>42</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/253.

<sup>43</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/194.

<sup>44</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/315.

<sup>45</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/24; 3/101; 3/129; 3/144; 3/154.

<sup>46</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/133.

<sup>47</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/316.

<sup>48</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/383.

<sup>49</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/195; 1/348; 1/384; 3/300.

<sup>50</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/525; 3/513.

<sup>51</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/133; 3/138; 3/222.

### 1.2.1. Neden-Sonuç İlişkisi Kurulan İzahlar

Müfessirin tevhide ilişkilendirdiği âyetlerde neden-sonuç bağlantısı kurduğu görülmektedir. Özellikle tevhide ulaşmakla şükretmek arasında kurduğu irtibat çoktur. Mukâtil'e göre "şükredenler", Allah'ın nimetlerine şükrettikleri için tevhide ermektedir.<sup>52</sup> Zaten nimetler, o nimetlerin rabbi olan Allah'ı birlemek maksadıyla verilmiştir.<sup>53</sup> Kısaca şükretmekten maksat, tevhidir.<sup>54</sup> Tevhide götüren yol, nimetlerin Rabbine iman etmekten geçmektedir.<sup>55</sup> İnkâr etmenin zıddı olarak şükretmeyi<sup>56</sup> vermesi de söz konusu irtibatı pekiştirmektedir. Hamd kelimesi de tevhide ilişkili zikredilir. Hamdetmeyi gerektirecek varlıkların Allah'ın birliğine delalet etmesi hasebiyle müfessir böyle bir bağ kurar.<sup>57</sup>

Misallerin verilmesindeki amacın tevhide ulaşmak<sup>58</sup> olduğunu söyleyen müfessirin, burada da neden-sonuç bağı kurmaya yöneldiği görülmektedir. Rûm sûresi 27. âyette en güzel niteliklerin Allah'a ait olduğunu anlatan kısmı tefsir ederken müfessir gerekçelendirme yapmaktadır. Allah bir olduğu ve ortağı bulunmadığı için söz konusu vasıflar Allah'a aittir.<sup>59</sup>

Bakara sûresi 164. âyetin "لَا يَاتِ لِقَوْمٍ يَعْتُلُونَ" kısmı neden-sonuç çerçevesinde tevhide izah edilmektedir. Mukâtil'e göre âyette bahsedilen varlıklar üzerine düşünmeyenler tevhide eremezler. Bir bakıma tevhide ulaşmak için Allah'ın var ettikleri üzerine düşünmek gerekir.<sup>60</sup> Tezekkür,<sup>61</sup> tefekkür<sup>62</sup> ve akletmek<sup>63</sup> tevhide götürmelidir. "Allah'ın âyetlerinden yüz çevirenler" bunlar üzerine düşünmediği için Allah'ın tevhidinde dair ibret alamaz.<sup>64</sup> Allah üzerine olan düşünme süreci sonunda insan, yaratıcıdan korkacak ve tevhide ulaşacaktır.<sup>65</sup> Benzer şekilde Allah'ın nimetlerini anmanın insanı götüreceği yer tevhitir, yani insan anmalıdır ki bu yolla tevhide ulaşsın.<sup>66</sup>

<sup>52</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/351; 1/384.

<sup>53</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/225; 2/228.

<sup>54</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/231; 2/402; 2/505; 3/212; 3/434.

<sup>55</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/525.

<sup>56</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/87.

<sup>57</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/336.

<sup>58</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/195.

<sup>59</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/8.

<sup>60</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/90; 2/439; 3/127.

<sup>61</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/27; 3/144.

<sup>62</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/212.

<sup>63</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/342.

<sup>64</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/336.

<sup>65</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/351-352.

<sup>66</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/398-400; 2/402.

Mukâtil'e göre tefekkürle tevhid arasında sıkı bir irtibat vardır.<sup>67</sup> İşiten, akleden, kulak veren bir kavim için söz konusu eylemlerinden asıl maksat tevhide ulaşmaktır. Allah'ın âyetleri de kulların tevhide bilmeleri için verilmiştir.<sup>68</sup> Akletmek tevhide götürür.<sup>69</sup> Nimetlere şükretmek tevhide götürür.<sup>70</sup> Hakka yakarmanın maksadı da tevhiddir.<sup>71</sup>

Müfessir kimi zaman geçmiş ümmetlerden bahseden âyetler bağlamında da meseleyi tevhide getirir. Allah'ın geçmiş ümmetlerin vaziyetinden ibret almaları için insanları korkutması tek bir gerekçeye bağlanır, tevhide ulaşmak.<sup>72</sup> Allah'ın âyetlerinde kendini tazim etmesinin sebebi onun tevhidinin insanlar tarafından bilinmesini sağlamaktır.<sup>73</sup> Allah'ın yapıp ettiklerinden bahsetmesi de kulların tevhide bilmelerine matuftur.<sup>74</sup> Mukâtil'in neden-sonuç bağı çerçevesinde tevhide vurgu yapması filolog müfessir hassasiyetinin ötesinde bir boyutun varlığını imâ etmektedir. Söz konusu boyut, müfessirin yaşadığı dönemin ve mekânın etkilerini tefsire yansıtan adeta yaşadığı zamanın nabzını tutan ve bunu tefsir üzerinden kayda geçiren tarihçi kimliğidir.

### 1.2.2. Hazfedilmiş İfadelerin İkâmesi

Mukâtil'in, tefsirinde tevhide vurguladığı kullanımlarından biri adeta âyette hazfedilen unsuru doldurma gayretiyle yorum yaptığı yerlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla onun tefsir tasavvuru, âyette hazfedildiği düşünülen kelimelerin müfessirin tasarrufuyla zikredilmesi ve böylece müphemliğin, kapalılığın ve anlaşılmazlığın giderilmesi üzerine kuruludur. Dolaylı olarak tevhide yorumlanan kısımlar başlığı altında en fazla veriyi, hazfedilmiş ifadelerin ikâmesinde görmek mümkündür. Nitekim Mukâtil'in bu doğrultuda yaptığı yorumlar, bu iddiayı somutlaştırmaktadır. Örneğin Bakara sûresi 113. âyetteki “لَا يَعْلَمُونَ” cümlesinin devamında bir ibare varmışçasına “*bi tevhîdi rabbihim*”<sup>75</sup> şeklinde izah eder. Bakara sûresi 118. âyetteki “الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ” cümlesinin devamında da sadece “*bi tevhîdi rabbihim*”<sup>76</sup> cümlesini eklemiştir. Her ikisinde de Mekkeli müşriklere atıf yapmaktadır.

<sup>67</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/168; 2/189; 2/357.

<sup>68</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/9.

<sup>69</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/11.

<sup>70</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/14; 3/20; 3/27; 3/86.

<sup>71</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/404.

<sup>72</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/193; 3/384.

<sup>73</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/339.

<sup>74</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/13; 3/15; 3/157; 3/167-168; 3/175.

<sup>75</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/73.

<sup>76</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/74.



Benzer şekilde, Bakara sûresi 258. âyetteki “الَّذِي كَفَرَ” cümlesinin devamında “bi tevhîdillah-Allah’ın tevhidini”<sup>77</sup> ve Nisâ sûresi 136. âyetteki “وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ” cümlesinin devamında ise “bi tevhîdillah”<sup>78</sup> ibaresi vardır.

Âl-i İmrân sûresi 179. âyetteki “وَتَتَّقُوا” cümlesinin devamında sadece “şirk” kelimesi zikredilmektedir.<sup>79</sup> Sakınmaya konu olan şey, şirktir.<sup>80</sup> Âyetteki “yüz çevirirlerse” anlamının hemen ardından “tevhîdden” şeklinde, yüz çevrilen şeyin ne olduğunu ortaya koyması<sup>81</sup> da bu kapsamdadır. Mukâtil, Allah’ın hidayet nasip etmediği kişinin göğsünü daralttığından bahseden âyette de tevhidin içine işleyemeyeceği yani nüfuz edip giremeyeceği bir şekilde darlığın keyfiyetini anlatmaktadır.<sup>82</sup> Zaten ona göre kalb-i selim, şirkten arınmış ve tevhidle yoğrulmuş bir kalbi nitelemektedir.<sup>83</sup>

Müfessire göre Beyyine sûresi 2. âyetteki “صُحُفًا مُطَهَّرَةً” ibaresi, şirk ve küfrün bulunmadığı ve bunlardan arınmış-temizlenmiş kitap anlamındadır.<sup>84</sup> Allah’ı hakkıyla takdir edememenin tevhid noktasında onu layıkıyla tazim edememek<sup>85</sup> olduğunu söyleyen Mukâtil, Nisâ sûresi 173. âyette “وَاسْتَكْبَرُوا” cümlesinin tefsirinde kibirlenenlerin “tevhid üzere olarak ibadet etmekten kibirlendiklerini”<sup>86</sup> anlatmaktadır. Mukâtil’de tevhidle irtibatlı hazifli tefsir örnekleri çok sayıdadır.<sup>87</sup> Mukâtil’in âyette hazif varmışçasına satır arasına eklediği yorumların tevhidle ilgili olması manidardır. Buradan hareketle onun zihinsel gündeminin büyük oranda tevhid-şirk konusuyla kuşatıldığı söylenebilir.

### 1.2.3. Genel Tefsir Yapılan Kısımlar

Âyetin tefsirini genel bir şekilde yapan müfessir, tek bir Kur’ân kelimesine odaklanmadan bütün âyeti veya âyetler grubunu tek bir konu özelinde yorumlamaktadır. Bu minvalde Mukâtil’in tevhidle irtibatlandırarak tefsir ettiği kısımlara şunlar örnek

<sup>77</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/138.

<sup>78</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/263.

<sup>79</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/206.

<sup>80</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/397; 1/430; 2/319; 2/322; 2/361; 2/482; 2/507.

<sup>81</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/174.

<sup>82</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/369.

<sup>83</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/455; 3/102.

<sup>84</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/504.

<sup>85</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/390.

<sup>86</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/274.

<sup>87</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/320; 1/321; 1/330; 1/333; 1/370; 1/404; 2/8-9; 2/16; 2/17; 2/23; 2/24; 2/25; 2/27; 2/30; 2/34; 2/36; 2/37; 2/48; 2/52; 2/64; 2/81; 2/82; 2/92; 2/121; 2/123; 2/2/130; 2/150; 2/165; 2/169; 2/174; 2/179; 2/182; 2/184; 2/185; 2/186; 2/187; 2/215; 2/217; 2/220; 2/225; 2/229; 2/230; 2/233; 2/234; 2/240; 2/331; 2/331; 2/355; 2/387; 2/389; 2/397; 2/424; 2/440; 2/442; 2/481; 2/486; 2/503; 2/507; 2/508; 2/510; 2/518; 2/522; 2/524; 2/525; 3/9; 3/11; 3/23; 3/50; 3/67; 3/72; 3/91; 3/111; 3/112; 3/125; 3/128; 3/132; 3/133; 3/133; 3/136; 3/138; 3/139; 3/140; 3/142; 3/143; 3/144; 3/146; 3/147; 3/161; 3/162; 3/167; 3/175; 3/176; 3/188; 3/195; 3/196; 3/200; 3/202; 3/205; 3/210; 3/211; 3/213; 3/213; 3/233; 3/234; 3/272; 3/283; 3/286; 3/291; 3/292; 3/319; 3/323; 3/379; 3/382; 3/396; 3/408; 3/437; 3/452; 3/477; 3/504; 3/504.

verilebilir: O, Bakara sûresi 114. âyetteki “أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ” cümlesini tevhide<sup>88</sup> izah etmektedir. Ona göre Allah’ın adının anılmasını engellemek, tevhide engel olmaktır. Benzer şekilde, doğrudan bir tefsir yapmadığı halde genel anlamı tevhide hamlettiği başka âyet örnekleri vardır. Mesela Mukâtil’e göre Allah’ın insanlar üzerindeki nimetini tamamlaması, aralarında müşriğin kalmaması<sup>89</sup> anlamına gelmektedir. O, fitne ortadan kalkıncaya ve din Allah’ın oluncaya kadar inkarcılarla savaşmayı emreden Bakara sûresi 193. âyetteki “فَإِنْ أَنْتَهُرُوا” cümlesini *savaşmaktan vazgeçerlerse ve rablerini birlerlerse-tevhide ulaşırlarsa* şeklinde izah etmektedir. Tefsirinde aynı cümleyi “şirkten vazgeçerlerse ve rablerini birlerlerse” şeklinde tevhide vurgulayacak surette ikinci defa zikretmektedir. Bu doğrultuda müfessir âyetteki “fitne” kelimesini *şirk*, “zalimler” kelimesini ise *rablerini birlemeyenler* şeklinde açıklamaktadır.<sup>90</sup> Zalimler, müşriklerdir.<sup>91</sup> Fitnenin *şirk*<sup>92</sup> ve *küfürle*<sup>93</sup> izah edildiği başka bağlamlar da vardır.

Mukâtil tıpkı tevhid kelimesini tefsir ederken birden fazla lafızla bunu karşıladığı gibi *şirk* kelimesini açıklarken de aynı yolu izlemektedir. Örneğin, günah anlamındaki “zunûb” kelimesi *şirke dahil olan ne varsa*,<sup>94</sup> tuğyân da *şirke sabit kalmak*<sup>95</sup> şeklinde açıklanmaktadır. Şirke verilen anlamlar bunlarla sınırlı değildir. Bahsi geçen ifadelerin yanı sıra “seyyât”,<sup>96</sup> “fesad”,<sup>97</sup> el-ism ve zulumât,<sup>98</sup> bâtil,<sup>99</sup> münker,<sup>100</sup> dalâlet,<sup>101</sup> kavli-zûr/yalan söz,<sup>102</sup> zûr/boş şeyler,<sup>103</sup> zulüm-zalim,<sup>104</sup> el-hins/günah<sup>105</sup> ve apaçık sapkınlık/dalâl mübîn<sup>106</sup> şirkle karşılanmıştır. Mukâtil’e göre “kafir” puta tapan

<sup>88</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/73.

<sup>89</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/280.

<sup>90</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/101.

<sup>91</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/319; 3/379; 3/434.

<sup>92</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/115; 1/247; 2/17.

<sup>93</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/158.

<sup>94</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/165.

<sup>95</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/449.

<sup>96</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/221; 2/89; 2/508.

<sup>97</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/296.

<sup>98</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/368.

<sup>99</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/6.

<sup>100</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/73.

<sup>101</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/320.

<sup>102</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/383.

<sup>103</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/443.

<sup>104</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/467; 2/480-481.

<sup>105</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/315.

<sup>106</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/359.

demektir.<sup>107</sup> Karanlıklardan aydınlığa çıkarılmak, şirkten imana<sup>108</sup> geçmektir. Ortağı olmayan Allah'a itaat etmenin gerekliliği,<sup>109</sup> Allah'ın göklerde ve yerde oluşunun vâhid/bir olarak anlamlandırılması<sup>110</sup> ve münafıkların tevhidi Allah'a has kılmamaları<sup>111</sup> hususu da genel tefsir kabilinden tefsirde yer almaktadır.

Mukâtil, Allah'ın isimlerini tevhid çerçevesinde açıklamaktadır. Örneğin Allah'ın, tevhidi ortaya koyma ve müşriklerin davetini söndürme noktasında *Hakîm*<sup>112</sup> olduğunu söylemektedir. Gaffâr'ı açıklarken de benzer vurgu vardır; tevhid ehlinin günahları hususunda Allah bağışlayıcıdır.<sup>113</sup> Onun Gafûr oluşu, şirke dair günahları bağışlamasıyla alakalıdır.<sup>114</sup> Samed, Ehad demektir, Allah'ın ortağının olmaması manasındadır. Bunun yanı sıra Samed; yaratıklar gibi karnı olmayan, yemeyen-içmeyen anlamına gelmektedir.<sup>115</sup> Allah'ın Alîm oluşu tevhid ehlini bilmesiyle izah edilmiştir.<sup>116</sup>

Müfessir, Allah'ın meşîetinin tevhid ehli için geçerli olduğunu<sup>117</sup> Yunus sûresi 3. âyette şefaât bağlamında, Allah'ın muvahhidlere meleklere şefaât etmesinden razı olduğunu<sup>118</sup> belirtmektedir. Lafzı lafzına metin inşası şeklinde olmasa bile müşriklerin dirilişinden bahseden âyetlerin tefsirinde ehl-i tevhid ve muvahhid kelimelerini zikreder.<sup>119</sup> Onun âyetin muhtevasından hareketle tevhide hamlettiği diğer örnekler mevcuttur.<sup>120</sup> Örneğin müfessir, Hadîd sûresi 25. âyette Allah'a yardım etmeyi onu birlemek<sup>121</sup> diye yorumlamaktadır. Müfessire göre İnşirâh suresi 1. âyette “göğsünü açıp genişletmedik mi” hitabıyla kastedilen, göğsün imanla yani tevhidle genişletilmesidir.<sup>122</sup> Mukâtil, Kâria sûresi 7. âyetin tefsirinde ameller tartıldığında terazisi ağır gelenlerin muhlis muvahhidler olduğunu, şirke düşenlerin ise terazilerinin hafif olacağını<sup>123</sup> söylemektedir.

<sup>107</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/133.

<sup>108</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/137; 1/289; 3/49; 3/75; 3/321; 3/374.

<sup>109</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/171.

<sup>110</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/336.

<sup>111</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/61.

<sup>112</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/48.

<sup>113</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/150.

<sup>114</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/354.

<sup>115</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/534-535.

<sup>116</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/253.

<sup>117</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/233; 1/257; 1/370; 2/89; 2/133.

<sup>118</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/81.

<sup>119</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/341.

<sup>120</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/361; 1/364; 1/384; 2/130; 2/133; 2/133; 2/165; 2/192; 2/259; 3/64; 3/83; 3/129.

<sup>121</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/385.

<sup>122</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/496.

<sup>123</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/512-513.

Ra'd sûresi 25. âyette "Allah'ın bağlamayı emrettiği şeyi keserler." cümlesinde müfessir, kesilmeye konu olan şeyin nebilere, tevhide ve kitaba iman olduğunu söylemektedir. Esasında âyetin hemen öncesinde yer alan mîsâk'ı tevhide ikrar<sup>124</sup> şeklinde yorumladığı için kendi içinde tutarlı bir izah çabasıdır. Ârâf sûresi 172. âyete atıfla eleşt bezminde verdikleri ahdi bozanların tevhide terk edenler olduğunu söylemektedir.<sup>125</sup>

Mukâtil'in genel itibariyle tevhide hamlettiği ifadeler arasında deyimsel bir ibarenin varlığı dikkat çekmektedir. O, Muhammed sûresi 4. âyetteki "حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا" cümlesini *şirki terk etmek* şeklinde tefsir etmiştir.<sup>126</sup> Benzer şekilde Saf sûresi 10. âyetteki "تِجَارَةً" kelimesini de tevhide izah etmiştir.<sup>127</sup> Bu ilgi çekici örneklerin yanı sıra son olarak şu da misal kabilinden anılabilir: Mukâtil Tahrir sûresi 8. âyetteki "وَبِأَيْمَانِهِمْ" kelimesini "sağ taraflarından" şeklinde anlamamıştır. Ona göre bu ifade dünyadayken tevhide tasdik etmek anlamındadır.<sup>128</sup> Öyleyse müfessirin tevhide hamledilebilecek ifadelerin kapsamını genişlettiği söylenebilir.

#### 1.2.4. Âyet Gruplarının Başlangıcında Zikredilenler

Âyetleri kendi içinde gruplandırılan müfessir, tematik bütünlüğü sağlamak amacıyla buna yönelmiş olabilir. Tefsirini yaptığı âyetlerin kendi içerisindeki iç irtibatını okura sunmak bu yöneliminde etkilidir. Kur'an'ın muhteva gelişiminin çizgisel bir mahiyet arz etmediği, farklı konular arasında geçişlerin bulunduğu bilinmektedir. Kur'an'ın yapısal özelliği olan bu yönünü Mukâtil dikkate almıştır. Bu nedenle âyetleri kendi içerisinde tasnif etmiştir. Âyet gruplarının tefsirine başlayacağı kısımda, izahta bulunurken tevhid vurgusuyla söze başlamıştır. Bunun tefsirdeki örneklerini zikretmek meseleyi somutlaştırmak bakımından isabetli olacaktır. Mesela En'âm sûresi 96. âyetin tefsirini yaparken ele alacağı âyetlerde Allah'ın tevhide delalet eden içeriğin bulunması hasebiyle<sup>129</sup> Ârâf sûresi 185. âyetin tefsirinin başlangıcında âyet içeriğini özetler mahiyette tevhide yer vermektedir.<sup>130</sup> Yunus sûresi 100. âyetin tefsirinde de aynı durum geçerlidir.<sup>131</sup> Başka âyetler için de söz konusu tespit geçerlidir.<sup>132</sup>

## 2. Coğrafya-Tefsir İlişkisi Bağlamında Aşırı Yoruma Gerekçe Aramak

Mukâtil'in tefsirinin taranması neticesinde onun tevhid konusunu tefsirinde vurguladığı ortaya çıktı. Lafızlara dilbilimsel verileri aşacak mahiyette tevhid doğrultusunda

<sup>124</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/175.

<sup>125</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/57.

<sup>126</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/234.

<sup>127</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/356-357.

<sup>128</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 3/378.

<sup>129</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/361.

<sup>130</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 1/427.

<sup>131</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/105.

<sup>132</sup> Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil*, 2/190; 3/11; 3/24; 3/31; 3/126; 3/139; 3/144; 3/146; 3/157; 3/202; 3/240.

anlam takdiri, aşırı yorum olarak değerlendirilebilir. Bu minvalde müfessirin aşırı yorumunun gerekçesi irdelenmelidir. Tefsirdeki öznel damarı besleyen bir unsur olması bakımından coğrafyanın etkisi bu noktada önemlidir.

### 2.1. Mukâtil'in Coğrafyası: Belh

Mukâtil b. Süleyman'ın yaşadığı şehirler Belh, Merv, Basra, Bağdat, Beyrut ve Mekke şeklinde tespit edilmiştir. Müfessirin yaklaşık yetmiş yıllık ömrünün son yirmi yılını Bağdat, Beyrut ve Mekke'de geçirdiği bilgisi mevcuttur.<sup>133</sup> Dolayısıyla hayatının büyük bir kısmını Horasan'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Özellikle müellifin tefsirindeki etkisini gözlemek amacıyla doğum yeri olan Belh'in tarihini incelemek makul bir yoldur.

Belh coğrafi ve stratejik konumu bakımından öne çıkmaktadır. İpek yolu üzerinde bulunması şehrin gelişimini ve ilerlemesini etkilemiştir. İslam öncesi süreçte medeniyet ve kültürün geliştiği yerlerden biri olan Belh'in, İslam'ın Horasan'da yayılmasına öncülük ettiği<sup>134</sup> bilinmektedir.

### 2.2. Belh'in Dinî Geçmişi

İslam öncesi ve İslam'ın hâkim olduğu süreçte Belh'in dinî vaziyetine dair bilgilerde Budizm ve Nevbahâr Tapınağı anlatıları önemli bir yer kaplar. İslam öncesi dönemde Belh diğer adıyla Baktriya bölgesinin önemli bir Budist merkezi olduğu bilinmektedir.<sup>135</sup> Belh, M.Ö. I. yüzyıldan M.S. III. yüzyıla kadar Kûşân İmparatorluğu'na başkentlik yapmış ve bu süreçte Budist tapınakları ve manastırları arasında en meşhurlarından biri olan Nevbahâr burada inşa edilmiştir.<sup>136</sup>

Belh'te bulunan Nevbahâr Mabedi, Zerdüştlere ibadet mekanyken M.Ö. III. yüzyılda Budizm'in tapınağı haline gelmiştir. O süreçte Budizm'de, muhtelif tanrıların heykellerine tapınan bir anlayış hâkimdir. Budizm'in önemli tapınaklarından sayılan Nevbahâr'ın İslam sonrası süreçte yıkıldığı yahut yıkılmayıp sadece burada ibadetlerin yasaklandığı şeklinde farklı görüşler mevcuttur.<sup>137</sup> Miladi yedinci asırdan itibaren İslam'ın bölgede yayılmasıyla Budizm'in doğuya ve Orta Asya'nın dışına itildiği<sup>138</sup>

<sup>133</sup> Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2023); Terâcîm Abra't-Târîh (TAT), "Ebi'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî" (Erişim 4 Haziran 2024).

<sup>134</sup> Shafiqullah Erkin, *İslâmlaşma Sürecinde Belh Şehri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 17-22.

<sup>135</sup> Richard Foltz, "Buddhism in the Iranian World", *The Muslim World* 100 (2010), 205.

<sup>136</sup> Arezou Azad, "Editor's Introduction", Shaykh al-Islâm Abū Bakr 'Abd Allāh al-Wā'iz al-Balkhī, *Faḍā'il-i Balkh or "The Merits of Balkh"*, çev. Arezou Azad vd. (United Kingdom: The E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2021), 1.

<sup>137</sup> Erkin, *İslâmlaşma Sürecinde Belh Şehri*, 29-30.

<sup>138</sup> Ann Heirman - Stephan Peter Bumbacher, "Introduction: The Spread Of Buddhism", *The Spread of Buddhism* ed. Ann Heirman vd. (Leiden: Brill, 2007), 7.

bilinmektedir. Eski adıyla Bactria yani Belh'te Budizm'in asırlar boyunca varlığını kanıtlayan belgeler mevcuttur. Her ne kadar Baktriya Budist metinlerinin beşinci yüzyıldan öncesine dayanmadığı belirtilse de Bamiyan'daki Schøyen koleksiyonunun el yazmaları arasında 130'dan fazla Kharoṣṭhî alfabesiyle yazılan parçanın ve üçüncü yüzyıla ve daha sıklıkla dört veya beşinci yüzyıla ait, palmiye yaprakları üzerine Brahmi alfabesiyle yazılmış binlerce evrakın bulunması<sup>139</sup> manidardır. Norveçli elyazması koleksiyoncusu Martin Schøyen 1996 yılında, Bamiyan'daki bir mağaradan geldiği bildirilen 108 parçayı satın almış ve bu evraklar onun koleksiyonun çekirdeğini oluşturmuştur. Söz konusu malzeme palmiye yaprağı, deri ve huş ağacı kabuğuna yazılmış olup II. yüzyıldan VIII. hatta IX. yüzyıla kadar uzanmaktadır.<sup>140</sup> Bunun yanı sıra "Budist stupalarının (Budist tapınağı) ve manastırlarının arkeolojik kalıntıları<sup>141</sup> da birer göstergedir.

Horasan'da Budizm'in varlığını ispatlamak için yer isimlerinin de delil olabileceği öne sürülmektedir. Bu meyanda, Batı Horasan'daki ve günümüz Tahran şehrinin yakınlarındaki Rey'e kadar uzanan bazı köylerin adları örnek gösterilmektedir. Söz konusu köyler, Sanskritçe Nâva Vihara veya "Yeni Budist Manastırı" kelimesinden türetilen No Bahar adını taşımaktadır.<sup>142</sup>

Belh'in Budist geçmişi tescilleyen verilerden biri de seyyahlara aittir. Özellikle yedi ve sekizinci yüzyıllardaki Çinli ve Koreli Budist keşişler arasında Hsüen Tsang ve Hye-Ch'o bu türden anlatılarıyla dikkat çeker.<sup>143</sup> Sadece hac mekânı değil aynı zamanda Budizm çalışmalarının da merkezi olan Nevbahâr'ı M.S. 630 yılında ziyaret eden, otantik Sanskritçe metinleri bulma ve bunları Çin'e geri getirme umuduyla Orta Asya üzerinden Hindistan'a seyahat eden Çinli Budist keşiş Xuanzang, Belh'te 3000 keşişin bulunduğu yüz manastırdan bahsetmektedir.<sup>144</sup> Xuanzang'ın buranın gelişen Budist kültürünün canlı bir resmini sunduğu<sup>145</sup> dile getirilmektedir. Hsüen Tsang ise M.S. 630'ların başlarında yani ilk Müslüman akınlarının başlamasından sadece on veya yirmi yıl önce Belh'e gitmiştir.

<sup>139</sup> Xavier Tremblay, "The Spread of Buddhism in Serindia—Buddhism Among Iranians, Tocharians and Turks Before the 13th Century", *The Spread of Buddhism*, ed. Ann Heirman vd. (Leiden: Brill, 2007), 82.

<sup>140</sup> Paul Harrison vd., "Introduction", *From Birch Bark to Digital Data: Recent Advances in Buddhist Manuscript Research*, ed. Paul Harrison- Jens-Uwe Hartmann (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2014), 16.

<sup>141</sup> Foltz, "Buddhism in the Iranian World", 207.

<sup>142</sup> Foltz, "Buddhism in the Iranian World", 207.

<sup>143</sup> Arezou Azad, "Introduction: The Discourse of Landscape, Balkh and its History", *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the Faḍā'il-i Balkh (Oxford Oriental Monographs.)* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 18.

<sup>144</sup> Foltz, "Buddhism in the Iranian World", 207.

<sup>145</sup> Perry Schmidt-Leukel, "Buddhist-Muslim Dialogue. Observations and Suggestions From a Christian Perspective", *The Muslim World* 100 (2020), 349.

Tsang'ın bölgeye dair detaylı malumatı aktarırken Budist bir izleyici kitlesine hitap edecek özeni gösterdiği söylenmektedir. Tsang'a göre Belh şehrinin tamamı, 3000 keşiş ev sahipliği yapan 100 Budist manastırını içeriyordu. Müellif bunların arasında en büyüğü olan Nevbahâr Mabedi'nin kubbesinin sert sıvayla kaplandığını ve çeşitli değerli taşlarla süslendiğini anlatmıştır.<sup>146</sup> Tsang'ın Belh'te yaşayan Prajnakara adında bir keşişle erken dönem Budist metinlerini çalıştığı ve Hindistan'a birlikte seyahat ettikleri bilinmektedir.<sup>147</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Tsang'ın zamanında Belh Budizm'in başlıca merkezlerinden biri haline gelmiştir.<sup>148</sup> Çinli râhip Tsang'ın Belh'te bir ay kaldığı ve orada bulunan bütün Budizm mâbedlerini ve din adamlarını ziyaret ettiği yönünde kayıtlar vardır.<sup>149</sup> Söz konusu kayıtlara göre Belh'te 100 tapınak ve 3000 kadar rahip bulunmaktadır.<sup>150</sup> İslam fetihleri esnasında Budist tapınakların yıkılıp yıkılmadığı hususunda bazı tartışmalar olsa da Nîzak Tarhân'ın 90/709'da Kuteybe b. Müslim'e karşı isyanı sırasında Nevbahâr Tapınağı'na dua etmeye gittiği yönündeki bilgiler<sup>151</sup> de mabedin mamur halde olduğuna işaret eder.

Belh'in Budist geçmişi Müslüman müellifler tarafından da kayıt altına alınmıştır. İbnü'l-Fakîh (hicrî 3-4/milâdî 9-10 yüzyıl) *Kitâbu'l buldân* adlı eserinde Belh'teki Nevbahâr adlı tapınağı tasvir eder. Burada putlara tapıldığını, tapındaki putlara hürmetle yaklaşıldığını, tapınağın ipeklerle süslendiğini ve muhteşem mücevherlerle donatıldığını, kubbesinin yüz arşın yüksekliğinde olduğunu, etrafına putların dikildiğini, adeta hac mekânı gibi kabul edilip tapınağa "Kâbe" muamelesi yapıldığını ve tapınağa hizmet eden görevlilerin üst sorumlusunun Bermekî soyundan geldiğini<sup>152</sup> anlatır. Bölgenin Araplar tarafından 663-664 yıllarında fethedildiği ve manastırın yönetiminden sorumlu Bermekîlerin de sekizinci yüzyılda Müslümanlaştığı bilinmektedir.<sup>153</sup> Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında da Belh'teki büyük bir Budist tapınağının sorumluluğunu yürüttükleri bilinen Bermekîlerin İslam'ı (sözde) kabul ettikten sonraki süreçte bile

<sup>146</sup> Azad, "Introduction: The Discourse of Landscape, Balkh and its History", 8-10.

<sup>147</sup> Silk Road, "Travels of Hsuan Tsang- Buddhist Pilgrim of the Seventh Century" (Erişim 12 Kasım 2023).

<sup>148</sup> Vasilii Vladimirovich Barthold, *An Historical Geography of Iran*, çev. Svat Soucek (Princeton: Princeton University Press, 1984), 15.

<sup>149</sup> Mohammad Shafi Ulfat, *Belh Fukahasının Siyâset-i Şeriyeye Anlayışı Hicrî II. ve VIII. Asırlar Arası*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 35-36.

<sup>150</sup> Samuel Beal, *The Life of Hiuen Tsiang* (London: Trübner & Co, 1914), 49.

<sup>151</sup> Arezou Azad ve Hugh Kennedy, "The Coming of Islam to Balkh", *Authority and Control in the Countryside From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th-10th Century)*, ed. Alain Delattre vd. (Leiden: Brill, 2019), 300.

<sup>152</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî, *Kitâbü'l-buldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 617; Erkin, *İslâmlaşma Sürecinde Belh Şehri*, 29-30.

<sup>153</sup> Erik Seldeslachts, "Greece, The Final Frontier? The Westward Spread Of Buddhism", *The Spread of Buddhism*, ed. Ann Heirman vd. (Leiden: Brill, 2007), 145.

Budist topluluklarının gayri resmi yöneticileri oldukları söylenmektedir.<sup>154</sup> Bu verilerden hareketle Mukâtil'den iki yüzyıl sonra dahi Budist mabetten bahsedildiğine göre müfessirin söz konusu mabedi görmesinin ve Budistlerin bulunduğu ortamda yaşamasının muhtemel olmasından söz edilebilir.

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) Hindistan'daki ibadet yerlerini, mabetlerin özellikleri ve Budistlerin durumunu anlatırken Belh Ovası'na bitişik Multan Ovası'ndaki mabetten bahseder. Hintlilerin uzak mesafelerden gelip bu mabetteki putları ziyaret ettiklerini, tütsü yaktıklarını ve kurban kestiklerini anlatır. Müellifin bu açıklamaları sadece Belh'te değil, bölgede Budizm'in yaygınlığını gösterir mahiyettedir. İbnü'n-Nedîm Belh'e oldukça yakın bir yer olan Bâmyân'daki mabette bulunan altınla bezeli putları tasvir eder. Putları, mihrapları ve kibleleri şatafatlı inciler ve iri yakutlarla donatılmıştır.<sup>155</sup>

Budizm ve Horasan konusu Müslüman müellifler tarafından çeşitli boyutlarıyla ele alınmıştır. Örneğin Taberî, Budist putlarının Buhara'da bulunan Mâh (Mugak Attari) Camii'nin yanında bulunan bir Budist tapınağında satıldığını söylemekte,<sup>156</sup> Nerşâhî (ö. 348/959) *Târîh-i Buhârâ* adlı eserinde Bâzâr-ı Mâh-rûz denilen put pazarının senede iki defa kurulduğunu, marangoz ve nakkaşların yaptıkları putları burada sattıklarını ve put pazarında her gün elli bin dirhemden fazla alışveriş yapıldığını aktarmaktadır. Ayrıca Nerşâhî, Taberî'nin zamanında dahi bu put pazarının kurulmasından ötürü onun şaşkınlığını ifade ettiği satırları da iktibas etmektedir. Taberî bu hadiseye şaşırdığında, yaşlılara ve Buhârâ meşâyihine bunun gerekçesini sorduğunda aldığı cevap, Buhârâ halkının eskiden putperest olduğu şeklindedir.<sup>157</sup>

İbnü'n-Nedîm Horasan'ın Budistlerini, yeryüzünün tüm sakinleri ve tüm dindarları arasında en cömert olanlar<sup>158</sup> şeklinde nitelemektedir. Buna ilaveten onun *el-Fihrist* adlı eserinde Arapçaya çevrilen Budizm'e ait eserleri listelediği<sup>159</sup> ve Emevîler döneminde Ömer ibn el-Azrak el-Kirmanî'nin, milâdî sekizinci / hicrî ikinci yüzyılın başında Afganistan'ın Belh şehrindeki yüksek Budist öğreniminin başlıca merkezi sayılan Nâva

<sup>154</sup> Foltz, "Buddhism in the Iranian World", 211.

<sup>155</sup> Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1078-1080.

<sup>156</sup> İmtiyaz Yusuf, "Islam and Buddhism Relations from Balkh to Bangkok and Tokyo", *The Muslim World* 100 (2010), 178.

<sup>157</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Nerşahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubâvî - Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 34.

<sup>158</sup> Yusuf, "Islam and Buddhism Relations from Balkh to Bangkok and Tokyo", 178.

<sup>159</sup> Alexander Berzin, "Historical Survey of the Buddhist and Muslim Worlds' Knowledge of Each Other's Customs and Teachings", *The Muslim World* 100 (2010), 189.



Vihara Manastırı hakkında ayrıntılı bir açıklama yazdığı<sup>160</sup> bilinmektedir. Bununla birlikte Arap coğrafyacıların Belh hakkındaki anlatımlarının, Buhara ve Semerkant tasvirleri kadar detaylı olmadığı bilinmektedir. Belh şehrinin kapılarının Hintli ve Yahudi tüccarların yaşadığı mahallelere işaret eder biçimde Hintlilerin kapısı ve Yahudilerin kapısı şeklinde adlandırıldığı nakledilmektedir.<sup>161</sup> Belh ile alakalı anılması gereken önemli eserlerden biri de Vâiz'in *Fezâilü'l-Belh* adlı kitabıdır. Vâiz'in kitabında Budizm ile ilgili aktardığı kısımları Arezou Azad tenkit etmiştir. Eserin mütercimi olan Azad'a göre Vâiz'in Budizm hakkındaki bilgisi kıttır. Onun İslam fethinden önce Nevbahâr'daki Budist tapınağı ve manastırına dair tasviri de söz konusu cehaletinin yansımasıdır. Azad, Vâiz'in söz konusu mabedin İslam öncesi dönemde Mecusilerin tapınağı olduğu yönündeki iddiasını, Zerdüştlük ile Budizm'i karıştırmak olarak telakki eder. Fakat bir yandan da Vâiz'in memleketi Belh'in pagan geçmişinden bile gurur duyduğunu iddia eder. Çünkü Vâiz, hacıların Nevbahâr'ı ziyaret etmek için geldikleri uzak yerlerin uzun listesini vermektedir.<sup>162</sup> Bütün bu bilgiler coğrafyadaki hâkim dinî kültüre işaret etmesi bakımından önemlidir.

### 2.3. Mukâtil'in Belh'te Kaldığı Dönem ve Bunun Tefsirine Yansıması

Belh'te "Dâr-ı Mukâtil" adlı çarşı, Mukâtil b. Süleyman tarafından yaptırıldığı için kendisine nispetle isimlendirilmiştir.<sup>163</sup> Mukâtil b. Hayyân ve Mukâtil b. Süleyman'ın 124/742 yılında Belh Şehri'nin mezarlığına (Dervaze-i Nâvihara) üç tane demir kapı taktırdıkları<sup>164</sup> bilinmektedir. Mukâtil'in şehrin imarına yönelik bu katkıları şehirde geçirdiği zaman diliminin uzunluğunu kanıtlamak için birer işarettir. Esasında Mukâtil'in yaşadığı şehirle kurduğu aidiyet bağını ve Belh'in onun hayatındaki yerini göstermesi bakımından bu detay veriler önemlidir. Ayrıca bahsi geçen her iki Mukâtil'in isimlerinden hareketle savaşçı sınıftan olabilecekleri ihtimaline yer verilmiş ve Belh'in ilk uleması sayılan bu alimlerin, yerli elitlerle fethedenleri kaynaştırmak için aracı rolünde olabileceklerine değinilmiştir.<sup>165</sup>

Mukâtil'in tevhid konusunda lafzın delaletini açacak mahiyetteki izahlarının temelinde onun zihninin arka planında işleyen bir endişenin olması muhtemeldir. Söz konusu endişe; Budizm'in yıllarca hâkim din olduğu bir coğrafyada Budizm'in bakiyesi

<sup>160</sup> Berzin, "Historical Survey", 188.

<sup>161</sup> Barthold, *An Historical Geography of Iran*, 13.

<sup>162</sup> Azad, "Editor's Introduction", 31-32.

<sup>163</sup> Muhammed Mü'min, *Ceride-i Belh*, ed. Mayil Hirevî (y.y., ts.), 21 akt. Ulfat, *Belh Fukahasının Siyâset-i Şeriyeye Anlayışı*, 46.

<sup>164</sup> Muhammed Mü'min, *Ceride-i Belh*, ed. Mayil Hirevî, 14-16 akt. Ulfat, *Belh Fukahasının Siyâset-i Şeriyeye Anlayışı*, 45.

<sup>165</sup> Arezou Azad, "Scholars, the Spirits of Sacred Landscape", *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the Fağâ'il-i Balkh (Oxford Oriental Monographs.)* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 26.

olan dinî ve kültürel unsurlardan o şehrin insanlarını muhafaza etmeye yöneliktir. Bir başka deyişle Mukâtil, tefsirinin muhatap kitlesini İslam'ın en temel öğretilerinden biri olan tevhid hususunda ikaz etmekte; onları şirk tehlikesinden uzak tutmak için böyle bir yola başvurmuştur. Tam da bu noktada Kur'ân tefsirlerinin didaktik, pedagojik hedeflerinin var olup olmadığı, Mukâtil'in Kur'ân'ı tefsir ederken öğüt, ikaz ve tembih üslubu üzerine eserini inşa edip etmediği tartışmaya açılabilir. Her ne kadar müfessir, vaaz üslubuyla bir söz-metin inşasına girişmiyorsa da onun satır aralarında zihin dünyasındaki birincil mevzuları okura sunması doğal bir tutumdur. Üstelik tefsir literatürünün oluşumunun erken aşamalarında kütüphane, kitap ortamında ve masa başında yazılan bir kitap yerine mescitlerin köşelerinde hocaların öğrencilere ders talimi yaptırmak suretiyle şifahi karakterde muhtevaların zamanla öğrenciler eliyle metin formuna kavuştukları bilinmektedir.<sup>166</sup> Bu husus sadece Mukâtil'in tefsirinin şifâhî formdan kitâbî bir hüviyet kazanmasına uzanan süreçten ibaret değildir. Neredeyse Mukâtil'in çağdaşı diyebileceğimiz Halil b. Ahmed'in sistemli ilk sözlük olarak takdim dilen *Kitâbü'l-Ayn* adlı eserinin kimin tarafından telif edildiğine yönelik tartışmalar da bu kapsama dahildir. Dolayısıyla ikinci asırda gerek tefsir gerekse dilbilim alanlarında söz konusu alanların öncü eserlerinin telif biçimi benzerlik göstermektedir. Burada üzerinde durulması gereken nokta şudur: Şifâhî aktarımın daha baskın olduğu yerlerde dinleyicinin bilinç düzeyini arttırmaya yönelik hissî argümanların kullanımı da artış gösterebilir. Duyguları harekete geçirme maksadıyla muhatap kitlesini etkileme hedefinin galebe çaldığı zamanlarda hissî tutumun lehine ilmî tutumun ise aleyhine işleyen bir sürecin ortaya çıkması muhtemeldir. Öyleyse kelimenin sözlük anlamıyla doğrudan bağlantılı olmasa bile müfessir eliyle tevhid ortak potasında eritilen lafızlar için bu durum geçerli olmalıdır.

Mukâtil'in tefsiri, Mukâtil'in Budizm'in şirk, Budistlerin de müşrik olup olmadığı hakkındaki düşünceleri, Budizm'e, Buda'ya ve Budistlere yönelik değerlendirmelerde bulunup bulunmadığı gibi konular hususunda taranmış ve Mukâtil'in söz konusu dine ve mensuplarına yönelik doğrudan bir atıf yapmadığı tespit edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla tefsirde söz konusu dine ve mensuplarına yönelik doğrudan bir atıf yoktur. Bununla birlikte anlaşıldığı kadarıyla yoğun tevhid atıfları, Mukâtil'in coğrafyasındaki hâkim dinî kültüre karşı refleksif bir cevap mahiyetindedir. Erken dönem İslam-Budizm karşılaşmaları üzerine çalışan Richard Foltz "Kur'an'da Muhammed'in zamanındaki 'putlara tapan' Mekkeli Araplara yönelik düşmanca atıfların, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Zerdüştilerin aksine İslam hukukunun sağladığı korumayı onlara sunmayan yani Ehl-i

<sup>166</sup> Mukâtil tefsiri hakkında tafsilatlı bir makale kaleme alan M. Suat Mertoğlu, onun tefsirini geceleri iki varak yazarak Merv'de tamamladığı bilgisine ulaşmıştır. bk. M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", 192.

kitap kapsamına girmeyen Budistlere karşı kolaylıkla ideolojik silahlara dönüştürüldüğünü<sup>167</sup> iddia etmektedir. Foltz'un, Budistlerin müşrik olarak algılandığı ve tanımlandığı yönündeki tespiti dikkat çekicidir. Yine Budizm araştırmalarıyla öne çıkan Perry Schmidt-Leukel, Budizm'in putperestlikle özdeşleştirildiğinden bahseder. Onun araştırmalarına göre Budist bir keşişin yardımıyla yazılan Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî'nin (ö. 718/1318) oldukça geç dönem (yani M.S. 13. yüzyıl) anlatımında bile eski Mekke'deki putlara tapanların Budist olduğu iddia edilmektedir. Hatta Farsça formundaki "Buda" kelimesinin kendisi "idol" ile eşdeğer hale gelmiştir.<sup>168</sup> Dolayısıyla sadece Mukâtil'in perspektifinden değil genel itibariyle İslami literatürde Budizm ve şirk arasında kurulan bağlantılar yüzyıllar boyunca mevcuttur. Budizm'in kadim bir paganizm olduğu fikrinin en açık haliyle Hamza el-İsfahânî (359/961) ve Hârizmî (387/997) tarafından ortaya konduğu<sup>169</sup> bilinmektedir. Johan Elverskog da *Buddhism and Islam on the Silk Road* adı kitabında bu konuyu ele alır. Elverskog sadece Budizm'in değil, Hinduizm'in de kendi teolojik özelliklerine bakılmaksızın İslam'a karşı yalnızca putperestlik terimleriyle tanımlandığını ileri sürmektedir. Üstelik sadece tanımla kalmamış, Müslüman tasavvurunda Hindistan putperestliğinin kaynağı addedilmiştir. Elverskog'un iddiasına göre Müslüman âlimler, İslam öncesi Arapların puta tapıcılığının aslında Hindistan'dan ithal edildiğini düşünmektedir. İslam sanatına yansıyan boyutuyla Hz. Muhammed Kabe'yi putlardan temizlediğinde esasında Arap pagan tanrılarını ve önceki peygamberleri temsil eden Hindu ve Budist heykellerine benzeyen putları da atmıştır.<sup>170</sup>

İslam coğrafyacılarının Budizm'e dair anlatımlarında Kâbe ve put vurgusunun öne çıktığı görülmektedir. Örneğin İbnü'l-Fakîh, Bermekî ailesinin manastırındaki ritüelleri anlatırken Budist ibadeti ile Kâbe arasında doğrudan bir bağlantı kurmaktadır. Nevbahâr Mabedi'nin içerisinde büyük bir putun yani Buda heykelinin bulunduğu ve mabede gelenlerin puta taptığı, Nevbahâr Mabedi'nin putperestlerin mabedi olduğu aktarılmaktadır. Nevbahâr Mabedi'nin ortasında bezlerle örtülü bir taş küpün bulunduğu ve tıpkı Kabe'de tavaf edenlerin yaptığı gibi burayı ziyaret edenlerin de bahsi geçen küpün etrafında tavaf edip secdeye kapandığı<sup>171</sup> anlaşılmaktadır. Benzer şekilde

<sup>167</sup> Foltz, "Buddhism in the Iranian World", 211.

<sup>168</sup> Perry Schmidt-Leukel, "Buddhist-Muslim Dialogue", 350.

<sup>169</sup> Patricia Crone, "Buddhism as Ancient Iranian Paganism", *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, ed. Teresa Bernheimer vd. (Great Britain: The E. J. W. Gibb Memorial Trust 2012), 35.

<sup>170</sup> Johan Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road* (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 2010), 64.

<sup>171</sup> Hemedânî, *Kitâbü'l-büldân*, 617; Elverskog, *Buddhism and Islam*, 66; Mohammad Yasir Mahdi, "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri", *İSTEM* 9/8 (2011), 225; Berzin, "Historical Survey", 188-189.

Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî'nin Farsça eseri *Câmi'u't-tevârîh*'te İslam'dan önce Mekke ve Medine halkının Budist olduğunu ve Kabe'de Buda'ya benzeyen putlara taptıklarını iddia ettiği<sup>172</sup> bilinmektedir. Öte yandan Buda'nın hadiste zikredilen 124 bin peygamberden biri olduğu yönünde tartışmalar vardır. Bunlara yönelik itirazlarda ise Budizm'in tevhitten uzak olması<sup>173</sup> dile getirilmektedir. Her ne kadar Müslümanların Budizm'i tarihsel olarak putperestliğe indirgemiş olmaları "Budist öğretinin derinliğine dair cehaletin bir yansıması"<sup>174</sup> şeklinde telakki edilerek eleştirilse de genel itibarıyla şirk ve Budizm arasında güçlü bir irtibatın kurulduğu söylenebilir. Nitekim bu irtibatlar kimi zaman sarahaten gösterildiği gibi kimi zaman da dolaylı bir şekilde ifade edilmektedir. Bu durumda Mukâtil'in tefsirindeki tevhid vurguları da dolaylı olarak "Budistlere işaret etmektedir." şeklinde yorumlanabilir.

Mukâtil'in tefsirindeki tevhid vurgularının Budizm'e yönelik üstü kapalı bir gönderme olduğu iddiasını destekleyecek bulgular vardır. Nitekim Müslümanların Belh'i fetihlerinin ardından önceki dinlere ait tüm kalıntıların imha edilip şehrin yeni dinî kimliğinin bir anda Hicaz ve Irak'tan buraya taşınan bir mahiyet arz ettiği şeklindeki teoriler kabul görmez. Aksine erken dönem Müslüman şehir Belh'te önceden var olan dinlerle İslam'ın senkretik bir karışımından bahsedilebileceği<sup>175</sup> söylenir. Zaten tarihsel veriler de bunu doğrulamaktadır. Müslüman orduları bu bölgeyi fethettiğinde Basra'dan elli bin Arap ailenin buraya nakledilmesi, Budistlerin değerli ticaret yolları üzerinde bulunan bu stratejik bölgeden tamamen çekilmeye sevk etmemiştir.<sup>176</sup> Dolayısıyla Müslümanların Budistlerle birlikte yaşadığı, izole hayatların hüküm sürmediği bir aşamadan bahsedilebilir. Mesela Mukâtil dünyaya gelmeden yaklaşık yirmi yıl önce Belh'e gelen Çinli hacı Yijing (I-Ching) 680'li yıllarda Nâva Vihara'yı ziyaret etmiş ve burayı bir Sarvastivada çalışma merkezi olarak rapor etmiştir.<sup>177</sup> Yine Çinli hacı Xuanzang'ın bölgedeki Budist varlığının yaygınlığına dair kayıtları da önemlidir. Müslümanların bölgeyi fethetmesinden sadece on yıllar önce buradan geçip titiz notlar alan Xuanzang, Bamiyan'da 10.000 keşiş, Sind bölgesinde 460 manastır, İran'a doğru kıyı bölgesinde ise 11.000 keşişle birlikte 180 manastır bulunduğunu söylemektedir. Elverskog'a göre Müslümanların bölgeyi fethetmelerindeki birincil motivasyon ekonomiktir. Tebliğ ise

<sup>172</sup> Berzin, "Historical Survey", 199; bk. Karl Jahn, "Kamālashrī Rashīd al-Dīn's 'Life and Teachings of Buddha' A Source for the Buddhism of the Mongol Period", *Central Asiatic Journal* 2/2 (1956), 81-128.

<sup>173</sup> Kieko Obus, "The Muslim Doctrine of Prophethood in the Context of Buddhist-Muslim Relations in Japan: Is the Buddha a Prophet?" *The Islamic World* 100 (2010), 223-226

<sup>174</sup> Shaykh Hamza Yusuf vd., "Buddha in the Qur'ān?" *Common Ground Between Islam and Buddhism* (Canada: Fons Vitae, 2010), 128.

<sup>175</sup> Azad, "Introduction: The Discourse of Landscape, Balkh and its History", 10-11.

<sup>176</sup> Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, 44.

<sup>177</sup> Yusuf, "Buddha in the Qur'ān?", 123.

ikincil bir amaçtır.<sup>178</sup> Durum bu minval üzere olunca fethedilen bölgelerdeki Budist varlığının imhasına yönelik bir durum söz konusu değildir.

Araplar Belh ve Merv gibi Horasan'daki şehirlere 650'li yıllardan itibaren akınlar düzenlemektedir. Özellikle Kuteybe b. Müslim'in önderliğinde Buhara, Semerkant ve Harezm bölgesi hakimiyet altına alınmıştı. Halkın İslam'ı benimsemesini teşvik etmek için alınan önlemlerden biri olan cizyede düzenlemeler yapılmıştır. Çünkü kafa vergisinden muaf olmak için din değiştirenlerin artması, devlet gelirlerinin azalmasına neden olmuştur. Bu nedenle Emevî valileri din değiştirme şartlarını zorlaştırmak durumunda kalmıştır.<sup>179</sup> Buna ilaveten Nizâk ile Kuteybe arasındaki çatışmaların, Nizâk'ın Müslüman olup tekrar dinden çıkması ve Kuteybe'nin onu tekrar mağlup etmesi şeklinde geliştiği bilinmektedir.<sup>180</sup> Bu dönem yaklaşık olarak Mukâtil'in çocukluk ve ilk gençlik çağlarına denk gelmektedir.

Budizm uzmanı Alexander Berzin'in izahları, bölgedeki Budistlerin zımmî statüsü altında varlıklarını sürdürdüklerine işaret etmektedir. Ona göre Emevî valileri, cizye vergisini veren Budistlerin inançlarını yaşamasına müdahale etmemiştir. Baktriya yani Belh'te Nâva Vihara'nın bir başrahibi ve bazı Budistler Müslüman olsa da bölgedeki Budistlerin çoğu dinlerine bağlılıklarını sürdürmüştür. Hatta mabetleri Nâva Vihara açık ve işler vaziyettedir.<sup>181</sup> Mukâtil'in altı yaşında olduğu 705 yılında Emevîlerden bölgeyi geri almaya çalışan Tibetliler, Baktriya'da fanatik bir Budist yönetimi kurmuş ve İslam'ı seçen eski Nâva Vihara başrahibinin başını kestirmiştir.<sup>182</sup> Öyleyse Belh'te Budistler ve Müslümanlar arasında bilhassa şehrin elitleri üzerinden bir çekişme yaşandığı söylenebilir. Nitekim Müslümanların da bu bölgede yerel yönetici eliti büyük ölçüde yerinde tuttuğu, Budist Kakah b. Kotok'un bölgede Araplar adına alt yönetici olarak onaylandığı, Budist tapınaklarının restorasyonuna izin verildiği bilinmektedir.<sup>183</sup> Belh'teki ünlü Nevbahâr Manastırı'nın yönetiminden sorumlu seçkin bir Budist aile olan Bermekîlerin de sekizinci yüzyılın son yarısında Abbasîlere vezir yetiştiren bir sülale olduğu bilinmektedir. Belh'teki aile Budistliğini o süreçte muhafaza etmektedir.<sup>184</sup> Bu süreç tam da Mukâtil'in hayatının son demlerine denk düşmektedir. Mukâtil'in

<sup>178</sup> Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, 44.

<sup>179</sup> Devin DeWeese, "Orta Asya", çev. Melike Neva Şellaki, *İslam Dünyası*, ed. Adrew Rippin (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 117.

<sup>180</sup> Şeyhülislam Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefi Bir Şehir Belh*, çev. Mehterhan Furkani (İstanbul: Hacıveyizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 49.

<sup>181</sup> Yusuf, "Buddha in the Qur'ân?", 123.

<sup>182</sup> Yusuf, "Buddha in the Qur'ân?", 124.

<sup>183</sup> Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, 50.

<sup>184</sup> Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, 59.

vefatından çeyrek asır sonra Nevbahâr kapısının Hindistan'a gönderildiği<sup>185</sup> yönündeki bilgiler de mabedin yıkılıp viran hale dönüşmediğinin göstergesi sayılabilir.

Budizm etkisi Mukâtil'in yaşadığı çağlarla ve Belh'le sınırlı değildir. Araştırmacılara göre on üçüncü yüzyıldaki Moğol istilalarına kadar Budizm'in Doğu Müslüman topraklarında hâlâ yaygın olduğundan ve Budistlerin İran ve Orta Asya'da varlığından bahsetmek mümkündür.<sup>186</sup> Nitekim Bâmiyân on birinci yüzyıla kadar Budizm'in hüküm sürdüğü bir yer olmaya devam ederken günümüzde Pakistan'a tekabül eden Sind bölgesinde de Budistler'in on birinci yüzyılda Budist cemaatine yaptıkları bağışları kaydeden yazıtlar diktiği bilinmektedir.<sup>187</sup>

Mukâtil'den dört asır sonra, Belh şehrinin faziletlerini anlatmak üzere telif edilen bir eserde şehirde sadece Müslümanların ikamet ettiği, Yahudi-Hıristiyan-Mecûsî ve diğer dinlerden olanlardan, zimmîlerden şehrin tamamen arınmış olduğu anlatılmaktadır. Bu kitaptan nakledeceğimiz şu cümle Belh ve tevhid vurgusunun önemini ortaya koymaktadır: “*Bu şehirde puta tapan ve Allah'a ortak koşan hiçbir kimsenin bulunmaması bu toprağın fazileti için yeterlidir.*”<sup>188</sup>

### Sonuç

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde altı yüzden fazla yerde tevhid konusunu ele aldığı tespit edilmiştir. Müfessirin adeta Kur'ân sözlüğü oluştururcasına pek çok lafza ve kalıp halinde tekrarlanan ifadeler tevhid anlamını vermesi dikkat çekmektedir. Bu cümleden olmak üzere iman, İslam, ibadet, ihlas, hak ve sıdk gibi pek çok kelimeye tevhid anlamı verilmiştir. Kelimelerin doğrudan tevhidle anlamlandırılmasının yanı sıra dolaylı olarak tevhide hamledilen kısımlar da mevcuttur. Bu minvalde tevhidin tefsirin ana gündem maddelerinden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Makalede müellifin yaşadığı coğrafyanın, onu tevhid konusunu tefsirinde yoğun bir şekilde ele almaya ve her fırsatta tevhide vurgu yapmaya sevk ettiği iddia edilmiştir.

Mukâtil tefsirindeki tevhid vurgularını, ondan sonra telif edilen tefsir külliyâtı ile mukayese etmek Mukâtil'in kendinden sonraki müfessirler üzerindeki etkisini göstereceği için araştırmamızda bunu hedeflemedik. Aksi halde anakronizme düşme tehlikesiyle yöntemsel bir hata beraberinde gelirdi. Mukâtil'in çağdaşı Halil b. Ahmed'in sözlüğünü de müfessirin lafızlara verdiği anlamın sıhhatini tespit için kriter olarak işletmedik. Çünkü tefsirler kimi zaman rivayete yahut dahili-harici bağlama dayanarak sözlükte verilen anlamın ötesinde bir anlamı tayin etme hakkını kendinde bulur. Bu noktada metnin yani tefsirin harici bağlamı olan coğrafyayı merkeze aldık.

<sup>185</sup> Şeyhülislam Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefî Bir Şehir Belh*, 51.

<sup>186</sup> Yusuf, “Buddha in the Qur'ân?”, 126.

<sup>187</sup> Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, 48.

<sup>188</sup> Şeyhülislam Vâ'iz-i Belhî, *Tarihte Hanefî Bir Şehir Belh*, 56.

Müfessir üzerindeki coğrafya etkisini, onun seyahat ettiği şehirlerin tamamını göz önünde bulundurarak incelemedik. Zira bu makalenin esas sorusu Mukâtil'in tefsirindeki tevhid vurgusunun sebebi olarak coğrafyanın bir etkisinin olup olmadığını tespiti yöneliktir. Hal böyle olunca, müfessirin pek çok lafzı tevhidle karşılaşması ve lafızlara sözlük anlamlarının dışında anlam takdir etme çabasının tepkisel bir durumdan ve mesaj verme kaygısından kaynaklanabileceği akla gelir. Nitekim Mukâtil'in dünyaya geldiği Belh, tarihî köken itibarıyla uzun yıllar Budizm'in beşiği olmuş; İslam sonrası süreçte şehirde Budist mabetlerin varlığı belgeler ve arkeolojik verilerle tespit edilmiştir. Müslüman müellifler Belh'teki Nevbahâr Mabedi'ni ve putlarını tasvir etmişlerdir. Çinli Budistlerin bölgeye seyahatlerinde tuttukları notlar da bölgedeki dinî yaşantıdan bahsetmektedir. Palmiyeye, deriye ve huş ağacı kabuklarına yazılan Budist dinî metinleri ve arkeolojik kalıntılar da Mukâtil'in coğrafyasındaki dinî kültüre atıf yapmaktadır. Netice itibarıyla, Mukâtil'in tefsirindeki tevhid vurgularında yaşadığı coğrafyanın etkisinden bahsetmek mümkündür.

Müfessirlerin tefsir kaynakları arasında dilbilimsel verilerin ve tarihî malzemelerin genellikle ilk sırayı aldığı sık tekrarlanan bir bilgidir. Bununla birlikte onların beslendiği diğer kaynakların göz ardı edilmesi tefsir tarihine eklektik yaklaşımın getirdiği hatalı bir tutumdur. Zihnimizde kurguladığımız ideal müfessirin, eserini telif ederken yararlandığı kaynakları ve takip ettiği yöntemi keskin çizgilerle ayırt etme hevesi galip gelmektedir. Müfessirin *dile-filolojik veriye rağmen* başka türlü bir izah geliştiremeyeceği yanılığına düşülmektedir. Doğrusu bu tavır, tefsir tarihini ele alırken şabloncu bir perspektife sevk etmektedir. Oysa tefsirler onları şekillendiren pek çok unsurun etkisini barındırmaktadır. Söz konusu etkilerin izlerini takip etmek için tefsirlerin muhteva, metodoloji, üslup ve kaynakları titiz bir şekilde incelenmelidir. Böylece tefsirlerin telif edildikleri siyasi tarih, onları kuşatan coğrafi ortam ve müfessirlerin değer yargılarından bağımsız bir şekilde yazılmadıkları tespitinin altı bir kez daha çizilecektir.

Tefsir muhtevasını belirleyen unsurlar arasında müellifin yaşadığı coğrafyanın da ciddi bir etkisi olduğunu ispatlama çabasında olan makale, esasında tefsirlerin teşekkülünü steril koşullarda tamamlamadığını, aksine nispeten harici bir unsur sayılan coğrafya etkisini de bünyesinde taşıdığını göstermektedir.

**Kaynakça**

- Azad, Arezou. "Introduction: The Discourse of Landscape, Balkh and its History". *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the Faḍā'il-i Balkh (Oxford Oriental Monographs)*. 1-35. Oxford: Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199687053.003.0001>
- Azad, Arezou. "Scholars, the Spirits of Sacred Landscape". *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the Faḍā'il-i Balkh (Oxford Oriental Monographs)*. 1-52. Oxford: Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199687053.001.0001>
- Azad, Arezou. - Kennedy, Hugh. "The Coming of Islam to Balkh". *Authority and Control in the Countryside From Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th-10th Century)*. ed. Alain Delattre vd. 284-310. Leiden: Brill, 2019. [https://doi.org/10.1163/9789004386549\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004386549_010)
- Azad, Arezou. "Editor's Introduction". Shaykh al-Islām Abū Bakr 'Abd Allāh al-Wā'iz al-Balkhī, *Faḍā'il-i Balkh or "The Merits of Balkh"*. çev. Arezou Azad vd. 1-35. United Kingdom: The E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2021.
- Barthold, Vasilii Vladimirovich. *An Historical Geography of Iran*. çev. Svat Soucek. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Beal, Samuel. *The Life of Hiuen Tsiang*. London: Trübner & Co, 1914.
- Belhî, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîrü Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Berzin, Alexander. "Historical Survey of the Buddhist and Muslim Worlds' Knowledge of Each Other's Customs and Teachings". *The Muslim World* 100 (2010), 187-203. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2010.01313.x>
- Crone, Patricia. "Buddhism as Ancient Iranian Paganism", *Late Antiquity: Eastern Perspectives*. ed. Teresa Bernheimer vd. 35-53. Great Britain: The E. J. W. Gibb Memorial Trust 2012.
- DeWeese, Devin. "Orta Asya". çev. Melike Neva Şellaki. *İslam Dünyası*. ed. Adrew Rippin. 113-136. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Elverskog, Johan. *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 2010. <https://doi.org/10.9783/9780812205312>
- Erkin, Shafiqullah. *İslâmlaşma Sürecinde Belh Şehri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Foltz, Richard. "Buddhism in the Iranian World". *The Muslim World* 100 (2010), 204-214. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2010.01322.x>
- Güler, Nurdane. *Mukâtil Tefsirinde Tevhid*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.



- Harrison, Paul. vd. "Introduction". *From Birch Bark to Digital Data: Recent Advances in Buddhist Manuscript Research*. ed. Paul Harrison vd. 7-22. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2014.
- Heirman, Ann - Bumbacher Stephan Peter. "Introduction: The Spread Of Buddhism". *The Spread of Buddhism*. ed. Ann Heirman vd. 1-14. Leiden: Brill, 2007. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158306.i-474.5>
- Hemedânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-büldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Jahn, Karl. "Kamālashrī Rashīd al-Dīn's 'Life and Teachings of Buddha' A Source for the Buddhism of the Mongol Period". *Central Asiatic Journal* 2/2 (1956), 81-128.
- Leukel, Perry Schmidt. "Buddhist-Muslim Dialogue. Observations and Suggestions From a Christian Perspective". *The Muslim World* 100 (2020), 349-363. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2010.01317.x>
- Mahdi, Mohammad Yasir. "Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri". *İSTEM* 9/8 (2011), 219-241.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 183-222.
- Mukâtil, b. Süleyman. *Kur'an Terimleri Sözlüğü -el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Qur'âni'l-Kerîm-*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Mü'min, Muhammed. *Ceride-i Belh*. ed. Mayil Hirevî. y.y., ts.
- Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer. *Târîh-i Buhârâ*. çev. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubâvî - Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Obus, Kieko. "The Muslim Doctrine of Prophethood in the Context of Buddhist-Muslim Relations in Japan: Is the Buddha a Prophet?". *The Islamic World* 100 (2010), 215-232. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2010.01314.x>
- Seldeslachts, Erik. "Greece, The Final Frontier? The Westward Spread Of Buddhism". *The Spread of Buddhism*. ed. Ann Heirman vd. 131-166. Leiden: Brill, 2007. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158306.i-474.33>
- Silk Road. "Travels of Hsuan-Tsang - Buddhist Pilgrim of the Seventh Century". Erişim 12 Kasım 2023. <http://www.silk-road.com/artl/hsuantsang.shtml>
- Şeyhülislam Vâ'iz-i Belhî. *Tarihte Haneî Bir Şehir Belh*. çev. Mehtherhan Furkani. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- TAT, Terâcîm Abra't-Târîh. "Ebi'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî". Erişim 4 Haziran 2024. <https://tarajm.com/people/13812>
- Tremblay, Xavier. "The Spread of Buddhism in Serindia—Buddhism Among Iranians, Tocharians and Turks Before the 13th Century". *The Spread of Buddhism*. ed. Ann

- Heirman vd. 75-129. Leiden: Brill, 2007.  
<https://doi.org/10.1163/ej.9789004158306.i-474.26>
- Türker, Ömer. “Mukâtil b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukatil-b-suleyman>
- Ulfat, Mohammad Shafi. *Belh Fukahasının Siyâset-i Şerîyye Anlayışı Hicrî II. ve VIII. Asırlar Arası*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Yusuf, İmtiyaz. “Islam and Buddhism Relations from Balkh to Bangkok and Tokyo”. *The Muslim World* 100 (2010), 177-186. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2010.01312.x>
- Yusuf, Shaykh Hamza. vd. “Buddha in the Qur’ân?”. *Common Ground Between Islam and Buddhism*. 113-136. Canada: Fons Vitae, 2010.